

**La pulsion et la répression. Les enjeux de la
problématisation du désir sexuel dans le christianisme
antique (IIIe-Ve siècles)**

Anthony Manicki

► **To cite this version:**

Anthony Manicki. La pulsion et la répression. Les enjeux de la problématisation du désir sexuel dans le christianisme antique (IIIe-Ve siècles). Philosophie. Ecole normale supérieure de lyon - ENS LYON, 2014. Français. NNT : 2014ENSL0908 . tel-01060996

HAL Id: tel-01060996

<https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01060996>

Submitted on 4 Sep 2014

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

en vue de l'obtention du grade de

Docteur de l'Université de Lyon, délivré par l'École Normale Supérieure de Lyon

Discipline : Philosophie

Laboratoire Triangle (UMR 5206)

École doctorale 487, « Philosophie : histoire, représentation, création »

présentée et soutenue publiquement le 23 juin 2014

par Monsieur Anthony MANICKI

La Pulsion et la répression.

**Les enjeux de la problématisation du désir sexuel
dans le christianisme antique (III^e-V^e siècles)**

Directeur de thèse : M. Michel SENELLART

Devant la commission d'examen formée de :

M. Frédéric GROS, Professeur à l'Université Paris XII, rapporteur

Mme Anne MERKER, Maîtresse de conférences à l'Université de Strasbourg

M. Sylvain ROUX, Maître de conférences à l'Université de Poitiers, rapporteur

M. Michel SENELLART, Professeur à l'ENS de Lyon, directeur

Titre : « La Pulsion et la répression. Les enjeux de la problématisation du désir sexuel dans le christianisme antique (IIIe-Ve siècle). »

Résumé : Ce travail de recherche est une généalogie de la notion de « désir sexuel » telle qu'elle fut conçue dans le christianisme antique du IIIe au Ve siècle. À partir de la distinction entre deux anthropologies concurrentes, nous cherchons à reconstituer les modalités selon lesquelles ce désir a été pensé comme une pulsion irrésistible. Nous nous inscrivons donc dans la tradition des études de genre puisque nous posons la question de savoir s'il existe, au fondement des catégorisations sociales et des modes de légitimation du pouvoir, une forme de naturalité irréductible. Notre objectif est de mettre en évidence, d'une part, en quoi l'idée de désir naturel est une forme de problématisation contingente du désir sexuel et, d'autre, part, les conséquences de cette façon de penser.

Entre le IIIe et le Ve siècle, les auteurs chrétiens s'opposent en ce qui concerne la question des capacités humaines. Pour les « perfectionnistes », l'homme est capable d'accéder par ses propres forces à la perfection. Par conséquent, le « monde » est pensé par eux comme un ensemble de liens qui entravent l'itinéraire spirituel du sujet. La solitude du « désert » apparaît alors dans ce cadre problématique comme un moyen d'accéder à la liberté. Au contraire, pour les « défaillantistes », l'homme est par nature infirme, si bien que la perfection est conçue non plus comme ce à quoi il peut lui-même accéder, mais comme un don de Dieu. En soulignant que l'homme n'est pas le maître dans sa propre maison puisqu'il ne peut maîtriser sa *libido*, Augustin montre que sa libération n'est envisageable qu'au prix de sa soumission à des institutions coercitives ayant pour fonction de compenser sa faiblesse. Proposant une forme originale de problématisation de la nature humaine en naturalisant la pulsion sexuelle, le défaillantisme chrétien permet donc de justifier la soumission des hommes.

En faisant la généalogie du désir sexuel, ce travail s'emploie à montrer que la liberté ne requiert pas seulement une critique de l'idée de répression, mais une remise en cause plus fondamentale du modèle naturaliste de la pulsion.

Title: “Drive and Repression. The Problematization of Sexual Desire in Ancient Christianity (3rd-5th Centuries).”

Abstract: This thesis is a genealogical study of the notion of “sexual desire” as it appeared in Ancient Christianity from the 3rd to the 5th century. Distinguishing between two competing anthropologies, it seeks to reconstruct the modalities according to which this desire has been understood as a compelling drive. It is in line with gender studies in so far as it asks the question of whether there is, at the basis of social categories and justifications of power, a form of irreducible naturality. The purpose here is, on one hand, to show that the notion of natural desire derives from a contingent problematization of sexual desire and, on the other hand, to highlight the consequences of this reasoning.

Between the 3rd and 5th centuries, Christian authors opposed one another on the question of human capabilities. For the “perfectionists,” man was able to achieve perfection on his own. Consequently, they saw the “world” as full of bonds hindering the subject's spiritual progress. In this context, being alone in the “desert” appeared as a means to achieve freedom. On the contrary, the “defaultists” held that man was naturally flawed, so that perfection was not thought to be an achievable goal any more, but a gift from God. Underlining that man was no master in his own house because he could not master his own *libido*, Augustine showed that his liberation could only depend on his submitting to coercive institutions designed to compensate for his weakness. Offering an original problematization of human nature by naturalizing the sexual drive, Christian defaultism could thus justify the submission of men.

By tracing a genealogy of sexual desire, this study seeks to demonstrate that freedom does not only require criticizing the idea of repression, but more radically questioning the naturalist model of the drive.

Malgré la solitude qui pèse sur le lecteur de textes qui nous sont éloignés de plus de quinze siècles, son travail n'est pas le fruit d'une réflexion dont il serait seul l'auteur. C'est donc avec un profond sentiment de gratitude que je remercie les personnes suivantes.

Michel Senellart tout d'abord qui, durant ces dernières années, a patiemment suivi l'élaboration de ma réflexion. Sa disponibilité, la précision de ses relectures et ses salutaires conseils m'ont permis de rompre avec ma naïveté initiale.

Le personnel du laboratoire Triangle, et notamment Jean-Claude Zancarini, Renaud Payre et Pascal Allais qui m'ont offert les conditions matérielles adéquates pour travailler dans la sérénité.

Kem, Jean-Marie, Claude, Daniel et Sébastien qui, toujours disponibles, m'ont permis à plusieurs reprises de « matérialiser » ce travail.

Mes relecteurs assidus qui, de la simple coquille à l'expression défailante, auront souligné tout ce qui devait être revu et corrigé : Clément Chillet, Marc Lenormand, Romain Loriol et Juliette Tran. Il va sans dire que je suis le seul auteur de tout ce qui, dans ce travail, s'apparenterait à une erreur ou à un défaut.

Enfin, c'est à Juliette que je dois d'avoir rendu agréable le périlleux exercice de l'écriture : ses objections, constantes mais constructives, et son sens du détail ont été les moteurs de ma réflexion.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	17
<i>Le « perfectionnisme » et le « défaillantisme », deux anthropologies concurrentes dans le christianisme antique</i>	18
<i>Pourquoi aborder le thème de l'activité sexuelle pour questionner ces deux anthropologies ?</i>	21
<i>Les défauts de la lecture ordinaire du traitement chrétien de l'activité sexuelle</i>	25
<i>Le « corps » et le « désir » : état des lieux de la recherche</i>	28
<i>Méthodologie</i>	41
<i>Problèmes d'appréhension de l'objet « christianisme »</i>	49
<i>Enjeux</i>	50
<i>Synthèse</i>	57
PREMIÈRE PARTIE : LE COMBAT SPIRITUEL	59
1. La perfection et la réalisation de la nature humaine	64
1.1. L'union au divin et la réalisation de la nature humaine chez Plotin	64
1.1.1. La structure ontologique du monde	69
1.1.2. La nature de l'homme	72
1.1.3. Les conséquences du séjour de l'âme dans la multiplicité	74
1.1.4. L'origine du mal	78
1.1.5. La purification de l'âme et la fuite du monde	82
1.1.6. La perfection est au-dedans du sujet	85
1.1.7. L'union de l'âme au divin	90
1.2. Plotinisme et christianisme : la lecture augustinienne des « livres platoniciens »	92

2. La structure du combat spirituel	99
2.1. La littérature ascétique chrétienne antique est-elle une littérature « perfectionniste » ?	99
2.2. Le thème des « deux voies »	107
2.3. Qui est l'ennemi du sujet dans le combat spirituel ?	113
2.3.1. Le sujet et les démons : la <i>Vie d'Antoine</i>	114
2.3.2. Le sujet et l'habitude : Moïse l'Éthiopien	121
2.3.3. Le sujet et lui-même : Augustin	123
<i>Le combat spirituel dans les Confessions</i>	124
<i>Le combat spirituel dans la Cité de Dieu</i>	135
3. Le sujet peut-il gagner le combat spirituel ?	145
3.1. La victoire possible : la <i>Vie d'Antoine</i> et l' <i>Histoire lausiaque</i>	148
3.1.1. La victoire d'Antoine	148
3.1.2. La victoire de Moïse l'Éthiopien	151
3.2. La position médiane :	
les tensions de la conception du combat spirituel par Cassien	154
3.3. Un combat perdu d'avance ? Le sujet infirme et la grâce de Dieu	164
4. Bilan	168
 DEUXIÈME PARTIE : LE MOINE CHRÉTIEN EST-IL UN SAGE ?	 171
1. Érémitisme et cénobitisme : ressemblances et différences	174
1.1. La disponibilité de l'homme à Dieu : finalité du monachisme chrétien	174
1.2. Les tracés du monde et la distraction de l'âme	179
1.3. Une voie royale semée d'embûches :	
l'érémitisme comme condition de possibilité de la concentration de l'âme	184
1.4. Les enjeux de la promotion progressive du cénobitisme	189
1.4.1. Quelles institutions pour se rapprocher de Dieu ? La tension entre érémitisme et cénobitisme	190
1.4.2. La vie communautaire, anticipation de la Cité céleste	196
1.5. Bilan	199

2. Monachisme chrétien et ascèse antique	202
2.1. Le sage et le solitaire, figures exemplaires de l'homme accompli	202
2.2. Le cénobitisme et la remise en cause du modèle du sage	207
3. La pureté chrétienne	211
3.1. Le but et la fin du moine :	
être pur pour pouvoir accéder au royaume de Dieu	211
3.2. Que signifie la « pureté du cœur » chrétienne ?	215
3.2.1. Deux modes d'accès imparfaits à Dieu : la crainte et l'espérance, principes de l'action égoïste	215
3.2.2. La charité, mode d'accès adéquat à Dieu	217
3.3. Bilan	219
4. La subjectivité du moine : une subjectivité en transition	222
4.1. La conversion : décision ou processus ?	222
4.2. Entre le monde des hommes et le royaume de Dieu	224
4.3. L'homme ancien et l'homme nouveau	229
5. Les deux faces de la subjectivation monastique : mortification et libération	232
5.1. Existe-t-il un « souci de soi » chrétien ?	232
5.2. La mortification n'épuise pas le sens de la subjectivation monastique :	
les insuffisances du paradigme négatif	240
5.2.1. Les enjeux de l'approche foucaldienne du christianisme antique	240
5.2.2. La lecture foucaldienne de l'obéissance monastique	245
5.2.3. L'insuffisance du paradigme négatif	248
5.3. La libération du moine	250
5.3.1. L'enseignement	251
5.3.2. La lecture des <i>Écritures</i>	253
5.3.3. La prière	255
5.4. La nature de l'obéissance monastique	258
5.4.1. Le discernement : vertu la plus excellente	259
5.4.2. Le défaut de discernement	262
<i>Défaut circonstanciel</i>	263
<i>Défaut structurel</i>	269

5.4.3. L'obéissance, remède à l'absence de discernement	271
6. Bilan	276
TROISIÈME PARTIE : LA PROBLÉMATISATION DÉFAILLANTISTE DU DÉSIR SEXUEL, JUSTIFICATION	
DE LA SOUMISSION DES HOMMES	279
1. La place de l'activité sexuelle dans la problématisation du combat spirituel	283
1.1. L'activité sexuelle, objet de souci récurrent de l' <i>Ancien Testament</i> à Augustin	283
1.2. La transformation progressive de la fonction logique du traitement de l'activité sexuelle	285
1.2.1. L'activité sexuelle chez Clément d'Alexandrie : une dimension parmi d'autres de l'existence humaine	286
1.2.2. Le sujet et le désir sexuel chez Cassien : le combat le plus difficile	297
2. La <i>libido</i> , signe de la faiblesse humaine	306
2.1. La tendance de l'homme au désordre : les enjeux de la lecture de l' <i>Épître aux Romains</i> de Paul	306
2.2. L'intégrité parfaite, critère de compréhension de la condition humaine	310
2.2.1. L'intégrité des premiers hommes	312
2.2.2. L'intégrité à venir	315
2.3. La perte de l'intégrité : les enjeux du péché originel	322
2.3.1. La controverse pélagienne	323
2.3.2. Le péché originel chez Tertullien : les prémisses de la naturalisation de la tendance humaine au désordre	327
2.3.3. Les conséquences du péché originel chez Augustin : l'altérité au cœur de la nature humaine	331
<i>La perte de l'intégrité</i>	334
<i>La libido, cause de la servitude humaine</i>	339
<i>La libido : d'un simple signe de la défaillance humaine à un modèle de compréhension de la nature de l'homme</i>	345
2.3.4. La honte et l'inquiétude, nouveaux modèles du rapport à soi	349

3. Les institutions, moyens de compenser l'infirmité des hommes :	
le retour du sujet dans le monde	356
3.1. La virginité : accomplissement de la nature humaine ?	357
3.2. Le traitement chrétien antique de la question du mariage	362
3.2.1. Les enjeux de la lecture de la <i>Première épître aux Corinthiens</i>	364
3.2.2. Le mariage chez Tertullien : entre bien de deuxième ordre et mal	365
3.2.3. Le perfectionnisme et la défense du mariage :	
une union contre nature ? Le cas de Clément d'Alexandrie	374
3.2.4. Le mariage chez Augustin : un remède à la faiblesse de l'homme	378
<i>Le perfectionnisme et la condamnation du mariage</i>	378
<i>Le mariage comme remède à l'infirmité du sujet</i>	380
CONCLUSION	391
INDEX	399
Auteurs	400
Notions	405
BIBLIOGRAPHIE	409
Sources primaires	410
Sources païennes	410
Sources chrétiennes	411
Sources secondaires	415

INTRODUCTION

Le « perfectionnisme » et le « défaillement », deux anthropologies concurrentes dans le christianisme antique

Dans la seconde moitié du III^e siècle, Méthode d'Olympe fait dire à Thècle¹, fidèle servante du Christ et de l'apôtre Paul :

« Il nous appartient de donner préférence et préséance aux biens supérieurs sur les biens terrestres puisque la raison que nous avons reçue est libre de toute autorité et déterminations extérieures, échappant à toute contrainte qui l'empêcherait d'être son propre maître en choisissant ce qui lui plaît ; elle n'est esclave ni des destins ni des hasards ; en sorte qu'il soit toujours non pas seulement un humain, mais un bienheureux et un juste, celui qui met à profit l'exemple humain du Christ, en se calquant sur lui et en l'imitant dans sa propre vie. »²

Vers 413-415, Augustin (354-430) écrit dans la *Cité de Dieu* :

« Ce que les Grecs appellent *ἀπάθεια* (en latin *insensibilitas*, si on pouvait le dire), à condition de le considérer dans l'âme et non dans le corps, comme une vie libre de tout sentiment opposé à la raison et troublant l'esprit, c'est une chose bonne assurément et très souhaitable, mais qui n'est pas de cette vie. Car c'est la voix non pas d'hommes quelconques mais des plus éminents en piété, en justice et en sainteté qui dit : «*Si nous prétendons que nous sommes sans péché, nous nous*

1 L'éminence de la figure de Thècle est établie par les *Actes de Paul et de Thècle* (trad. W. Rordorf, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, t. I, Paris, Gallimard, Pléiade, 1997). Envoutée par les paroles de Paul qu'elle entendit prêcher du haut de sa fenêtre, elle décida de rompre avec le monde pour suivre les prescriptions du Christ. Sur cette figure, voir notamment P. Brown, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. P.-E. Dauzat et C. Jacob, Paris, Gallimard, 1995, p. 202-205.

2 Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, trad. V.-H. Debidour, notes H. Musurillo, Paris, Éditions du Cerf, Collections des Sources chrétiennes, n° 95, 1963. Traduction légèrement modifiée. Nous abrégons dorénavant la « Collection des Sources chrétiennes » par les lettres SC, suivies du numéro de l'ouvrage dans la collection.

*séduisons nous-même et la vérité n'est pas en nous*³. Une telle *ἀπάθεια* n'existera donc qu'au moment où l'homme sera affranchi de tout péché. »⁴

La distance entre ces deux textes est considérable. Le premier accorde au sujet humain la capacité d'être maître de lui-même. Le second nie radicalement cette capacité. Si le premier s'ancre dans la tradition philosophique païenne⁵, le second s'en éloigne clairement. En moins de deux siècles, l'anthropologie⁶ chrétienne héritière de la philosophie païenne se trouve profondément remise en cause du sein même du christianisme. Nous sommes donc, dans l'histoire antique du christianisme, face à deux conceptions distinctes des capacités du sujet humain. Ces deux conceptions se fondent pourtant sur une ontologie et sur une exigence morale communes. Dans le christianisme antique, le travail éthique que doit réaliser le sujet chrétien sur lui-même afin de constituer sa subjectivité est indexé dans son ensemble sur l'exigence de détruire tout ce qui, en lui, est de l'ordre de l'égoïsme⁷. Toutes les entités qu'il doit combattre, qu'on les nomme « pensée », « esprit » ou « démon » selon les auteurs, ont en commun de représenter une tendance égoïste. Aussi n'est-ce pas la subjectivité en elle-même qui constitue un danger dans le cadre du combat spirituel mené par le sujet chrétien, mais la particularité. Il y a particularité lorsque le sujet fait de lui-même le principe qui donne

3 *I Jn*, 1, 8. Nous citons la *Bible* de deux manières. Quand les citations sont faites par les auteurs que nous analysons eux-mêmes, nous citons la traduction donnée dans l'édition à laquelle nous nous référons. Quand nous citons directement le texte biblique, nous nous reportons à la traduction suivante : *La Bible de Jérusalem*, trad. École biblique de Jérusalem, Paris, Éditions du Cerf, 1998.

4 Augustin, *Cité de Dieu*, introduction et notes G. Bardy, trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, Bibliothèque augustinienne 35, 1959, XIV, IX, 4. Sauf mention contraire, tous les textes d'Augustin que nous citons sont extraits de leur édition dans la collection de la « Bibliothèque augustinienne », abrégée dorénavant BA, suivi du numéro de l'ouvrage dans la collection.

5 Dans *Les Sources du Moi. La formation de l'identité moderne* (trad. C. Melançon, Paris, Éditions du Seuil, 1998, ch. 6 : « La maîtrise de soi platonicienne »), C. Taylor met clairement en évidence que les courants philosophiques païens partagent, malgré un ensemble de différences, l'exigence morale de maîtrise de soi.

6 Nous désignons par ce terme, ici et dans les pages qui suivront, la façon dont est configurée la nature humaine et, plus particulièrement, la façon dont les capacités de l'homme sont pensées.

7 Voir notamment Cassien (~360-435), *Institutions cénobitiques*, trad. J.-C. Guy, Paris, Éditions du Cerf, SC 109, 2011, IV, 8 : « Le souci et l'objet principal de [l'enseignement du maître] qui rendra le jeune moine capable de s'élever ensuite jusqu'aux plus hauts sommets de la perfection, sera de lui apprendre d'abord à mortifier ses volontés. L'exerçant en cela avec application et diligence, il veillera à toujours lui commander exprès ce qu'il aura remarqué être contraire à son tempérament. Instruits par de nombreuses expériences, leur tradition est qu'un moine – et surtout les plus jeunes – ne pourra même pas mettre un frein à la volupté de sa concupiscence si auparavant il n'a pas appris par l'obéissance à mortifier ses volontés ».

sens au monde. Pour tous les auteurs chrétiens antiques il y a la destruction de l'ordre même de la Création où seul Dieu est à la fois la raison d'être du monde et ce qui lui donne sens. Vouloir égoïstement, c'est donc vouloir contre Dieu. Par conséquent le premier péché, celui qui fonde logiquement tous les autres, est l'orgueil⁸. L'action juste est donc l'action qui prend pour principe non la volonté particulière du sujet, mais la volonté divine. Ces thèses ontologique – Dieu est la raison d'être et d'intelligibilité de la Création – et morale – l'homme agit correctement quand il fait la volonté de Dieu – font l'objet d'un consensus dans le christianisme antique. Deux tendances se distinguent cependant du point de vue de l'anthropologie. Pour l'une, héritée de la tradition philosophique antique, le sujet peut, de droit, faire la volonté de Dieu. Autrement dit, il peut se maîtriser lui-même. Rien ne l'empêche, en droit, d'être parfait. Une autre tendance pense au contraire le sujet humain à partir de l'idée d'une défaillance essentielle : elle nie alors sa capacité de se rendre parfait par ses propres forces et souligne que seule l'action gracieuse de Dieu peut remédier à sa finitude. Nous qualifierons dorénavant la première position de « perfectionniste »⁹ et nous nommerons la seconde, en utilisant un néologisme, « défaillantisme »¹⁰. Notre but n'est pas d'associer systématiquement tel ou tel auteur à l'une de ces catégories, mais de rendre compte de la façon dont celles-ci ont été élaborées dans le christianisme des premiers siècles. Autrement dit, on ne trouvera pas, dans les pages qui suivent, une histoire du perfectionnisme ou une histoire du défaillantisme, mais une généalogie de la problématisation chrétienne antique de la nature humaine. Il s'agira donc, pour ce faire, de reconstituer les lignes de force qui séparent ces deux traditions. L'hypothèse principale que nous forgerons est que le défaillantisme, en soulignant, à partir d'une

8 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, III, 2 : « La source et la tête de tous les vices est l'orgueil ».

9 Nous empruntons ce terme à R. Markus. Voir *Au risque du christianisme. L'émergence du modèle chrétien (IVe-VIe siècles)*, trad. D. Kempf, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2012, p. 105-131 : « “Vous serez parfaits” ».

10 Nous utilisons un néologisme dans la mesure où, d'une part, nous avons besoin d'un terme qui puisse clairement se différencier du terme « perfectionnisme », et, d'autre part, nous souhaitons synthétiser une tradition de pensée qui, jusqu'alors, n'a été qu'effleurée. Nous ne voulons pas dire par là que personne n'a jamais vu que le christianisme antique était traversé par des tensions relatives au mode de compréhension de la nature humaine. Mais les études qui ont pu s'atteler à la tâche de mettre ceci en évidence ont clairement circonscrit la tradition perfectionniste – en la mettant notamment en rapport avec la philosophie païenne traditionnelle – sans cependant tracer précisément les contours du défaillantisme. Notre objectif sera donc de clairement circonscrire ce mode de penser et d'en évaluer les conséquences et les enjeux.

compréhension originale de la notion de « désir », l'infirmité irréductible du sujet, a permis de justifier sa soumission à un ensemble d'institutions ayant pour but de compenser la faiblesse humaine. Nous chercherons donc à répondre à la question suivante : en quoi le défaillement constitue-t-il le socle sur lequel repose l'idée, qui nous hante encore aujourd'hui, selon laquelle la liberté du sujet s'achète au prix de sa soumission à des institutions coercitives ?

Pourquoi aborder le thème de l'activité sexuelle pour questionner ces deux anthropologies ?

Il pourrait paraître artificiel, au premier abord, de traiter cette question à partir du thème de l'activité sexuelle. Mais, historiquement, c'est la problématisation de ce thème qui va conduire à une claire élaboration du défaillement. Pour tous les auteurs chrétiens de l'Antiquité, l'activité sexuelle présente un ensemble de dangers. Cela n'a pas lieu de nous étonner : depuis longtemps déjà, bien avant le développement du christianisme, la sexualité a été pensée comme une activité pouvant menacer l'individu ou la communauté¹¹. Chez les médecins et les philosophes antiques, chez ceux en somme qui ont pour fonction de s'occuper de la santé des hommes, l'acte sexuel présente, dans certaines conditions, un ensemble de caractéristiques dangereuses dont il faut se méfier. De ce point de vue, les auteurs chrétiens antiques n'inventent rien quand ils exhortent les fidèles à se méfier des effets présumés de l'activité sexuelle. De la sorte, il n'est pas étonnant que ce qu'on peut nommer, grossièrement pour le moment, les morales sexuelles païenne et chrétienne de l'Antiquité se ressemblent à bien des égards¹². Par conséquent, pourquoi est-il utile d'interroger la manière spécifiquement chrétienne de concevoir et problématiser l'activité sexuelle dans l'Antiquité ?

11 Foucault, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 155 ; A. Rousselle, *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle (IIe-IV siècles de l'ère chrétienne)*, Paris, PUF, 1983, ch. I : « Le corps maîtrisé : l'homme ».

12 Sur l'idée selon laquelle il existe, au niveau des interdits, une continuité entre l'éthique sexuelle païenne et l'éthique sexuelle chrétienne, voir P. Veyne, « La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain », dans *La Société romaine*, Paris, Seuil, 1991, p. 91 notamment ; Foucault, « Sexualité et pouvoir », *DE II*, 233, p. 559-560. Nous citons le recueil des *Dits et écrits* de Foucault à partir de sa réédition en deux volumes dans la collection « Quarto » de Gallimard : *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, 2001 et *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001. Pour rendre possible la correspondance avec la première édition en quatre volumes, nous indiquons en outre le numéro du texte, similaire dans les deux éditions. « *DE II*, 233 » signifie ainsi : texte n°233 dans le deuxième volume de l'édition Quarto des *Dits et écrits*.

Il semble qu'il soit impossible d'envisager la naissance du défaiillantisme sans aborder la question de l'activité sexuelle puisque c'est son traitement qui a été l'occasion de l'élaboration la plus claire de l'idée selon laquelle l'homme se caractérise par une infirmité irréductible. De ce point de vue, c'est la conceptualisation de la notion de « désir sexuel » qui constitue le lieu de la distinction du perfectionnisme et du défaiillantisme. L'anthropologie défaiillantiste se fonde sur une compréhension spécifique de la nature sexuelle du sujet humain. De l'extérieur tout d'abord, le traitement accordé à l'activité sexuelle par le perfectionnisme et par le défaiillantisme diffère. Si le perfectionnisme chrétien aborde le thème de l'activité sexuelle de la même façon qu'il fut abordé dans le paganisme, à savoir comme une dimension parmi d'autres de l'existence humaine¹³, le défaiillantisme lui assigne, au contraire, un statut logique spécifique. En insérant dans le sujet un désir sexuel dont il ne peut se rendre maître, Augustin va faire de la *libido* la manifestation la plus éclatante de l'infirmité naturelle de l'homme¹⁴. C'est donc en envisageant la problématisation de l'activité sexuelle que l'on peut lire le plus clairement la distinction entre le perfectionnisme et le défaiillantisme. Mais ce n'est pas assez de dire que le défaiillantisme *pense* l'homme à partir d'une thématique originale du désir sexuel. De même est-il insuffisant, si l'on veut mesurer la radicale nouveauté de l'anthropologie défaiillantiste, de dire que le christianisme s'est caractérisé par un mépris du corps et par l'exigence de mortification du sujet¹⁵. Si la conception de l'homme produite dans cette anthropologie est effectivement « nouvelle », il est bien des manières de comprendre cette nouveauté. On peut croire qu'elle consiste dans la mise en place de nouveaux interdits. Mais, comme nous le soulignons, bon nombre de travaux universitaires ont montré l'inexactitude de cette idée. On peut, à la manière de Foucault, soutenir que, sous les ressemblances entre les codes païens et chrétiens, change ce qui est requis de l'individu en terme de constitution de sa

13 Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue* (II), trad. C. Montdésert, Paris, Éditions du Cerf, SC 108, 1991, II, X, 90, 1-2.

14 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV.

15 Comme on tend en général à le faire en réduisant l'ensemble du travail ascétique demandé au sujet qui veut s'unir à Dieu sous la forme de la destruction. Sur ce point, voir notamment E. R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse. Aspects de l'expérience religieuse de Marc Aurèle à Constantin*, trad. H. D. Saffrey, Claix, La pensée sauvage, 1979, ch. I : « L'homme et le monde matériel » ; Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, Paris, EHESS/Seuil/Gallimard, 2012, leçons du 19 et du 26 mars 1980. Les analyses de l'un et de l'autre sont, nous le verrons en détail, teintées d'un fort soupçon relatif aux effets de subjectivation des techniques de soi chrétiennes.

subjectivité¹⁶. Notre angle d'approche est différent. Notre objectif est de reconstituer les deux types d'anthropologie qui ont permis aux auteurs chrétiens antiques de justifier leurs conceptions morales. Or, c'est en envisageant à nouveaux frais la question du désir sexuel que s'est structuré le défaillantisme.

Le choix du thème de l'activité sexuelle pour envisager les modalités chrétiennes antiques de compréhension de la nature humaine n'est donc pas arbitraire. Il épouse le mouvement de la réflexion morale auquel on assiste dans les premiers siècles du christianisme, notamment entre Clément d'Alexandrie (~150-220) et Augustin qui constitueront les bornes chronologiques de notre étude. C'est dans cette période que s'élabore progressivement la distinction entre le perfectionnisme et le défaillantisme. Si ces deux catégories ne correspondent pas exactement à deux périodes historiques, on s'aperçoit cependant que le défaillantisme est une idée tardive puisqu'elle naît vers la fin du IV^e siècle. Comme on le verra en détail, Cassien constitue, de ce point de vue, une figure de transition dans la mesure où se chevauchent chez lui deux anthropologies distinctes, l'une qui accorde à l'homme la capacité de se rendre parfait par ses propres forces, l'autre qui la lui refuse¹⁷. Jusqu'à lui, les auteurs chrétiens, fortement influencés par la tradition philosophique antique, sont principalement « perfectionnistes »¹⁸. Après lui, c'est la position défaillantiste qui devient dominante, l'œuvre d'Augustin en constituant l'élaboration la plus claire¹⁹. Cela étant, au Ve siècle et après, le perfectionnisme chrétien ne cesse pas d'exister. L'histoire du christianisme depuis l'Antiquité pourrait en effet se lire comme une querelle entre les deux tendances que

16 Voir par exemple la comparaison entre les directions de conscience païenne et chrétienne dans *Du Gouvernement des vivants* (*op. cit.*, leçon du 19 mars 1980) : que cette technique soit commune aux païens et aux chrétiens antiques n'empêche pas qu'ils se distinguent radicalement eu égard à la finalité qui lui est conférée.

17 De la même façon, l'œuvre de Tertullien (~160-225), tout en soulignant fortement la capacité du sujet à se rendre parfait par ses propres forces, contient cependant certaines intuitions qui seront reprises dans l'élaboration de la position défaillantiste.

18 On peut ainsi ranger les auteurs suivants dans cette catégorie : Clément d'Alexandrie, Origène (~185-255), Athanase d'Alexandrie (~298-373), Grégoire de Nazianze (329-390), Grégoire de Nysse (~335-394). Nous demandons ici au lecteur qu'il nous accorde pour l'instant ce rangement schématique que nous précisons plus loin.

19 Bien que, comme nous le verrons, Augustin n'ait pas été, du début à la fin de son parcours intellectuel, un « défaillantiste ». Bon nombre de passages de ses écrits de jeunesse peuvent en effet être rangés dans la catégorie « perfectionnisme ». C'est principalement à partir de 411 durant la controverse avec les Pélagiens, dont nous mettrons plus loin en évidence les enjeux, que se construit son défaillantisme.

nous évoquons²⁰. Si la distinction entre perfectionnisme et défaillantisme s'élabore entre Clément d'Alexandrie et Augustin, on assiste aussi, entre ces deux bornes chronologiques, à une modification du traitement logique réservé à la question de l'activité sexuelle. Elle devient, entre le IIIe et le Ve siècle, le thème principal des réflexions morales et anthropologiques chrétiennes. Si ce thème est présent chez tous les auteurs chrétiens antiques, il n'est pas le seul. Le rapport à la nourriture, à la boisson ou au sommeil par exemple constituent des thèmes importants de leur réflexion. Mais, chez les perfectionnistes, l'activité sexuelle est loin de constituer un thème central de réflexion. Au contraire, elle est, dans le défaillantisme, le nœud problématique des réflexions morales et anthropologiques. Cette question est donc essentielle pour comprendre les différences entre les anthropologies perfectionniste et défaillantiste chrétiennes.

Notre problème sera de montrer en quoi la réflexion sur l'activité sexuelle menée par les auteurs chrétiens entre le IIIe et le Ve siècle est progressivement amenée à constituer le lieu de l'élaboration d'une anthropologie originale soulignant la finitude irréductible de l'homme et justifiant sa soumission à des institutions ayant pour fonction de compenser, sinon d'effacer, cette infirmité. La mise en évidence du traitement de l'activité sexuelle dans le christianisme antique ne constitue donc pas l'horizon premier de ce travail²¹. S'il en constitue cependant l'objet d'étude privilégié, c'est, en un sens, par accident. En effet, notre motivation première est de rendre compte de la construction de l'anthropologie défaillantiste dans le christianisme antique. Or, il apparaît qu'on ne peut comprendre ce processus sans envisager le traitement de l'activité sexuelle sur lequel s'est historiquement fondée cette anthropologie originale. En d'autres termes, cette étude

20 Comme le suggère Foucault dans *Sécurité, territoire, population* (Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 208-219) en énumérant un ensemble de « contre-conduites » qui, dès l'Antiquité, se sont opposées au pastoralat chrétien qui constitue une forme de gouvernement typique de la tradition défaillantiste. En effet, soulignant la finitude irréductible de l'homme, cette tradition subordonne sa libération à sa soumission à des institutions ayant pour fonction de compenser cette finitude. On peut donc affirmer que le pastoralat chrétien se fonde sur une anthropologie défaillantiste dans la mesure où il « a donné lieu à tout un art de conduire, de diriger, de mener, de guider, de tenir en main, de manipuler les hommes, un art de les suivre et de les pousser pas à pas, un art qui a cette fonction de prendre en charge les hommes collectivement et individuellement tout au long de leur vie et à chaque pas de leur existence » (*ibid.*, p. 168).

21 À la différence du livre récent de K. Harper notamment : *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.

peut être lue comme une généalogie de la notion de « désir sexuel » telle qu'elle a été conçue dans le christianisme du III^e au V^e siècle. Son objectif premier est de rendre compte de la dette que nos manières de penser contemporaines ont à l'égard de la compréhension du sujet humain fondée sur la conception défaillantiste du « désir ». Nous évaluerons cette dette de deux points de vue. Nous montrerons tout d'abord en quoi le défaillantisme chrétien est une origine possible de l'idée selon laquelle la liberté requiert la soumission du sujet à des institutions coercitives et, ensuite, en quoi l'inquiétude de l'homme occidental vis-à-vis de sa sexualité se fonde sur la compréhension du désir sexuel conçu comme « poussée irrésistible » élaborée dans le défaillantisme chrétien. Autrement dit, nous montrerons en quoi l'idée de « répression » est justifiée par une conception du désir comme pulsion naturelle irréductible qu'il s'agit de canaliser.

Les défauts de la lecture ordinaire du traitement chrétien de l'activité sexuelle

On a bien souvent tendance à n'envisager le traitement chrétien de l'activité sexuelle qu'à partir d'un prisme négatif, plus ou moins clairement identifié, selon lequel le christianisme, dans son essence, consisterait dans une condamnation du corps et de tout ce qui y a trait de près ou de loin, par exemple la chair ou l'activité sexuelle²². La radicalité de cette condamnation est d'autant plus forte qu'on l'oppose généralement à la tolérance sexuelle, plus postulée que démontrée, des Grecs et des Romains païens. Tout se passe comme si, avant la période chrétienne, on avait vécu un âge d'or de la sexualité caractérisé par une douce licence et une liberté inégalée depuis. Bien que de nombreux travaux aient tenté de mettre un terme à cette fausse idée, l'interprétation du christianisme comme grand inquisiteur de la sexualité demeure. C'est d'abord contre cette interprétation, fautive, mais très largement partagée, que s'est dessiné notre travail. Si cette compréhension est fautive, c'est d'abord dans la mesure où elle se fonde sur des

22 Tendance, très largement répandue dans l'opinion commune, que l'on retrouve par exemple chez M. Onfray qui oppose, de façon plus ou moins nuancée, le christianisme mortifère à l'hédonisme libérateur. Voir notamment *Théorie du corps amoureux. Pour une érotique solaire*, Paris, Grasset, 2000, p. 66-67. Notons d'emblée que notre étude n'a pas vocation à discuter ce type de travail qui constitue une position naïve – au sens de « mal informée » – dont le dépassement doit permettre d'engager le débat. La réflexion d'Onfray est ainsi le simple signe d'une « tendance » sociale dont il s'agit d'éclaircir les présupposés.

présupposés qui ne sont pas interrogés. En affirmant par exemple que le christianisme s'évertue à condamner la « chair », on entend alors par ce terme l'équivalent de « corps »²³ et on fait comme si les deux désignaient de la même manière ce qui, dans le composé qu'est l'être humain, est de l'ordre de la matière par opposition²⁴ à l'âme ou à l'esprit²⁵. Ainsi, condamnant le corps ou la chair, le christianisme condamnerait-il par la même occasion la sexualité, traditionnellement assimilée au « péché de chair »²⁶. Disons-le tout de suite, cette façon de penser et de régler de façon lapidaire le compte de l'apport chrétien à la question de la sexualité est caricaturale et, par conséquent, inexacte. Il s'agira donc pour nous de reconstruire l'armature conceptuelle qui permet, dans le christianisme antique, de penser l'activité sexuelle, de la qualifier moralement et d'en comprendre les enjeux. Ce travail de clarification conceptuelle s'avère ainsi d'autant plus nécessaire que les notions importantes à travers lesquelles fut, à cette époque,

23 Deux notions qui, dans la littérature chrétienne latine, sont clairement distinguées. Le terme « chair » est la traduction du latin « *caro* » ; le terme « corps » celle de « *corpus* ». Un des enjeux majeurs de ce travail sera de mettre en évidence ce à quoi se réfèrent ces notions, en quoi elles se distinguent et quelles sont leurs modalités d'articulation.

24 On peut faire remonter la thématique précise de l'opposition entre l'âme et le corps, qui est une modalité spécifique de l'opposition plus générale entre le spirituel et le matériel, à Platon. En effet, même si cette distinction lui est antérieure, puisqu'on la retrouve chez le présocratique Anaxagore par exemple, c'est par lui qu'elle est pensée le plus clairement et que l'ensemble de ses conséquences sont dégagées. Dans le *Phédon* (trad. M. Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991, 63e-67e), Platon, voulant énoncer ce en quoi consiste la vocation du philosophe, distingue le monde spirituel, lieu de l'unité et de la pureté, et le monde matériel, lieu de la multiplicité et de la dispersion. Les catégories métaphysiques – Bien, Beau et Vrai – qui rendent possible et intelligible le monde tel que nous le vivons et le connaissons, sont situées dans le monde spirituel. Si bien que c'est vers ce monde que doit se polariser l'effort du philosophe. Celui-ci doit donc se désengager le plus possible de ce qui est corporel, c'est-à-dire de son propre corps et des corps mondains. Ainsi comprend-on que philosopher signifie « apprendre à mourir », c'est-à-dire apprendre à se détacher de la multiplicité. On sait les reproches, à la fois épistémologiques et éthiques, qui seront adressés à cette théorie : d'Aristote, qui contestera le bien-fondé de l'idée de « monde spirituel » (*Métaphysique*, A, 6, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 2000), à Nietzsche, qui mettra en évidence les conséquences morales, selon lui désastreuses, de cette dévalorisation du matériel au profit du spirituel (*Le Crépuscule des idoles*, trad. É. Blondel et P. Wotling, Paris, Flammarion, 2005, « Le problème de Socrate »). Les auteurs chrétiens, qui utiliseront tous cette distinction fondamentale tout en la réaménageant à l'occasion, sont à cet égard redevables de Platon et du néoplatonicien Plotin qui la précisa en son temps. Notre travail ne porte ni sur cette distinction en tant que telle ni sur la filiation qui lie les Pères de l'Église à Platon. Malgré cela, nous chercherons, dans la première partie de ce travail, à établir les liens entre Plotin et le christianisme primitif afin, d'une part, de dégager des airs de famille et, d'autre part, de mettre clairement en évidence la distance qui existe entre le perfectionnisme païen et chrétien et le défaillantiste.

25 Le terme « âme » est la traduction du latin « *anima* » ; le terme « esprit » celle de « *spiritus* ». De même que pour les notions de « chair » et de « corps », un des enjeux de notre travail sera de rendre compte, dans le contexte du christianisme antique, des modalités précises d'utilisation des notions d'« âme » et d'« esprit », des modalités selon lesquelles elles sont distinguées des notions de « chair » et de « corps » et des modalités selon lesquelles elles leur sont articulées.

26 J.-D. Vincent, *La Chair et le diable*, Paris, Odile Jacob, 1996 ; G. Bechtel, *La Chair, le diable et le confesseur*, Paris, Plon, 1994.

pensée l'activité sexuelle sont d'un maniement délicat. La notion de « chair », par exemple, peut recevoir deux sens qu'il faut soigneusement distinguer pour éviter tout contresens. La chair peut être entendue comme une substance, créée par Dieu et constitutive de la nature humaine. Mais elle peut aussi désigner une façon d'être, celle de celui qui, par exemple, a des « pensées charnelles »²⁷. Si la première acception est moralement neutre, puisqu'elle est une substance qui, en tant que telle, ne reçoit pas immédiatement de qualification morale ; la seconde acception est, au contraire, une modalité de détermination axiologique, en l'occurrence le pôle négatif de l'armature conceptuelle de la morale chrétienne. Le problème vient du fait que le glissement est facile qui fait passer de la première acception à la seconde et qui conduit à associer la condamnation de la chair à la condamnation non d'une façon d'être, mais d'une substance. Il apparaît ainsi nécessaire de clarifier les modalités d'utilisation de ces notions et, plus particulièrement, des notions de « chair » et de « corps » souvent mal comprises. Ce travail de recherche reçoit donc une première motivation négative. Nous nous proposons d'y contester, au moyen d'analyses précises de textes issus de la littérature chrétienne antique, l'idée selon laquelle le christianisme se caractériserait par une condamnation radicale de la chair. Nous cherchons ainsi à saisir la complexité de la problématisation chrétienne antique de l'activité sexuelle et de la nature humaine. Cette motivation négative s'articule à une motivation positive : mettre en évidence la spécificité de la problématisation chrétienne défaillantiste du désir sexuel afin de clarifier en quoi elle fut l'occasion de l'élaboration d'une forme de subjectivité originale. Deux notions retiendrons donc tout particulièrement notre attention : celle de « corps », puisque le défaillantisme entreprend de penser le rapport du sujet à son propre corps sur un mode original, et celle de « désir » puisque c'est son élaboration qui occasionne l'édification du défaillantisme.

27 Cassien se « bat » ainsi avec ces deux sens de la notion de « chair » dans la quatrième de ses *Conférences* : « De la concupiscence de la chair et de l'esprit ». Les 24 « conférences » de Cassien ont été éditées en trois volumes aux Éditions du Cerf. L'introduction, les notes et la traduction de chacun des volumes sont l'œuvre de E. Pichery. Le premier volume (*Conférences (I)*, Paris, Éditions du Cerf, SC 42 bis, 2008) contient les conférences I à VII, le second (*Conférences (II)*, Paris, Éditions du Cerf, SC 54 bis, 2009) les conférences VIII à XVII et le troisième (*Conférences (III)*, Paris, Éditions du Cerf, SC 64, 1959) les conférences XVIII à XXIV. À partir de maintenant, nous ne préciserons plus le numéro du volume, mais seulement le numéro de la conférence.

Le « corps » et le « désir » : état des lieux de la recherche

Dans les sciences humaines en général et dans la philosophie en particulier, le thème du corps est devenu, depuis plusieurs années maintenant, un thème de recherche important²⁸. Aussi diverses que soient les questions qui ont été posées à son propos ou les angles de vue qui ont été adoptés afin de le problématiser, une idée est récurrente : il est impossible de comprendre les phénomènes individuels ou collectifs, présents et passés, sans envisager la question du corps, le sens de ce terme, ce qui le distingue des notions d'« âme » ou d'« esprit », ou les modalités selon lesquelles il est lié avec elles. Les réflexions de Marcel Mauss constituent, à cet égard, une étape importante²⁹. Non pas qu'il soit le premier intellectuel à avoir discuté la notion de « corps », loin s'en faut, mais il l'a envisagée pour elle-même et non à partir d'un questionnement préalable sur l'âme. On retrouve dès Platon des réflexions relatives au corps, à ce qu'il y a de matériel dans la nature humaine et à la manière dont le corps peut être distingué de l'âme et du domaine spirituel. Mais le traitement platonicien du corps est indirect. En effet, si Platon est amené à thématiser cette notion, c'est dans la mesure où il se confronte d'abord à la notion d'« âme » et à la relation que celle-ci entretient avec le corps. En outre, le problème ontologique des modalités de cette relation est secondaire par rapport au problème moral de la bonne vie. Dans le *Phédon*, Platon pose ainsi deux problèmes. Il cherche, d'une part, à déterminer la façon dont le sujet peut, au mieux, c'est-à-dire selon

28 Pour se faire une idée globale des enjeux relatifs aux questionnements contemporains qui prennent le corps pour objet, on se reportera à C. Detrez, *La Construction sociale du corps*, Paris, Éditions du Seuil, 2002 ; J.-M. Berthelot, « Corps et société, problèmes méthodologiques posés par une approche sociologique du corps », *Cahiers internationaux de sociologie*, LXXIV, 1983 ; G. Boëtsch et D. Chevé (dir.), *Le Corps dans tous ses états. Regards anthropologiques*, Paris, Éditions du CNRS, 2000 ; L. Boltanski, « Les usages sociaux du corps », *Annales ESC*, vol. 26, 1, 1971 ; P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 2003 [1997] ; J. Butler, *Trouble dans le genre. Le Féminisme et la subversion de l'identité*, trad. C. Kraus, Paris, Éditions La Découverte, 2006 [2005] ; A. Corbin, J.-J. Courtine, G. Vigarello (dir.), *Histoire du corps*, 3 vol., Paris, Éditions du Seuil, 2006 ; M. Douglas, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, trad. A. Guérin, Paris, Maspero, 1981 ; N. Elias, *La Civilisation des mœurs*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973 ; E. Goffman, *La Mise en scène de la vie quotidienne*, trad. A. Accardo, Paris, Éditions de Minuit, 1973 ; N. Laneyrie-Dagen, *L'Invention du corps. La représentation de l'homme du Moyen Âge à la fin du XXe siècle*, Paris, Flammarion, 1997 ; M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947 ; M. Marzano, *La Philosophie du corps*, Paris, PUF, 2013 ; I. Queval, *Le Corps aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2008.

29 On consultera notamment l'article fondateur de Mauss : « Les techniques du corps », dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950. Sur ce point, voir D. Le Breton, « Mauss et la naissance de la sociologie du corps », *Revue du MAUSS*, n°36, 2010.

sa nature propre, mener son existence³⁰. Cette question le conduit, d'autre part, à se demander comment sont liés, en l'homme, l'âme et le corps³¹. Structurellement, la seconde question est subordonnée à la première. Elle n'a de sens et de raison d'être que par elle. La question du corps n'est donc abordée qu'indirectement comme moyen pour parvenir à une définition claire de l'âme et de ce qu'elle doit accomplir pour bien vivre. Chez Mauss au contraire, le questionnement sur le corps n'est pas subordonné à un questionnement sur l'âme. Son principal objectif est de comprendre les modalités de socialisation de l'individu³². Pour cela, il faut impérativement, selon lui, questionner la façon dont le corps est institué, configuré, habitué dans le cadre de la vie sociale du sujet. Mauss inaugure cette problématique capitale de la constitution sociale du corps qui sera prolongée par Bourdieu notamment. Dans les *Méditations pascaliennes*, celui-ci souligne que le corps ne doit pas être considéré comme un simple poids mort porté ou supporté par l'âme³³, mais comme un instrument ayant incorporé, par sa socialisation, des capacités spécifiques permettant au sujet de s'insérer dans un milieu social. L'utilisation de la notion d'« habitus » développée plus tôt dans son œuvre³⁴ permet ainsi à Bourdieu de décrire précisément le rôle du corps dans le processus de socialisation du sujet³⁵. Nous aborderons la question du traitement du corps dans le christianisme antique à partir de ces réflexions. La majeure partie de notre corpus est constituée de textes prescriptifs qu'il est impossible d'aborder comme s'ils proposaient un exposé dogmatique relatif à la notion de « corps ». Dans ces écrits, nous sommes en présence de corps immédiatement socialisés. Aussi nous faut-il, afin de dégager par induction la problématisation de la nature humaine sur laquelle se fondent ces écrits,

30 Platon, *Phédon*, 63e-68b.

31 *Ibid.*, 78c-84e.

32 Mauss, « Les techniques du corps », art. cit., ch. I : « Notion de technique du corps ».

33 Ce à quoi conduit la conception platonicienne : « Vingt siècles d'un platonisme diffus et de lectures christianisées du *Phédon* inclinent à voir le corps non comme un instrument, mais comme un empêchement de la connaissance et à ignorer la spécificité de la connaissance pratique, traitée soit comme un simple obstacle à la connaissance, soit comme une science commençante » (« La connaissance par corps », dans *Méditations pascaliennes*, *op. cit.*, p. 199).

34 Bourdieu, *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, ch. 3 : « Structures, habitudes, pratiques ». On se reportera en outre aux remarques de J. Bouveresse dans « Règles, dispositions et habitudes », *Critique*, 579-580, « Pierre Bourdieu », août-septembre 1995.

35 Bourdieu, « La connaissance par corps », art. cit., p. 201 : « Le sens pratique est ce qui permet d'agir comme il faut (*ôs dei*, disait Aristote) sans poser ni exécuter un "il faut" (kantien), une règle de conduite. Manières d'être résultant d'une modification durable du corps opérée par l'éducation, les dispositions qu'il actualise restent inaperçues aussi longtemps qu'elles ne passent pas à l'acte, et même alors, du fait de l'évidence de leur nécessité et de leur adaptation immédiate à la situation ».

disposer d'outils permettant de décrire précisément les modalités du processus de constitution sociale du corps. Notre travail s'inscrit dans cette tradition de la sociologie du corps sans être, à proprement parler, un travail de sociologue. Mais il se fonde sur l'idée que la prise en compte de la socialisation du corps est essentielle pour comprendre à la fois les phénomènes sociaux et culturels et les structures anthropologiques qui les fondent. En soulignant le rôle qu'a joué le traitement de l'activité sexuelle dans la mise en place de l'anthropologie défaillantiste, nous cherchons à décrire la façon dont la nature de l'homme a été problématisée à partir de la notion de « désir ». Or, la complexité du défaillantisme chrétien tient au fait qu'il a pensé le rapport du désir au corps de manière extrêmement nuancée. Et l'on passe à côté de cette complexité quand on affirme que le christianisme s'évertue à condamner le corps. En tant que substance, c'est-à-dire que produit de la Création divine, le corps est bon en son genre. Il apparaît de ce fait absurde de dire qu'il est en soi condamnable. La qualification morale ne s'applique qu'à la façon dont l'âme en use. Cependant, tout en n'étant pas lui-même condamnable, le corps, en sa faiblesse même, est un véhicule adéquat pour le péché³⁶. Comme nous le verrons, éclaircir le statut du corps s'avère nécessaire pour comprendre dans toutes ses nuances la problématisation de la nature humaine dans le christianisme ancien.

La thèse fondamentale de ce travail est que c'est à partir d'une thématization originale du désir sexuel que le défaillantisme se distingue du perfectionnisme. C'est en effet, d'une part, en naturalisant la *libido* et, d'autre part, en la concevant comme ce qui explique l'infirmité irréductible de l'homme qu'Augustin parfait l'édifice défaillantisme. La question de la naturalité du désir sexuel est capitale dans ce qu'on nomme aujourd'hui les « études de genre »³⁷. Depuis les années 1970, ces études ont abordé

36 Augustin, *La Cité de Dieu*, XIV, III, 2.

37 La bibliographie relative aux études de genre est abondante. Pour une appréhension des questions générales abordées par ces études, voir J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.* ; *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, trad. C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 ; E. Dorlin, *Sexe, genre et sexualité*, Paris, PUF, 2008 ; E. Dorlin, H. Rouch, D. Fougeyrollas-Schwebel (dir.), *Le Corps, entre sexe et genre*, Paris, L'Harmattan, 2005 ; G. Fraisse, *La Différence des sexes*, Paris, PUF, 1996 ; C. Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Paris, Côté Femmes, 1992 ; L. Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Éditions de Minuit, 1977 ; A. Oakley, *Sex, Gender and Society*, Londres, Temple Smith, 1972 ; S. Prokhoris, *Le Sexe prescrit. La différence sexuelle en question*, Paris, Aubier, 2000 ; J. W. Scott, « Gender : A Useful Category of Historical Analysis », *The American Historical Review*, vol. 91, n°5, 1986 ; *Gender and the Politics of History*,

l'objet général « christianisme » et l'objet particulier « christianisme ancien » à partir d'outils permettant de les questionner dans des perspectives différentes de celles adoptées traditionnellement par l'histoire des pratiques ou des institutions³⁸. Le christianisme antique a pu ainsi être envisagé comme l'une des origines de l'androcentrisme caractéristique des modes de pensée occidentaux³⁹. Tout en discutant cette littérature dans nos analyses, nous n'aborderons pas de front les problèmes de la différenciation sexuelle ou de la constitution des genres sexuels dans le christianisme antique. Notre problème est le désir et la façon dont il est conçu afin de penser la nature humaine. Si nous pouvons faire abstraction de la question de la partition des genres ou de la relation du sexe et du genre, c'est dans la mesure où notre contexte d'étude est caractérisé par ce que T. Laqueur a appelé le « modèle unisexe »⁴⁰. Ce modèle se distingue du « modèle des deux sexes » en ce sens où le premier conçoit la distinction entre homme et femme comme une distinction de degré, alors que le second la conçoit

New York, Columbia University Press, 1988 ; M. Wittig, *La Pensée straight*, trad. M.-H. Bourcier, Paris, Éditions Amsterdam, 2007. L'article important de C. West et D. H. Zimmerman, « Doing Gender » (*Gender and Society*, vol. 1, n°2, 1987) et sa discussion par F. M. Deutsch (« Undoing Gender », *Gender and Society*, vol. 21, n°1, 2007) offrent un excellent éclaircissement des problématiques abordées par les études de genre ainsi que de leurs fonctions critiques. Enfin, J. Butler, É. Fassin et J. W. Scott offrent un état des lieux éclairant des études de genre dans « Pour ne pas en finir avec le genre... Table ronde », *Sociétés et représentations*, n°24, 2007/2.

38 Pour un état des lieux de l'utilisation de la notion de « genre » dans les analyses portant sur l'histoire du christianisme, voir E. A. Clark, « Women, Gender and the Study of Christian History », *Church History*, vol. 70, n°3, 2001 ; U. King (éd.), *Religion and Gender*, Oxford, Blackwell, 1995 ; M. E. Wiesner-Hanks, « Women, Gender and Church History », *Church History*, vol. 71, n°3, 2002. Pour l'utilisation des outils théoriques mis en place dans les études de genre dans des travaux portant sur le christianisme ancien, voir V. Burrus, « The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity », *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 10, 1994 ; E. A. Castelli, « Heteroglossia, Hermeneutics and History : A Review Essay of Recent Feminist Studies of Early Christianity », *Journal of Feminist Studies in Religion*, 19, 1994 ; S. Matthews, « Thinking of Thecla : Issues in Feminist Historiography », *Journal of Feminist Studies in Religion*, 17, 2001 ; T. Penner, C. Vander Stichele (éd.), *Contextualizing Gender in Early Christianity*, New York, T&T Clark International, 2009.

39 Sur ce point, voir S. Agacinski, *Métaphysique des sexes. Masculin et féminin aux sources du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2005 ; E. Schüssler Fiorenza, *En mémoire d'elle : essai de reconstruction des origines chrétiennes selon la théologie féministe*, Paris, Éditions du Cerf, 1986. On trouve une critique du premier dans F. Gautier, « Le dépassement des genres chez les Cappadociens et chez Grégoire de Nazianze en particulier. À propos de la *Métaphysique des sexes* de Sylviane Agacinski », *Revue des études augustiniennes*, 55/1, 2009. Cet article tente de nuancer les conclusions d'Agacinski en soulignant les lacunes de son choix de corpus. Comme nous le verrons plus loin à propos de la distinction foucauldienne entre « histoire d'un problème » et « histoire d'une période », faire le reproche d'un manque d'exhaustivité à une analyse généalogique, c'est méconnaître sa fin première.

40 La mise en évidence des distinctions entre le « modèle unisexe » et le « modèle des deux sexes » est l'objectif majeur de *La Fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident* (trad. M. Gautier (P.-E. Dauzat), Paris, Gallimard, 2013, [1992]).

comme une distinction de nature. Si les deux modèles coexistent dans l'histoire de l'Occident, le premier est cependant prédominant jusqu'au XVIIIe siècle, moment où l'on assiste à la promotion progressive du second⁴¹. *La Fabrique du sexe* est un ouvrage d'une importance capitale puisqu'il démontre clairement que non seulement le genre, mais aussi le sexe peuvent être envisagés comme des produits culturels. C'est à partir de cette idée selon laquelle ce qui apparaît à première vue comme naturel peut être envisagé comme une construction sociale, que nous montrerons que ce qui vaut pour le sexe vaut aussi pour le désir. Tout comme il n'existe pas, à proprement parler, de « sexe naturel », il n'existe pas de « désir naturel ». Comme le premier, le second est le produit d'une construction sociale. Notre rapport au travail de Laqueur ne se réduit pas à cela. En soulignant que les discours chrétiens antiques sur la sexualité sont conditionnés par le modèle unisexe⁴², il nous permet de légitimer le caractère non genré de notre propre étude. Puisque la distinction sexuelle ne porte pas, en régime chrétien antique, sur une bipartition ontologiquement conçue, le désir sexuel est commun aux hommes et aux femmes. Il est vrai en effet que l'on ne trouve pas, dans ce contexte, un questionnement relatif à la spécificité du désir sexuel masculin ou féminin⁴³. Autrement dit, le désir sexuel dont nous voudrions faire la généalogie est un désir non genré. Que l'exigence de virginité soit, par exemple, plus clairement associée aux femmes qu'aux hommes ne signifie pas que celles-ci se caractérisent, du point de vue du désir, par une spécificité irréductible. La distinction entre les hommes et les femmes et entre les pratiques masculines et les pratiques féminines ne se fonde pas sur une compréhension différenciée du désir sexuel, mais sur des fonctions sociales associées au degré de perfection mis en évidence dans le cadre du modèle unisexe⁴⁴.

41 *Ibid.*, p. 33 : « L'ancien modèle dans lequel hommes et femmes étaient rangés suivant leur degré de perfection métaphysique, leur chaleur vitale, le long d'un axe dont le *télos* était mâle, céda la place, à la fin du XVIIIe siècle, à un nouveau modèle de dimorphisme radical, de divergence biologique. Une anatomie et une physiologie de l'incommensurabilité remplacèrent une métaphysique de la hiérarchie dans la représentation de la femme par rapport à l'homme ».

42 *Ibid.*, p. 122-125. À ce propos, voir la note critique d'A. Jaulin, « La fabrique du sexe, Thomas Laqueur et Aristote », *Clio*, 14, 2001.

43 Pour une analyse critique de la notion de « désir féminin » dans le discours médical appartenant au modèle des deux sexes de Laqueur, voir P. Barthalow Koch, P. Kernoff Mansfield, J. M. Wood, « Women's Sexual Desire : A Feminist Critique », *The Journal of Sex Research*, vol. 43, n°3, 2006.

44 T. Laqueur, *La Fabrique du sexe*, *op. cit.*, p. 36-37.

La littérature portant sur les questionnements relatifs au genre et au sexe ne peut éviter de se confronter à la notion de « désir ». Cependant, cette confrontation n'est pas toujours explicite. Et, quand elle ne l'est pas, elle affaiblit considérablement la réflexion. Dans *Femmes entre sexe et genre*, S. Agacinski cherche à clarifier le sens des notions de « sexe » et de « genre ». Si elle reconnaît que le « genre » désigne une construction sociale, elle accorde cependant au « sexe » une forme de naturalité irréductible. Elle fonde celle-ci sur deux points : la différence sexuelle, selon elle, universelle⁴⁵ et l'existence de pulsions naturelles⁴⁶. Laissons de côté la question de la différence sexuelle qui n'est pas notre propos. Selon Agacinski, l'existence de pulsions naturelles doit conduire à accorder au corps autre chose qu'un simple statut d'instrument⁴⁷. Le corps est bien plus que cela, il est « une entité biologique organisée, animées par ses besoins, ses pulsions, ses désirs »⁴⁸. Il existe donc une réalité prédiscursive antérieure à toute construction sociale⁴⁹. Le corps s'organise, requiert et s'exprime. Il n'est pas une surface lisse qu'un constructivisme forcené pourrait arranger à sa façon⁵⁰. L'existence d'une économie pulsionnelle prédiscursive⁵¹ nous oblige ainsi à admettre qu'il existe un

45 S. Agacinski, *Femmes entre sexe et genre*, Paris, Éditions du Seuil, 2012, p. 51 : « Si l'on tire toutes les conséquences du fait que la relation hiérarchique bâtit et marque les groupes sociaux, on peut dire que les genres, masculin et féminin, sont les marques sociales de sexes, *mais que la distinction de sexe est toujours déjà là*, dès lors qu'une société demande à des hommes et à des femmes d'endosser tel ou tel attribut convenant à leur sexe ». Nous soulignons. La liaison entre le sexe et le genre est pensée par Agacinski à partir des concepts d'« endossement » ou d'« enrôlement ». Grâce à eux, elle cherche à montrer que le sexe est socialement *enrôlé* dans un genre, de sorte que le sexe est antérieur au genre et que la distinction des genres se fonde sur la distinction des sexes. Cette idée est contestée par J. Butler qui souligne à juste titre que, puisqu'il existe plus de deux genres, le genre ne peut être fondé sur une prétendue dualité sexuelle (*Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 67).

46 *Ibid.*, p. 139-149.

47 Sur ce point, voir le chapitre « Corps vivants » (*ibid.*).

48 *Ibid.*, p. 141.

49 Cette idée est étayée par Agacinski à partir d'une lecture de la compréhension phénoménologique de la chair de Husserl et de Merleau-Ponty (*ibid.*, p. 146-153).

50 *Ibid.*, p. 14 et 142-146.

51 *Ibid.*, p. 156 : « Je voudrais ainsi suggérer que [...] la sexualité a affaire à une vitalité en expansion, à la croissance, l'augmentation, la poussée, la prolifération, l'excès, autrement dit à des puissances pulsionnelles, à la fois sexuelles et vitales, sources de plaisir ». L'idée d'une telle substantialité libidinale se trouve chez Freud : « Si, en nous plaçant du point de vue biologique, nous considérons maintenant la vie psychique, le concept de "pulsion" nous apparaît comme un concept limite entre le psychique et le somatique, comme le représentant psychique des excitations, issues de l'intérieur du corps et parvenant au psychisme, comme une mesure de l'exigence de travail qui est imposé au psychique en conséquence de sa liaison au corporel [...]. Par *poussée* d'une pulsion on entend le facteur moteur de celle-ci, la somme de force ou la mesure d'exigence de travail qu'elle représente. Le caractère "poussant" est une propriété générale des pulsions, et même l'essence de celles-ci » (« Pulsions et destin des pulsions », dans *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968, p. 17-18). Comme nous le verrons, le caractère essentiel de la pulsion comme « ce

terreau naturel antérieur à toute construction culturelle. Autrement dit, le sexe précède le genre et il en détermine irréductiblement certaines manifestations. Pour J. Butler à l'inverse, il n'existe pas de réalité prédiscursive⁵². Le corps est, en tant que tel, insignifiant. Il est une production discursive et rien d'autre⁵³. Ce qui conduit à ne pas faire seulement du genre une construction sociale, ce qu'Agacinski accorde, mais à conférer en outre ce statut au sexe⁵⁴. L'opposition entre Agacinski et Butler correspond donc à l'opposition entre le postulat de l'existence d'une réalité prédiscursive et son rejet. Nous nous inscrivons dans cette querelle dans la mesure où nous cherchons à mettre en évidence de quelle façon s'est progressivement constituée, dans le christianisme antique, l'idée de désir « naturel ». Nous montrerons que ce qu'Agacinski pense, à la suite de Freud notamment, comme « pulsion naturelle » est en réalité le produit d'une problématisation originale du désir comme « poussée irrésistible ». À proprement parler, il n'existe pas de « désir naturel ». Cette expression ne désigne pas une donnée

qui pousse » est le caractère primordial qu'Augustin accorde à la *libido*. Cette poussée irréductible lui sert à illustrer l'idée selon laquelle le sujet ne peut se rendre maître de lui-même.

52 Ceci constitue le fondement de la critique butlerienne de la théorisation du « sémiotique » par J. Kristeva. Voir *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 179-198. Dans « Maternité selon Giovanni Bellini » (dans *Polylogue*, Éditions du Seuil, 1977), Kristeva fait du « sémiotique » un mode de signification hétérogène au « symbolique ». Caractérisé comme « un principe organisateur universel de la culture » (*Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 179), celui-ci désigne le mode de signification typique du langage institutionnel. Kristeva donne comme exemples du sémiotique les premières vocalisations de l'enfant et le langage poétique. Elle se demande en quoi cette forme de signification peut constituer une subversion du symbolique. Le sémiotique est constitué d'une multiplicité pulsionnelle que le symbolique n'a pas, encore, codé sous une forme socialement acceptable. Butler conteste l'idée selon laquelle il puisse exister « une économie libidinale prédiscursive qui se fait parfois connaître dans le langage, bien qu'elle garde un statut ontologique antérieur au langage lui-même » (*ibid.*, p. 180-181). Si la tentative de subversion de Kristeva échoue selon elle, c'est dans la mesure où elle « reprend la théorie des pulsions [...] de manière non critique » (*id.*). Autrement dit, il est inenvisageable, pour Butler, de proposer une critique de l'ordre social établi en faisant retour sur du naturel pur de toute détermination culturelle. Toute critique sociale passe par une généalogie des modalités de constitution historique des catégories sociales. En effet, même ce qui se présente comme naturel, la pulsion par exemple, est le produit d'une construction culturelle fondant sa légitimité sur la naturalité qu'elle construit (*ibid.*, p. 61-62).

53 J. Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 71-72.

54 *Ibid.*, p. 69 : « Si l'on mettait en cause le caractère immuable du sexe, on verrait peut-être que ce qu'on appelle "sexe" est une construction culturelle au même titre que le genre ; en réalité, peut-être le sexe est-il toujours déjà du genre et, par conséquent, il n'y aurait plus vraiment de distinction entre les deux [...]. Le genre n'est pas à la culture ce que le sexe est à la nature ; le genre, c'est aussi l'ensemble des moyens discursifs/culturels par quoi la "nature sexuée" ou un "sexe naturel" est produit et établi dans un domaine prédiscursif, qui précède la culture, telle une surface politiquement neutre sur laquelle intervient la culture après coup ». Le genre n'est donc pas, comme le soutient Agacinski, un « sexe social » (*Femmes entre sexe et genre*, *op. cit.*, p. 42-43), mais un dispositif de pouvoir qui produit lui-même le sexe. Sur le caractère socialement construit du sexe, voir la synthèse de E. Dorlin dans *Sexe, genre et sexualité*, *op. cit.*, p. 33-54.

irréductible sur laquelle viendrait se greffer, après coup, du culturel, mais une façon, historiquement contextualisée, de structurer la subjectivité humaine. La réflexion d'Agacinski reconduit, sans l'interroger, ce que Foucault nomme le modèle « juridico-discursif » du pouvoir⁵⁵. Ce modèle postule qu'il existe des objets naturels auxquels le pouvoir ne se rapporterait que sous la forme de l'interdit. Ainsi, le pouvoir ne ferait, selon l'expression consacrée, que « canaliser » un processus pulsionnel naturel qui tendrait nécessairement à la satisfaction. En postulant l'existence de pulsions naturelles, Agacinski n'imagine pas que la compréhension de la pulsion comme « poussée » puisse être elle-même une construction discursive. Autrement dit, elle conteste le constructivisme⁵⁶ de Butler en postulant l'existence d'une forme de naturalité irréductible au fondement de toute sexualité. De la sorte, si les pratiques sexuelles et les qualifications morales diffèrent, c'est simplement en fonction des interdits qui, socialement, gomme les aspérités indésirables de la nature. Nous soutiendrons au contraire que l'idée même d'une pulsion ou d'un désir naturel est une construction discursive. Et nous montrerons qu'elle est le socle sur lequel se fonde l'ensemble de l'édifice défaillantiste. L'idée d'une pulsion naturelle en soi incontrôlable a permis de justifier, dans le défaillantisme, la soumission des hommes à des institutions coercitives ayant pour but de compenser, sinon d'effacer, l'infirmité « naturelle » des individus. Concevoir en effet la nature humaine comme lestée structurellement d'une altérité irréductible conduit à refuser à l'homme la capacité de se rendre autonome par ses propres forces.

Ceci constitue une idée qui a été entrevue par E. Pagels dans *Adam, Ève et le serpent*. Elle montre dans cet ouvrage qu'il existe, dans le christianisme antique, deux façons de lire les trois premiers chapitres de la *Genèse*. La première en fait une « histoire de la liberté humaine »⁵⁷, la seconde une « histoire de l'esclavage de

55 Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 109.

56 Sur cette notion, voir notamment P. L. Berger, T. Luckmann, *La Construction sociale de la réalité*, trad. P. Taminioux revue par D. Martuccelli, Paris, Armand Colin, 2012 [1966] ; I. Hacking, *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, trad. B. Jurdant, Paris, Éditions La Découverte, 2001 ; M. de Fornel, C. Lemieux, *Naturalisme versus constructivisme*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2008.

57 E. Pagels, *Adam, Ève et le serpent*, trad. M. Miech-Chatenay, Paris, Flammarion, 1989, p. 31.

l'homme »⁵⁸. Ce faisant, elle pressent, sans en tirer l'ensemble des enjeux, la distinction que nous établissons entre le perfectionnisme et le défaillantisme. Elle voit, dans l'interprétation augustinienne de la *Genèse*, un tournant dans l'histoire de l'anthropologie chrétienne en ce qu'elle permet de justifier la soumission des hommes : puisqu'ils ne peuvent être libres, puisqu'en eux le désir ne peut être pleinement maîtrisé, alors ils doivent se soumettre⁵⁹. Cependant, elle ne s'étend pas sur le sujet et associe, contre toute attente, le défaillantisme chrétien à une tendance naturelle des êtres humains, celle qui consiste à chercher, par tous les moyens, une raison à leurs souffrances⁶⁰. Les hommes tendraient ainsi, par nature, à préférer s'accuser eux-mêmes plutôt que de laisser ces souffrances sans raison. Cette tendance naturelle explique, selon Pagels, la pérennité de la compréhension augustinienne du péché originel pourtant extrêmement pessimiste⁶¹. Son constructivisme, qui lui permet de rendre compte de l'historicité de l'idée de « nature humaine », laisse ainsi place, dans la conclusion de l'ouvrage, à un essentialisme étonnant : si les hommes ont préféré l'interprétation augustinienne de la *Genèse*, c'est dans la mesure où elle s'accorde mieux avec leur nature. C'est que, selon Pagels, cette interprétation n'aurait pu être acceptée si elle ne se fondait pas sur un terreau naturel⁶². Elle imagine ainsi que les acteurs sociaux agissent toujours en connaissance de cause. Mais les chrétiens de l'Antiquité, aussi bien que les Occidentaux postérieurs, n'ont pas eu, au sens propre, à « accepter » ni les conceptions augustinienne de la nature humaine ni ses conséquences morales et politiques. Ces

58 *Id.*

59 *Ibid.*, p. 193 : « En montrant que l'humanité, ravagée par le péché, gît prostrée en attente d'une intervention extérieure, la théorie d'Augustin validait le pouvoir séculier mais justifiait aussi bien l'autorité de l'Église – imposée de force, si nécessaire – comme essentiellement nécessaire au salut des hommes ». Sur ce point, voir en outre E. Pagels, « The Politics of Paradise : Augustine's Exegesis of *Genesis* 1-3 versus That of John Chrysostom », *The Harvard Theological Review*, vol. 78, n°1/2, 1985 ; dont le chapitre V de *Adam, Ève et le serpent* est une reprise moins détaillée (« La Politique du Paradis », *op. cit.*, p. 158-194).

60 *Ibid.*, p. 221.

61 *Ibid.*, p. 224 : « La vision augustinienne de la nature [...] satisfait ce besoin humain de nous imaginer aux commandes, y compris au prix de la culpabilité ».

62 *Ibid.*, p. 221 : « Pour expliquer cela en terme de “contrôle social”, il faut supposer qu'une élite trompeuse *invente* la faute afin de manipuler et de tromper les foules crédules, et les amener ainsi à accepter une discipline odieuse. Mais la tendance humaine à s'auto-accuser de ses malheurs s'observe aussi bien chez les agnostiques d'aujourd'hui que chez les Hopis, les juifs et les chrétiens d'hier, sans qu'intervienne une quelconque croyance religieuse. En effet, même hors du champ politique, les gens éprouvent généralement le besoin de trouver une raison à leurs souffrances ». C'est une étonnante façon de prouver l'universalité d'un sentiment que d'associer, sans plus d'explications, quatre contextes plus ou moins éloignés géographiquement ou historiquement.

conceptions se sont sédimentées dans les institutions dans lesquelles les hommes se sont insérés historiquement, incorporant de ce fait des façons de penser et des rapports de force dont ils n'étaient pas conscients⁶³. Dans le cas contraire, on verrait mal l'intérêt de la généalogie opérée par E. Pagels : si, en effet, les acteurs sociaux agissaient toujours en connaissance de cause, à quoi bon alors leur montrer ce qu'ils voient déjà⁶⁴, en l'occurrence que la recherche de la liberté au prix d'une soumission préalable se fonde sur une façon historiquement construite de penser la nature humaine. Dans cette étude, nous nous fonderons donc sur l'intuition de Pagels relevée plus haut en la débordant de deux façons. Tout d'abord, nous mettrons en évidence les modalités de structuration et de distinction des anthropologies perfectionniste et défaillantiste. Ensuite, nous analyserons précisément en quoi l'anthropologie défaillantiste justifie la soumission des hommes à des institutions censées à la fois compenser leur infirmité et les conduire au salut et à la liberté. Aussi s'agira-t-il pour nous, non d'indexer la constitution de ces deux anthropologies sur un prétendu besoin universel qui les justifierait et les rendrait acceptables, mais de reconstituer une des origines historiques possibles de notre besoin d'obéissance.

Nos analyses prendrons pour objets d'étude des thèmes et des sources largement abordés ces dernières années. À cet égard, deux ouvrages importants doivent être mentionnés : *Porneia* d'A. Rousselle et *Le Renoncement à la chair* de P. Brown. Rousselle se donne pour objectif de mettre en évidence les changements relatifs à la perception de son corps par le sujet entre le II^e et le IV^e siècle de notre ère. Dans cette perspective, elle établit un ensemble de ressemblances et de différences entre le

63 Sur ce point, voir Bourdieu, « La connaissance par corps », art. cit.

64 L'idée d'une forme d'aveuglement caractérisant les acteurs sociaux est développée par Bourdieu à partir de la notion d'« *illusio* ». Elle est au fondement de son entreprise de « sociologie critique », tout comme elle justifie l'entreprise généalogique. Dans les deux cas, il s'agit pour le chercheur de rendre compte des modalités sociales et historiques de construction de ce qui nous apparaît, dans le présent, comme une évidence. Comme Bourdieu le souligne, ce sentiment d'évidence provient du fait que nous sommes sans cesse « investis » dans le monde et que, par conséquent, nous n'en percevons pas immédiatement les structures. Sur ce point, voir Bourdieu, « L'être social, le temps et le sens de l'existence », dans *Méditations pascaliennes*, *op. cit.* Pour une analyse de la notion de « sociologie critique », voir J. de Munck, « Les trois dimensions de la sociologie critique », *SociologieS*, La recherche en actes, Régimes d'explication en sociologie, <http://sociologies.revues.org/3576>. Enfin, pour une critique du programme de la sociologie critique bourdieusienne, voir L. Boltanski, « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, vol. 3, 1990 ; *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

contexte païen et le contexte chrétien. Entre ces deux contextes, la différence majeure consiste dans le fait que si, dans la société romaine traditionnelle, le rapport du sujet à son corps est indexé sur l'exigence de santé⁶⁵, il l'est, dans le christianisme ascétique, sur l'exigence de s'unir à Dieu⁶⁶ ; la première impliquant un souci de soi constant⁶⁷, la seconde une répression des appétits corporels⁶⁸. Pour mettre cela en évidence, Rousselle effectue une lecture croisée de la littérature médicale romaine et de la littérature ascétique chrétienne. L'intérêt majeur de ce livre consiste dans la claire mise en rapport qu'il opère des pratiques destinées à s'occuper du corps avec le contexte social dans lequel elles émergent. Concernant la partie relative au contexte chrétien, Rousselle montre ainsi clairement que la fuite dans le désert et la répression sexuelle s'ancrent dans des conditions sociales qui permettent d'en saisir en partie le sens⁶⁹. Les analyses de cet ouvrage reposent cependant sur une utilisation de la notion de « désir » qui n'en interroge pas les présupposés. Dans les différents contextes étudiés, tout se passe comme si le désir, conçu encore une fois comme une poussée, était le dénominateur naturel commun de pratiques par ailleurs distinctes⁷⁰. Il semble qu'on ne puisse précisément distinguer les contextes païens et chrétiens sans problématiser cette notion. De la même façon peut-on difficilement distinguer, au sein même du contexte chrétien, les expériences érémitique et cénobitique en son absence. La reconstitution des anthropologies perfectionniste et défaillantiste doit nous permettre de résoudre ce problème. Tout en abordant le même contexte historique à partir de sources en partie similaires, Brown adopte, dans *Le Renoncement à la chair* et dans ses travaux portant sur la vie privée dans l'Antiquité tardive, une perspective différente de celle de Rousselle. Analysant des pratiques caractéristiques du christianisme antique, Brown se propose « d'éclairer les notions de personne humaine et de société » impliquées par ces pratiques⁷¹. Il s'agit pour lui de mettre en relation les modalités du rapport des hommes à

65 A. Rousselle, *Porneia, op. cit.*, p. 13.

66 *Ibid.*, p. 7.

67 Souci qui se manifeste notamment par l'élaboration d'une littérature médicale destinée à assurer l'hygiène du sujet (*ibid.*, p. 29-30). Cette littérature est analysée dans le même sens par Foucault dans *Le Souci de soi* (Paris, Gallimard, 1984, IV : « Le corps »).

68 *Ibid.*, p. 213-226 où sont analysés les pratiques monastiques chrétiennes du jeûne et de la veille.

69 *Ibid.*, ch. 9 et 10.

70 Pour le contexte païen, voir *ibid.*, ch. 1 ; pour le contexte anachorétique, ch. 9 (p. 184-186) ; pour le contexte érémitique, ch. 9 (p. 195-198).

71 P. Brown, *Le Renoncement à la chair, op. cit.*, p. 13. La question du rapport entre la perception du corps individuel et l'organisation du monde social est aussi la perspective adoptée par Brown pour

eux-mêmes avec la forme de l'organisation sociale dans laquelle ils s'insèrent⁷². Brassant un très large éventail de sources, il décrit, dans *Le Renoncement à la chair*, l'évolution des pratiques de continence sexuelle et de leurs représentations entre le Ier et le Ve siècle. Puisque nous ferons souvent référence à ce riche ouvrage, il est inutile de le résumer ici. Cependant, indiquons d'emblée le point sur lequel notre travail diverge de celui de Brown. Tout en soulignant les discontinuités dans la thématization chrétienne de l'activité sexuelle et ses conséquences relatives à la conception du corps social, son analyse reste tributaire d'une conception assez peu différenciée du désir. Cela l'empêche de rendre compte clairement de la spécificité de l'entreprise augustinienne qui constitue le terme de son découpage chronologique. Du IIe au Ve siècle, les chrétiens auraient fait face à un désir sexuel incontrôlable et les différentes modalités de compréhension de l'activité sexuelle se réduiraient alors à différents types de régulation de ce désir⁷³. Une fois encore, il nous apparaît difficile d'établir clairement les discontinuités dans l'histoire de la conception chrétienne de l'activité sexuelle sans avoir à notre disposition une compréhension claire de la notion de « désir sexuel ». En affirmant que le traitement de la question du rapport à l'activité sexuelle a été l'occasion de la justification de la soumission des hommes, Brown perçoit la conséquence politique majeure du défailantisme sans cependant circonscrire clairement celui-ci. Il réduit ainsi l'exigence accrue de soumission des hommes à des institutions dans l'histoire du christianisme antique à une simple intensification du contrôle de la sexualité⁷⁴. Mais, pour que la

dresser le tableau de l' « Antiquité tardive » dans P. Ariès et G. Duby, *Histoire de la vie privée*, t. 1 : « De l'Empire romain à l'an mil », Paris, Éditions du Seuil, 1999 [1985], p. 215-293.

72 P. Brown, « Antiquité tardive », art. cit., p. 226 : « Le principal changement pendant cette période de l'Antiquité tardive est la lente évolution d'une forme de communauté publique à une autre, de la cité antique à l'Église chrétienne. Le fil conducteur de ces pages est celui-ci : comment la vie de chacun, la vie de famille, comment même des domaines aussi intimes que la perception de son propre corps ont pu changer quand les contextes sociaux où ils étaient perçus se sont modifiés avec la montée de nouvelles formes de vie communes ? »

73 P. Brown, *Le Renoncement à la chair*, op. cit., p. 121 : « La nouvelle façon de penser qui apparut dans les milieux chrétiens au cours du IIe siècle déplaça le centre de gravité de la réflexion sur la nature de la fragilité humaine de la mort vers la sexualité. Car le désir sexuel n'était plus présenté tel un remède bénin à la mort. Certains penseurs chrétiens y voyaient au contraire la cause première de la mort [...]. La sexualité se glissait au cœur de l'attention en tant que symptôme privilégié de la chute de l'humanité dans la servitude ». Si ce constat s'avère exact pour Augustin, qui fait de la présence en l'homme de la *libido* la cause et le signe de son incapacité irréductible à se maîtriser, il est rien moins qu'évident que la sexualité constitue, dès le IIe siècle, un « symptôme de la chute ». Il faut, semble-t-il, attendre le IVe siècle et l'élaboration, par Cassien et Augustin, de l'anthropologie défailantiste pour que la sexualité acquiert le statut qui lui est ici conféré par Brown.

74 P. Brown, « Antiquité tardive », art. cit., p. 283 : « On aurait peine à comprendre le concept d'intimité

sexualité soit ainsi contrôlée, il fallut d'abord qu'elle fût structurée de façon telle que soit justifié son contrôle. Or, comme nous le montrerons, ceci fut réalisé quand les chrétiens se mirent à penser leur nature à partir de l'idée d'un désir irrésistible. L'infirmité irréductible des hommes devenait alors la justification de leur soumission. Si, avant le IV^e siècle, la sexualité n'était pas le lieu d'un « contrôle » spécifique, c'est dans l'exacte mesure où il n'y avait alors, de ce point de vue, rien à contrôler. Autrement dit, l'exigence d'un contrôle spécifique devant porter sur la sexualité, exigence qui nous hante encore aujourd'hui, se fonde sur l'anthropologie défailantiste et sur l'élaboration du désir comme poussée irrésistible qui le caractérise. De même, l'idée plus générale selon laquelle la liberté ne peut être atteinte qu'au prix d'une soumission préalable implique elle aussi ce type d'anthropologie. Il semble ainsi que la généalogie du désir que nous proposons puisse compléter les réflexions de Brown en reconstituant les deux anthropologies qui, dans le christianisme antique, ont constitué les conditions de possibilité et d'intelligibilité des pratiques qu'il analyse lui-même.

Au terme de cet état des lieux de la recherche nous pouvons donc préciser les enjeux de notre étude. En procédant à la généalogie du désir sexuel dans le christianisme antique, nous avons pour but, d'une part, de rendre compte de la mise en place d'une anthropologie soulignant l'infirmité irréductible de l'homme, et, d'autre part, de montrer en quoi l'élaboration de l'idée d'une pulsion sexuelle irrésistible constitue l'une des origines de la subordination de la libération des hommes à leur soumission. Ces objectifs expliquent pourquoi nous ne ferons pas œuvre de monographe. Une monographie traite d'ordinaire l'évolution historique d'un concept ou d'un ensemble de concepts dans l'espace de la vie d'un auteur ou d'un groupe d'auteurs. On élargit parfois les bornes historiques de l'étude afin, en amont, de proposer un état des lieux du traitement de ce ou de ces concepts avant que l'auteur en question ne les traite et, en aval, d'esquisser les grandes lignes de la postérité de ce traitement. Cette façon de faire, tout à fait légitime, n'est pas la nôtre. Il s'agit pour nous, dans une perspective

de la société occidentale moderne, qui gravite avec tant d'insistance autour des notions de sexualité et de mariage, sans l'intervention décisive du paradigme monastique qu'embrassèrent les élites organisées de l'Église chrétienne à la fin du IV^e et au début du V^e siècle. Le contrôle de la sexualité, l'un des plus simples et des plus intimes symboles qui soient, devint aussi un des plus puissants pour traduire [...] le vieil idéal tenace d'une vie privée qui soit toujours plus soumise aux injonctions publiques de la communauté religieuse ».

foucauldienne, de faire non l'histoire du traitement d'une notion dans une période ou chez un auteur, mais l'histoire d'un problème⁷⁵. Il ne s'agit donc pas de faire l'histoire de la représentation chrétienne antique du corps humain ou du désir sexuel, mais de reconstruire la façon dont l'un et l'autre ont pu, dans ce contexte historique, être problématisés. On comprend ainsi que notre travail n'est pas celui d'un historien. En effet, on ne trouvera exposée dans les pages qui suivent ni l'histoire exhaustive d'une pratique ni celle de ses représentations. Notre objectif est de repérer la façon dont, dans un contexte déterminé, une pratique sociale a constitué, pour les auteurs de l'époque, un problème spécifique, et de reconstruire la façon dont cette pratique a été problématisée.

Méthodologie

En ce qui concerne sa méthode d'analyse, ce travail s'inspire des réflexions développées par Foucault dans la période de son œuvre qui s'étend de 1976 environ à 1984⁷⁶. Nous lui empruntons plus particulièrement les notions de « mode de problématisation » et de « subjectivation ».

Dans l'introduction à *L'Usage des plaisirs*, Foucault précise la spécificité de son mode d'analyse de la sexualité. Il le distingue pour cela de ce qu'il n'est pas et de ce avec quoi on pourrait le confondre. Il ne s'agit pas pour lui de faire une « histoire des comportements » qui chercherait à déterminer l'origine de certaines pratiques et à en montrer l'évolution historique, ou une « histoire des représentations » qui se donnerait

75 Sur ce point, voir Foucault, « La poussière et le nuage », *DE II*, 277 et « Table ronde du 20 mai 1978 », *DE II*, 278. Dans le premier texte, Foucault écrit : « Pour qui voudrait [...] étudier une période, ou du moins une institution pendant une période donnée, deux règles parmi d'autres s'imposeraient : traitement exhaustif de tout le matériau et équitable répartition chronologique de l'examen. Qui, en revanche, veut traiter un problème, apparu à un moment donné, doit suivre d'autres règles : choix du matériau en fonction des données du problème ; focalisation de l'analyse sur les éléments susceptibles de le résoudre ; établissement des relations qui permettent cette solution » (« La poussière et le nuage », art. cit., p. 832).

76 Nous ne cherchons pas ici à rendre compte de la systématisme d'ensemble de la pensée foucauldienne. Autrement dit, la grossière périodisation que nous proposons ici ne vise pas à une parfaite exactitude historique. Nous indiquons seulement que nous nous fondons principalement sur les travaux menés par Foucault après la publication du premier tome de *L'Histoire de la sexualité* en 1976, *La Volonté de savoir*. C'est à partir de ce moment en effet qu'il se concentre sur les notions de « subjectivation » et de « mode de problématisation » que nous utiliserons dans cette étude. Sur ce point, voir les remarques méthodologiques de la leçon du 5 janvier 1983 de *Le Gouvernement de soi et des autres* (Paris, Gallimard/Seuil, 2008). Pour une vision d'ensemble du parcours intellectuel foucauldien, voir J.-F. Bert, *Introduction à Michel Foucault*, Paris, Éditions La Découverte, 2011 ; F. Gros, *Michel Foucault*, Paris, PUF, 2004 ; D. Macey, *Michel Foucault*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Gallimard, 1994.

pour objectif d'identifier les modalités selon lesquelles les hommes se sont représentés leurs comportements⁷⁷. Il aborde donc la notion de « sexualité » non comme ce qui se réfère à des comportements ou à leurs représentations, mais comme à une « expérience »⁷⁸. Telle que l'entend Foucault, une « expérience » n'a ni le sens traditionnel d'un moment de la vie du sujet qui marque une étape remarquable de son existence, ni le sens épistémologique de test d'une hypothèse au moyen de la variation d'un ensemble de paramètres. Cela étant, il emprunte au premier sens son historicité et au second sa systématité. Une expérience est toujours localisée géographiquement et historiquement. Elle ne présuppose rien de donné, elle est tout entière historique. En outre, elle articule systématiquement trois dimensions : la première a trait aux différents savoirs qui la constituent (savoirs médicaux, savoirs moraux, savoirs philosophiques), la seconde aux normes qui la régulent (en prenant appui sur un ensemble d'institutions), et la troisième à la forme que prend la subjectivité de l'individu dans ce cadre. La prise en compte de ces trois dimensions permet de reconstituer l'ensemble des conditions historiques de possibilité et d'intelligibilité des pratiques et de leurs représentations⁷⁹. L'ensemble de ces conditions constitue un « mode de problématisation »⁸⁰.

77 Pour la définition de ces deux types d'histoire, voir *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 9-10 et *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 4-5. Si Foucault parle bien d'« histoire des pratiques » dans le premier texte, il lui substitue, dans le second, l'expression « histoire des mentalités ». Mais les deux expressions renvoient au même type d'analyse puisqu'il définit la première comme « l'histoire des conduites et des pratiques [...], selon leurs formes successives, leur évolution et leur diffusion » (*L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 9) et la seconde comme « une histoire qui se situerait sur un axe allant de l'analyse des comportements effectifs aux expressions qui peuvent accompagner ces comportements, soit qu'ils les précèdent, soit qu'ils les suivent, soit qu'ils les traduisent, soit qu'il les prescrivent, soit qu'ils les masquent, soit qu'ils les justifient, etc. » (*Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 4).

78 Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 10 : « Il s'agissait en somme de voir comment, dans les sociétés occidentales modernes, une “expérience” s'était constituée, telle que les individus ont eu à se reconnaître comme sujets d'une “sexualité”, qui ouvre sur des domaines de connaissance très divers et qui s'articule sur un système de règles et de contraintes. Le projet était donc d'une histoire de la sexualité comme expérience – si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité. »

79 Sur ce point, voir Deleuze, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 2004 [1986], p. 124.

80 Cette notion apparaît relativement tard dans l'œuvre de Foucault. Il la définit dans un entretien de 1984 intitulé « Polémique, politique et problématisations » (*DE II*, 342) et l'utilise dans les deux volumes de *l'Histoire de la sexualité* parus en 1984. Mais, comme le souligne P. Chevallier dans *Michel Foucault et le christianisme* (Lyon, ENS Éditions, 2011), Foucault utilise, dès 1977-1978 dans *Sécurité, territoire, population*, la notion de « problème » en lui donnant le même sens qu'il donne plus tard à l'expression « mode de problématisation » (note 8, p. 13).

Foucault part du constat que, bien souvent, quand on analyse les pratiques sociales, on étudie principalement les interdits qui permettent de les circonscrire. On présuppose alors, d'une part, que les choses précèdent les mots⁸¹, et que, d'autre part, il existerait une pratique naturelle qui, de tout temps, ferait immédiatement problème. À ce problème répondraient des interdits qui auraient pour fonction de gommer certaines aspérités de la pratique naturelle. Mais, procédant ainsi, on fait comme si une part fondamentale de cette pratique, ce qui justement en constitue la naturalité irréductible, était à l'extérieur du champ historique⁸². Pour court-circuiter ce genre de présupposé, Foucault historicise non seulement les réponses apportées par les cultures à un problème, c'est-à-dire les modes de subjectivation, mais le problème lui-même. Autrement dit, un problème est quelque chose qui n'est pas donné d'emblée, mais qui se construit. Il désigne les conditions historiques de possibilité et d'intelligibilité des pratiques et des discours. Ainsi, l'histoire de la pensée se doit-elle, selon Foucault, de reconstruire des problèmes⁸³. Mettre à jour un problème, c'est montrer pour quelles raisons et sous quelles formes une pratique est devenue un objet d'interrogation et de préoccupation dans un contexte social déterminé⁸⁴. En ce qui concerne l'activité sexuelle par exemple, il s'agit de partir du fait qu'il n'en existe pas de manifestation naturelle, qu'il n'en existe pas de forme intemporelle et universelle, que l'activité sexuelle n'est donc pas un donné. Et si, au cours des siècles, le même terme ou la même expression peuvent demeurer, ce n'est pas en raison d'une communauté de substance, mais en

81 Présupposé auquel s'oppose vigoureusement Foucault dans *L'Archéologie du savoir* (Paris, Gallimard, 1969, p. 65). De la même façon, la prise en compte de la « performativité » du langage par J. Butler permet d'éviter ce type de présupposé (*Trouble dans le genre*, op. cit., p. 248-266).

82 Foucault, *L'Usage des plaisirs*, op. cit., p. 10.

83 Foucault, « Polémique, politique et problématiques », art. cit., p. 1417 : « Le travail d'une histoire de la pensée serait de trouver à la racine [des solutions proposées par un groupe social] la forme générale de problématique qui les a rendues possibles – jusque dans leur opposition même ; ou encore ce qui a rendu possible les transformations des difficultés et embarras d'une pratique en un problème général pour lequel on propose différentes solutions pratiques. C'est la problématique qui répond à ces difficultés, mais en faisant tout autre chose que les traduire ou les manifester ; elle élabore à leur propos les conditions dans lesquelles des réponses possibles peuvent être données ; elle définit les éléments qui constitueront ce à quoi les différentes solutions s'efforcent de répondre ».

84 Comme le dit clairement P. Chevallier : « [La] notion de "problématique" [...] ne décrit pas une totalité organique de pratiques et de discours, mais seulement la constitution d'un problème à un moment donné de l'histoire, à partir d'un ensemble de difficultés posées aux individus par un domaine d'action ou un comportement (la folie, le crime, la sexualité). Le problème définit la forme générale dans laquelle ce comportement sera dès lors réfléchi et analysé, structurant ainsi le champ des solutions possibles » (*Michel Foucault et le christianisme*, op. cit., p. 12).

raison de ce que Wittgenstein appelle des « airs de famille »⁸⁵. En saisissant l'activité sexuelle comme « problème », on se garde de la saisir comme un invariant, comme un objet naturel qui ne recevrait de différenciation historique que par les interdits qui, dans une culture, s'y appliquent. Foucault souligne ainsi que le gain principal d'une telle grille de lecture est d'éviter toute forme de naturalisme ou d'essentialisme. On appelle naturalisme, ou essentialisme, l'idée selon laquelle il existerait des pratiques naturelles communes à tous les hommes et à toutes les cultures et que, sous les traits historiques de ces pratiques, se cacherait une essence pure de toute contextualisation sociale. Le danger de cette façon d'envisager les choses est qu'il n'y a qu'un pas entre le fait de dire qu'il existe des pratiques naturelles et le fait de dire que ces pratiques sont « normales ». En faisant ce pas, on s'autorise alors, en se réclamant de la pratique naturelle, à condamner les autres pratiques qui sont alors jugées comme étant « contre nature » ou « anormales ». Le naturalisme implique ainsi une compréhension normative de la nature. Les débats qu'a connus la France en 2013 autour du projet de loi concernant le mariage entre personnes de même sexe fourmillent de glissements entre le constat d'une naturalité apparemment irréductible et l'association de celle-ci au statut de norme. À partir du constat selon lequel seule l'activité sexuelle hétérosexuelle permet la procréation, on s'autorise à dire que cette pratique est la seule à être « naturelle » et donc « normale ». De ce fait, on conçoit l'activité sexuelle homosexuelle sur le mode descriptif de la « déviation » et sur le mode normatif de la « déviance ». Elle est alors « contre nature » et on la qualifie d'« anormale ». Une telle façon de penser pose de nombreux problèmes logiques. Elle postule d'abord que, sous les constructions sociales historiquement datées et géographiquement localisées, se cache une expérience

85 Dans le *Cahier bleu* (trad. M. Goldberg et J. Sackur, Paris, Gallimard, 2004), Wittgenstein s'en prend à l'essentialisme d'inspiration platonicienne qui postule qu'on regroupe des objets sous un même nom en raison d'une communauté substantielle en contestant la pertinence de « l'idée que les propriétés sont des ingrédients des choses qui ont ces propriétés ; par exemple que la Beauté est un ingrédient de toutes les choses belles, comme l'alcool l'est de la bière et du vin, et que par conséquent nous pourrions avoir de la Beauté pure qui ne serait pas frelatée par quelque chose de beau » (p. 17). Il soutient au contraire que la définition d'un objet n'est pas fondée sur une substance, mais sur des aspects qui présentent des ressemblances. En suivant son raisonnement, on soutiendra alors que ce qu'on entend par « activité sexuelle » n'est pas un donné naturel que les mots désigneraient passivement, mais qu'elle est une construction sociale dont les formes varient en fonction des traits que les groupes sociaux apparentent les uns aux autres. Pour une discussion de la notion d'« air de famille », on se reportera à C. Chauviré, *Voir le visible. La seconde philosophie de Wittgenstein*, Paris, PUF, 2003.

naturelle, pure, de la sexualité. L'histoire des hommes est alors réduite à l'histoire des interdits appliqués à cette expérience naturelle. On affirme, moins par des preuves établies que par une paresse ou une forme de conservatisme, que les choses précèdent les mots et que les hommes ne font soit que canaliser la naturalité de ces choses, soit que recueillir çà et là des manifestations de leur pureté. Une telle façon de penser postule ensuite que la nature est normative. Cela constitue une idée qui pourrait se tenir si on parvenait à établir les conditions exactes de cette normativité. Il manque en effet toujours, dans les réflexions de ce genre, un moyen terme permettant de lier logiquement le constat d'un fait naturel irréductible (ici le fait que la procréation implique une composante mâle et une composante femelle) et la prescription qui devrait en découler (l'institution du mariage doit être réservée à l'association d'un mâle et d'une femelle). Insister sur le fait que les « expériences de la sexualité » sont historiquement construites conduit à se donner les moyens, d'une part, de saisir l'ensemble de leurs enjeux (ce qui s'avère impossible si on postule l'existence, en elles, d'une dimension naturelle et donc irréductible), et, d'autre part, de leur donner un traitement politique adéquat (si elles sont historiquement constituées, alors il est possible de les contester ou de les amender)⁸⁶. On perçoit ainsi la forte dimension politique du travail de Foucault : les études historiques n'ont pas d'intérêt en elles-mêmes, mais dans la mesure où elles permettent de comprendre l'origine de nos pratiques et, par conséquent, de les critiquer. Aussi est-ce dans cette perspective que nous nous inscrivons : il ne s'agit pas pour nous de faire l'histoire exhaustive de la compréhension chrétienne antique de la nature humaine, mais de reconstituer les lignes de force de deux anthropologies concurrentes afin d'évaluer ce que nos façons de penser contemporaines leur doivent.

Dans la suite de l'introduction à *L'Usage des plaisirs* Foucault affirme qu'il ne s'est jusqu'ici concentré que sur deux des trois dimensions constitutives de la notion d'« expérience », à savoir celle du savoir et celle du pouvoir. De sorte qu'il dispose alors des outils théoriques permettant d'envisager la sexualité à partir de ces deux points de vue⁸⁷. Par contre, il ne dispose pas alors des outils permettant d'envisager la troisième

86 Sur ce point, voir « Nietzsche, la généalogie, l'histoire » (*DE I*, 84) où Foucault associe à la méthode généalogique la remise en cause de ce que, par la force de l'habitude, nous avons tendance à considérer comme évident (p. 1009).

87 Foucault, *L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 10-11.

dimension, à savoir celle de la constitution de soi du sujet. Aborder le thème de la subjectivité aurait pu reconduire Foucault dans le travers naturaliste de celui qui considère le sujet comme un donné irréductible par qui, par exemple, le monde est rendu signifiant. La notion de « subjectivation » a précisément pour but de se défaire de cette idée⁸⁸. Le sujet foucauldien s'oppose au sujet phénoménologique⁸⁹. La subjectivation désigne le processus par lequel un individu se constitue comme sujet⁹⁰. Elle permet donc de rendre compte de l'historicité de ce qu'est un sujet humain en soulignant qu'il n'y a de sujet que construit historiquement. La « subjectivité » est, dans ce cas, une simple forme amenée historiquement à être associée à un contenu spécifique⁹¹. La penser comme forme permet de ne rien admettre comme irréductiblement donné lorsqu'on aborde la notion de « sujet ». Le sujet foucauldien n'est donc pas un objet immédiatement donné, mais un objet dont il faut mettre en évidence les modalités historiques de constitution.

La subjectivité sera donc conçue, tout au long de ce travail, comme le résultat d'un processus de constitution de soi du sujet et non comme une donnée immédiate. Tout en empruntant à Foucault la notion de « subjectivation », notre perspective est cependant différente de la sienne. En effet, nous ne cherchons pas à rendre compte pour

88 Sur cette notion, voir notamment F. Gros, « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », *Archives de Philosophie*, 65, 2, 2002.

89 Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 6 : « Plutôt que de se référer à une théorie du sujet, il m'a semblé qu'il fallait essayer d'analyser les différentes formes par lesquelles l'individu est amené à se constituer lui-même comme sujet ». Sur la conception phénoménologique du sujet, voir Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1996 [1947], notamment § 8 : « L'«*ego cogito*» comme subjectivité transcendante » et E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 2000, ch. 4 : « *Ego* et monde ».

90 Sur ce point, voir « Usage des plaisirs et techniques de soi », (*DE II*, 338), qui est la première version de l'introduction à *L'Usage des plaisirs*. Évoquant deux « déplacements théoriques » caractérisant ses deux premières « périodes » (déplacement par rapport à l'idée du « progrès des connaissances » pour étudier les savoirs et déplacement par rapport au modèle de l'interdit pour étudier le pouvoir), Foucault justifie son approche de la notion de « sujet » (qu'il semblait avoir écarté dans *Les Mots et les choses* notamment) en affirmant : « Il apparaissait qu'il fallait entreprendre maintenant un troisième déplacement, pour analyser ce qui est désigné comme le «sujet» ; il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités par lesquelles l'individu se constitue comme sujet » (« Usage des plaisirs et techniques de soi », *art. cit.*, p. 1360).

91 Prenant acte de cette conception de la subjectivité, il faut alors être prudent afin de ne pas confondre la subjectivité comme forme du rapport à soi et comme contenu. On assimile en effet souvent cette forme à la façon dont nous lui donnons nous-mêmes un contenu en la pensant à partir de l'idée d'« intériorité ». Mais cela est loin de constituer l'ensemble des conceptions historiques de la subjectivité : l'intériorité n'est pas le contenu naturel de la subjectivité, mais une façon historique de la problématiser.

eux-mêmes des modes de subjectivation chrétiens. Si nous prenons pour objets d'étude, d'une part, les techniques devant permettre aux individus de se constituer comme sujets⁹² et, d'autre part, la configuration spécifique de la subjectivation chrétienne antique, nous souhaitons mettre en évidence la façon dont ce qu'on appelle communément « nature humaine » est pensée par les auteurs chrétiens. Autrement dit, nous cherchons à rendre compte des modalités de constitution de l'anthropologie à partir desquelles des techniques de subjectivation peuvent être mises en place. Nous procédons donc par induction : à partir de discours énonçant ce que doit faire le sujet, nous remontons à la façon dont est problématisé ce qu'il peut faire étant donné sa nature. Comme nous le verrons en détail, la subjectivation caractéristique du perfectionnisme chrétien présente de nombreux airs de famille avec la subjectivation philosophique païenne selon laquelle l'individu est amené à se constituer comme un sujet capable de se maîtriser pleinement lui-même⁹³. Si les thématiques ontologiques de base peuvent varier entre les écoles philosophiques antiques, l'exigence de maîtrise de soi comme finalité éthique première leur est commune⁹⁴. Autrement dit, c'est à partir de cette exigence que se structure la subjectivation perfectionniste païenne et chrétienne antique. À l'opposé, en contestant la capacité du sujet à se rendre parfait, le défailantisme constitue un autre mode de subjectivation fondé sur l'exigence de soumission du sujet conçue comme remède à sa faiblesse. Formellement, les présupposés anthropologiques justifient donc le type de subjectivation exigé de l'individu : nous ne pouvons donc faire l'économie d'une étude de la problématisation de la nature humaine si l'on souhaite reconstituer les modes de subjectivation chrétiens antiques. Par exemple, aux IV^e et V^e siècles, l'opposition entre le monachisme érémitique et le monachisme cénobitique⁹⁵, qui implique deux formes différentes de subjectivation, s'explique en tenant compte des particularités respectives de

92 Sur la notion de « technique de soi », qui permet à Foucault de désigner les institutions grâce auxquelles le sujet réalise un processus de subjectivation, voir « Technologies of the Self ("Les techniques de soi") », *DE II*, 363.

93 C. Taylor, *Les Sources du Moi*, *op. cit.*, p. 168-171.

94 Si, par exemple, la compréhension épicurienne du plaisir est à mille lieues de la compréhension platonicienne du même objet, Épicure et Platon partagent l'idée que le sujet peut, en ce monde, se maîtriser complètement. Le tableau des écoles philosophiques antiques dressé par P. Hadot dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?* (Paris, Gallimard, 1995) met en évidence cette continuité sous les différences apparentes.

95 Sur ce point, voir R. Markus, « Ville ou désert ? Deux modèles de communauté », dans *Au risque du christianisme*, *op. cit.*

l'anthropologie perfectionniste et de l'anthropologie défailantiste. En effet, si la première pense le rapport du sujet aux autres et aux institutions sur le modèle du lien qui entrave la progression spirituelle, la seconde le pense au contraire comme une façon de compenser la faiblesse essentielle de l'homme. Un mode de subjectivation n'est donc intelligible qu'à partir de l'anthropologie qui le fonde et le légitime.

Les notions foucaaldiennes de « subjectivation » et de « problématisation » nous permettent de résoudre un problème méthodologique important. En effet, définir d'emblée des notions telles que « désir sexuel » ou « activité sexuelle », avant l'analyse historique des discours, présente une certaine étrangeté. On fait alors comme si les choses précédaient les mots et on s'interdit de saisir les modalités précises de la configuration historique des objets. Que signifie par exemple l'expression « activité sexuelle » ? À quelles pratiques, à quelles représentations fait-elle référence ? De quelle façon penser son évolution historique ? Notre objectif est de montrer de quelle façon cette activité a été problématisée dans le christianisme antique. Il s'agit donc de ne pas hypostasier l'activité sexuelle en en faisant un objet naturel irréductible, mais de montrer de quelle façon cet objet s'est constitué en « problème ». Pour ne pas tomber dans ce piège, il faut donc partir, non pas des réponses qui, historiquement, auraient été données à un objet naturel dont il aurait fallu, par une série d'interdits, gommer les aspérités, mais de la façon dont l'activité sexuelle a été contextuellement constituée comme problème. De sorte que cet objet ne subsume pas, de façon analytique, des pratiques, des représentations et des valeurs qui lui seraient essentiellement liées. Mais, au contraire, celles-ci ne lui sont liées qu'historiquement, c'est-à-dire accidentellement, en fonction d'un mode de problématisation spécifique. C'est pourquoi on préférera parler de « problème » et non, par exemple, de « phénomène » qui semble désigner, sinon une pratique naturelle, du moins une part de naturalité déterminante au sein de cette pratique. De même préférera-t-on parler d'« activité sexuelle » et non de « sexualité » puisque celle-ci désigne une problématisation spécifique de l'activité sexuelle⁹⁶. La

96 Sur ce point, voir notamment P. Ariès et A. Béjin (dir.), *Sexualités occidentales*, Paris, Éditions du Seuil, 1984 ; A. Davidson, « Le sexe et l'émergence de la sexualité », dans *L'Émergence de la sexualité. Épistémologie historique et formation des concepts*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Albin Michel, 2005 ; T. Éloi, « La sexualité de l'homme romain antique », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 22, 2005 ; T. Laqueur, *La Fabrique du sexe, op. cit.* ; B. R. Smith, « Premodern Sexualities », *PMLA*, vol. 115, n°3, 2000. Nous reviendrons plus en détails sur ce point dans la troisième partie.

raison principale pour laquelle nous utiliserons la notion de « problématisation » dans cette étude tient donc au fait qu'elle permet, d'une part, de court-circuiter toute forme de naturalisation des pratiques et, d'autre part, de contester toute prétention à avoir à sa disposition un critère naturel de jugement permettant d'évaluer la moralité des pratiques.

Problèmes d'appréhension de l'objet « christianisme »

Aborder un problème en le localisant explicitement dans le christianisme antique implique de poser, d'une façon ou d'une autre, la question de l'unité de cet objet. Cela s'avère d'autant plus nécessaire dès lors qu'on tente de mettre en évidence l'existence de deux modes de pensée dans une institution historique qui revendique très tôt son unité irréductible⁹⁷. Lequel, du perfectionnisme ou du défailantisme, correspond à la « pensée chrétienne » ? L'un est-il orthodoxe et l'autre hétérodoxe ? Nous ne nous confronterons pas vraiment à ces questions qui, en tant que telles, sont parfaitement légitimes. Puisque notre problème est de dégager les rapports d'influence potentiels entre les différentes anthropologies chrétiennes et notre propre façon de concevoir le sujet humain, il nous « suffit » de saisir précisément les modalités historiques de structuration de ces deux traditions. Si bien qu'on peut se passer de questionner leur rapport d'inclusion et d'exclusion à l'institution ecclésiale. Cela étant, il faut bien prendre en considération que le christianisme antique n'est pas un bloc qui serait immédiatement identifiable à partir d'un ensemble de dogmes et de pratiques figé. Il n'existe pas une « anthropologie chrétienne antique » clairement identifiable, mais plusieurs façons concurrentes de penser la nature humaine. L'unité que l'on semble présupposer en utilisant le mot « christianisme » n'est qu'un effet d'optique. Les anthropologies chrétiennes ne sont pas données une fois pour toutes. Elles sont les produits d'une lente construction impliquant la constitution progressive d'une orthodoxie, la transformation des conditions sociales qui tout à la fois les rendent possibles et en sont les conséquences, de décisions conciliaires et de débats animés entre des auteurs⁹⁸. La mise en évidence de la structure

97 Pour un clair aperçu des problèmes relatifs à l'unification du christianisme dans l'Antiquité, voir R. Markus, *Au risque du christianisme*, *op. cit.*

98 Nous ne nous attacherons pas ici à reconstruire l'histoire des querelles qui ont émaillé l'histoire du christianisme antique. Cependant, nous aurons à en préciser parfois les enjeux afin de rendre clairement compte des tensions entre le perfectionnisme et le défailantisme, tensions qui, entre autres, permettent justement d'expliquer certaines de ces querelles. Pour une vision d'ensemble de l'histoire

des anthropologies chrétiennes antiques requiert donc la prise en compte de ces divers paramètres, même s'ils ne constituent pas, en eux-mêmes, les objets premiers de cette étude. Notre mode d'analyse guide en outre le choix des sources. Pour qui souhaiterait faire une histoire ou une histoire des idées du christianisme antique, le maître mot serait l'exhaustivité. Voulant au contraire faire l'histoire d'un problème – celui de la différenciation du perfectionnisme et du défaillantisme dans l'Antiquité chrétienne –, nous ne sommes pas astreints aux mêmes obligations méthodologiques. Malgré cela, nous avons avec l'historien et avec l'historien des idées des exigences communes. Nos méthodes se fondent sur une analyse précise des sources. Mais si l'historien des idées s'attelle à mettre en évidence, dans ses moindres détails, l'évolution de la conceptualité d'un auteur ou du traitement d'un concept par des auteurs différents, le généalogiste travaille différemment. Il doit quant à lui reconstituer un problème posé à une époque déterminée en-deçà de l'intention signifiante des auteurs. De sorte que sa méthode de lecture a des aspects originaux. Par exemple, tout en respectant évidemment le sens des textes qu'il convoque, il s'autorise parfois à en grossir le trait afin de mettre en évidence de façon claire les lignes de fracture auxquelles l'historien des idées, étant donné sa perspective, ne s'attache pas forcément.

Enjeux

La présente étude a la forme d'une généalogie. Si l'on peut en faire remonter sinon l'invention, du moins la pratique systématique, à Nietzsche⁹⁹, le travail de Foucault s'est très tôt inscrit dans cette perspective¹⁰⁰. Dans la première leçon de *Le*

du christianisme antique dans la période qui nous intéresse ici, on se reportera à J. Daniélou, *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du IIIe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1985 [1963] ; H. R. Drobner, *Les Pères de l'Église. Sept siècles de littérature chrétienne*, trad. J. Feisthauer, Paris, Desclée, 1999 ; P. Maraval, *Le Christianisme antique. De Constantin à la conquête arabe*, Paris, PUF, 1997 ; P. Maraval et S. Mimouni, *Le Christianisme des origines à Justinien*, Paris, PUF, 2006 ; H.-I. Marrou, *L'Église de l'Antiquité tardive (303-604)*, Paris, Éditions du Seuil, 1985 [1963].

99 Nietzsche, *La Généalogie de la morale*, trad. P. Wotling, Paris, Librairie générale française, 2000, « Préface » ; *Le Crépuscule des idoles*, *op. cit.*, « Les quatre grandes erreurs ». La littérature portant sur la compréhension nietzschéenne de la généalogie est abondante. Pour une étude détaillée des enjeux de cette notion, voir S. Kemal, « Some Problems of Genealogy », *Nietzsche-Studien*, vol. 19, 1990.

100 Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit. Sur les différentes modalités d'utilisation de la méthode généalogique par Foucault, voir C. Koopman, *Genealogy as Critique. Foucault and the Problems of Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.

*Gouvernement de soi et des autres*¹⁰¹, Foucault établit les enjeux de son propre travail à partir d'une lecture du texte de Kant « Qu'est-ce que les Lumières ? »¹⁰². Prenant acte de la distinction, que l'on peut élaborer à partir de l'entreprise critique kantienne, entre deux finalités conférées au travail philosophique, il distingue l'« analytique de la vérité »¹⁰³ de « [l']ontologie du présent, [l']ontologie de l'actualité, [l']ontologie de la modernité, [l']ontologie de nous-mêmes »¹⁰⁴. S'il range la philosophie analytique anglo-saxonne dans la première catégorie, il se range lui-même aux côtés de Hegel, de l'École de Francfort, de Nietzsche et de Weber dans la seconde. L'ontologie dont il parle a la particularité paradoxale d'être « historique »¹⁰⁵. Si, depuis Platon et Aristote, l'ontologie est une science de l'universel et, en tant que telle, une science dont la finalité est de penser les choses *sub specie aeternitatis*¹⁰⁶, alors qu'est-ce qu'une ontologie *historique* ? Celle-ci pose la question de savoir ce que *nous* sommes *aujourd'hui*. On comprend alors pour quelle raison Foucault place sa réflexion dans la droite ligne du texte de Kant sur les Lumières où celui-ci se demandait ce qu'était et ce que signifiait l'actualité dont il était l'un des acteurs¹⁰⁷. Mais la généalogie est irréductible à un simple compte-rendu : le diagnostic qu'elle propose doit conduire à l'action politique¹⁰⁸.

101Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 8-22.

102Kant, « Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ? », trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 2006. Foucault a questionné ce texte à plusieurs reprises : dans la leçon du 5 janvier 1983 citée à la note précédente, ainsi que dans deux textes intitulés « Qu'est-ce que les Lumières ? » (*DE* II, 339 et 351). Cette dernière version est une reprise de ce qui est dit dans la leçon du 5 janvier 1983 de *Le Gouvernement de soi et des autres*.

103Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres*, *op. cit.*, p. 22.

104*Id.*

105Foucault, « Qu'est-ce que les Lumières ? », *DE* II, 339, p. 1390.

106Le livre Γ de la *Métaphysique* d'Aristote est, de ce point de vue, sans ambiguïté : « Il y a une science qui étudie l'être en tant qu'être » (Γ , 1). Étudier l'être « en tant qu'être » signifie l'étudier abstraction faite des accidents qui le particularisent. Or, le temps est le milieu d'existence de ces accidents. Par conséquent, l'ontologie est une science an-historique. Sur le sens aristotélicien du terme « ontologie », voir M. Crubellier et P. Pellegrin, *Aristote. Le Philosophe et les savoirs*, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 340-359.

107Les premières lignes de ce texte font ainsi office d'un compte-rendu synthétique de ce qui, selon Kant, caractérise l'époque qu'il est en train de vivre : « *Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir de son entendement sans la conduite d'un autre. On est soi-même responsable de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement, mais à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà la devise des Lumières.* » (« Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ? », art. cit., p. 45).

108On retrouve cette association du diagnostic et de l'exigence de transformation de soi chez Kant (*ibid.*, p. 49) et chez Foucault qui justifie l'« acharnement du savoir » (*L'Usage des plaisirs*, *op. cit.*, p. 15) par la possibilité qu'il offre de « se déprendre de soi-même » (*id.*). Aussi la généalogie se distingue-t-elle de l'érudition en ce qu'elle ne consiste pas « à légitimer ce qu'on sait déjà », mais « à entreprendre

Une fois cela mis en évidence, que peut bien viser la généalogie de la conception défaillantiste chrétienne antique du désir sexuel ? On tend à concevoir en général le rapport que nous entretenons au christianisme sur le modèle de l'enracinement. Ce que nous sommes, nos identités, nos façons de penser, nos institutions y trouveraient leurs sources. S'il n'est pas faux de dire que, français du XXI^e siècle, nous vivons dans une culture héritière de l'histoire chrétienne, il faut malgré tout faire attention aux présupposés que nous pourrions implicitement convoquer en parlant de « racines ». La généalogie, prise dans son acception la plus large, désigne une recherche historique ayant pour objectif de mettre en relation de détermination ou d'influence un passé et un présent. Les deux effets pouvant être produits par cette mise en relation sont le renforcement de l'identité ou, au contraire, son questionnement. Chercher des racines à une culture peut avoir pour but de dégager les fondements ancestraux, et par là incontestables, d'une situation présente¹⁰⁹ et de renforcer un sentiment identitaire : un passé magnifié fait office de dénominateur commun pour des individus pouvant, par ailleurs, avoir des différences et ce passé doit être, contre les tendances présentes au doute ou à la décadence, affirmé et protégé. Mais la recherche des racines d'une structure sociale peut avoir un effet contraire. Mettre en évidence les fondements historiques de nos façons de penser, de ressentir ou de juger conduit à souligner leur contingence et, par conséquent, à les rendre friables¹¹⁰. Ce type d'attitude constitue la condition de possibilité de toute forme de réflexivité culturelle. C'est en ceci que consiste, à n'en pas douter, la principale vertu de la généalogie telle qu'elle a pu être initiée par Nietzsche et précisée par Foucault¹¹¹.

de savoir comment et jusqu'où il serait possible de penser autrement » (*ibid.*, p. 16).

109 Voir les remarques d'A. Burguière à propos des enjeux de la généalogie familiale : « La généalogie », dans Pierre Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Tome III, 3 : « De l'archive à l'emblème », Paris, Gallimard, 1992. Voir en outre, appliquées cette fois au problème de la « mémoire collective », les réflexions de J. Le Goff dans *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, p. 105-177. Le Goff y montre clairement le rapport entre mémoire et fondation : « La mémoire est un élément essentiel de ce qu'on appelle désormais l'identité individuelle ou collective, dont la quête est une des activités fondamentales des individus et des sociétés d'aujourd'hui, dans la fièvre et l'angoisse » (p. 174).

110 Pour une synthèse claire de l'opposition entre mémoire et histoire, qui équivaut à notre distinction entre généalogie-fondation et généalogie-critique, voir A. Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1996, p. 298-306.

111 Foucault, « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », art. cit., p. 1022 : « L'histoire, généalogiquement dirigée, n'a pas pour fin de retrouver les racines de notre identité, mais de s'acharner au contraire à la dissiper ; elle n'entreprend pas de repérer le foyer unique d'où nous venons, cette première partie où les métaphysiciens nous promettent que nous ferons retour ; elle entreprend de faire apparaître toutes les discontinuités qui nous traversent ».

Étudier la façon dont le sujet humain et l'activité sexuelle ont été problématisés dans le christianisme antique n'a donc pas pour fin de solidifier nos propres façons de penser ces objets en soulignant leur origine ancestrale. Bien au contraire : en contestant la naturalité et l'intemporalité, notre travail a pour but de montrer qu'il est possible de les critiquer et de les amender. Si le défaillantisme a permis de justifier la soumission des hommes à d'autres hommes ou à des institutions afin de compenser la finitude humaine, il semble alors que notre propre croyance dans une faiblesse qui caractériserait ontologiquement le sujet humain doive être remise en cause afin que nous cessions de croire que la liberté s'achète au prix de la soumission. Autrement dit, si nous voulons penser à nouveaux frais la libération du sujet, peut-être ne faut-il pas simplement critiquer la notion de « répression », mais aussi, et surtout, celle de « pulsion naturelle » qui la légitime.

Plan

La structure logique de ce travail est principalement thématique. Si l'organisation chronologique avait l'avantage d'une claire lecture selon une ligne droite, elle escamotait cependant certains enjeux du traitement chrétien antique de la nature humaine et de l'activité sexuelle en lui donnant la forme téléologique du récit. C'est la raison principale pour laquelle nous avons opté pour une organisation thématique, au sein de laquelle s'articulent bien entendu des successions chronologiques : en effet, autant il est possible d'organiser l'ensemble de notre réflexion en nous dispensant d'une présentation chronologique stricte, autant l'analyse thématique des concepts ne peut faire complètement l'économie de cette forme de présentation.

Les deux premières parties de cette étude abordent de front la question de l'accès du sujet à la perfection. La première partie est consacrée à la notion de « combat spirituel » qui subsume, dans la littérature ascétique chrétienne antique, l'ensemble des enjeux relatifs à la question de l'itinéraire spirituel que le sujet doit emprunter pour arriver au salut. Le terme de cet itinéraire est l'union à Dieu. Ce thème de l'union du sujet à une entité transcendante n'est pas une innovation chrétienne. De même, l'idée qu'il faille, pour la réaliser, se détacher du monde, existe déjà dans la tradition

philosophique païenne. C'est donc pour clarifier la position chrétienne sur ces questions que nous la mettrons en regard avec celle de Plotin qui, à bien des égards, en est proche. Si le sujet chrétien veut s'unir à Dieu, alors il doit exercer sur lui-même un ensemble de pratiques qui doivent le transformer. Il doit se construire selon des modalités spécifiques. Ce processus de construction de soi est difficile. Le sujet rencontre dans ce cadre des ennemis. Autrement dit, il doit combattre. Il s'agira alors de se poser la question de savoir contre quoi ou contre qui il doit combattre et ce que, dans le combat spirituel, on appelle « victoire » ou « défaite ». Nous verrons que comprendre la façon dont les ennemis du sujet sont pensés dans le cadre du combat spirituel peut nous permettre de reconstruire, par induction, la façon dont est problématisée la subjectivité de celui qui engage ce combat. Si la notion de « combat spirituel » est omniprésente dans la littérature ascétique chrétienne entre le III^e et le V^e siècle, la façon dont le combat est pensé et structuré connaît des changements importants. Entre Athanase d'Alexandrie et Augustin, la figure de l'ennemi se modifie de même que le déroulement du combat change d'allure. Dans la *Vie d'Antoine*¹¹² (~358), l'ennemi principal du sujet est le diable. La structure logique qui regroupe les deux opposants a la forme d'une lutte où ceux-ci sont présentés comme se faisant face. L'ennemi est donc extérieur au sujet. Celui-ci se bat contre un être qui a comme armes les souvenirs du monde qu'il a quitté et qui ont encore sur lui une intense force d'attraction. L'extériorité de l'ennemi est la condition d'une possible victoire du sujet dans le combat spirituel : rien ne s'oppose dans ce cadre à ce qu'il défasse le diable. De ce point de vue, la figure d'Antoine transfigurée est exemplaire. Dans l'*Histoire lausiaque*¹¹³ (~420), la structure du combat spirituel a changé. Ce n'est plus le problème du rapport du sujet au diable ou aux démons qui constitue la ligne directrice du texte. Ou plutôt, si la figure du diable est encore présente, elle est principalement pensée sous la forme de l'habitude, plus précisément de la mauvaise habitude. Dans le combat spirituel, le sujet lutte alors avec ses anciennes habitudes qui l'empêchent de mener une vie bonne et de s'unir à Dieu. Son but est de restructurer sa subjectivité afin de rendre possible cette union. Même si la structure du combat a quelque peu changé par rapport à ce qu'on peut lire dans la *Vie d'Antoine*, le

112 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, trad. G. J. M. Bartelink, Paris, Éditions du Cerf, SC 400, 1994.

113 Pallade d'Hélénopolis, *Histoire lausiaque*, trad. N. Molinier, Bégrolles-en-Mauge, Abbaye de Bellefontaine, 1999.

sujet a cependant toujours la capacité d'atteindre une victoire pleine et entière. On trouve ainsi, dans l'*Histoire lausique*, une vision optimiste des capacités de l'homme : il est, par lui-même, capable d'atteindre la perfection. En effet, l'habitude qui gêne la progression spirituelle de l'ascète peut être défaire, même si ce processus est long et difficile. Cassien et Augustin représentent une troisième étape dans l'évolution de la structuration du combat spirituel. Le perfectionnisme d'Athanase et de Pallade laisse la place au défaillantisme. Chez Cassien comme chez Augustin, la capacité du sujet à atteindre la perfection est progressivement niée. Si les *Confessions* (397-401) sont encore proches de la tradition perfectionniste, les textes ayant été écrits durant la controverse pélagienne¹¹⁴ offrent une vision originale de la nature de l'homme. Dans les *Confessions* en effet, le sujet combat contre ses anciennes habitudes. Le livre VIII, qui aboutit à la conversion d'Augustin, est ainsi tout entier consacré à la question des liens que constituent ces habitudes anciennes desquelles il faut se défaire pour vivre conformément aux commandements divins. Ainsi pensé, le combat spirituel peut être remporté par le sujet. Au moment de la controverse pélagienne, il en va tout autrement. Puisqu'Augustin affirme clairement le recours nécessaire à la grâce de Dieu dans l'optique du salut, la possibilité d'une victoire du sujet par ses propres forces dans le combat spirituel se voit niée. L'action salvatrice du Christ ne peut être affirmée que si les capacités humaines sont réduites. Elle est ainsi conditionnée, dans le raisonnement augustinien, par l'idée selon laquelle l'homme est, par nature, infirme. Sauvegarder l'efficacité de la grâce divine est l'une des raisons qui explique la naissance du défaillantisme. Tel que le conçoit Augustin, le sujet qui combat s'affronte lui-même. Intègre avant le péché, l'être humain est, après lui, clivé. Il y a en lui une force de résistance à sa volonté qu'il ne peut contrôler. Autrement dit, si le combat spirituel n'est pas nécessairement voué à l'échec, son issue n'est plus du seul fait de l'homme. La mise en évidence de l'évolution de la compréhension du combat spirituel dans la littérature

114 Cette controverse est la dernière des grandes controverses auxquelles Augustin participa. Elle dure de 411 à sa mort en 430. Elle l'oppose aux interprètes de Pélage (~350-420), Célestius (~380-430) et Julien d'Éclane (~386-455), qui soutiennent que l'homme peut, par ses propres forces, accéder au salut. Position inadmissible pour Augustin puisqu'elle comprend mal le récit de la chute adamique et puisqu'elle nie la nécessité de la grâce divine dans le processus devant conduire à la libération du sujet. Cette controverse est donc l'occasion d'une franche opposition entre le perfectionnisme et le défaillantisme. Sur l'histoire intellectuelle d'Augustin, voir P. Brown, *La Vie de saint Augustin*, trad. J.-H. Marrou, Paris, Éditions du Seuil, 2001 [1971] ; S. Lancel, *Saint Augustin*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1999.

ascétique chrétienne des IV^e et V^e siècles nous permettra de mesurer l'évolution concomitante de la compréhension de la nature humaine dans ce cadre en opposant perfectionnisme et défaillantisme.

Dans la deuxième partie, nous nous pencherons sur les modalités de compréhension du combat spirituel telles qu'elles ont été formalisées dans la littérature monastique chrétienne antique. Le monachisme chrétien naît au début du IV^e siècle sous la forme érémitique et se développe ensuite sous la forme cénobitique. Nous ne retracerons pas dans sa globalité l'histoire complexe de ce phénomène. Il s'agira pour nous de mettre en évidence la façon dont le perfectionnisme et le défaillantisme se sont distingués dans ce contexte. La question si urgente au IV^e et au V^e siècle de savoir lequel, de l'érémisme ou du cénobitisme, constitue le genre de vie le plus adéquat pour faire la volonté de Dieu est incompréhensible si on ne l'envisage pas à partir de la tension entre perfectionnisme et défaillantisme. Nous verrons alors que, progressivement, le modèle du sage hérité de la tradition philosophique païenne et réaménagé par le perfectionnisme chrétien est devenu anachronique dans le cadre du défaillantisme. De même, dès lors que la capacité de se rendre parfait par ses propres forces a été refusée au sujet, la fuite au désert et la solitude ont été assimilées à des idéaux inaccessibles et le monastère est devenu le lieu adéquat pour compenser la faiblesse irréductible de l'homme. Pour se libérer, le sujet perfectionniste doit « simplement » obéir à Dieu et éviter de se lier aux institutions humaines. Au contraire, puisqu'il est structurellement incapable de faire la volonté de Dieu, le sujet défaillantiste doit, pour se libérer, se soumettre à des institutions coercitives. L'histoire antique des institutions monastiques chrétiennes est donc tout entière lisible comme une histoire des tensions entre deux formes d'obéissance requise du sujet : l'obéissance-libération et l'obéissance-soumission.

Dans la troisième et dernière partie, nous chercherons à mettre en évidence les modalités selon lesquelles le défaillantisme s'est forgé à partir d'une conceptualisation originale du désir sexuel. Nous assistons, dans le christianisme antique, à une modification de la façon d'envisager l'activité sexuelle. Considérée comme un problème parmi d'autres dans le perfectionnisme, elle constitue le problème central de la réflexion

morale défaillantiste. Dans ce cadre, la figure d'Augustin a une importance capitale. C'est lui en effet qui, de la façon la plus explicite, élève ce thème au rang de lieu de l'élaboration d'une compréhension originale de la nature humaine. Si l'activité sexuelle a pu être âprement questionnée par des auteurs aussi divers que Tertullien, Jérôme (347-420) et Cassien, c'est Augustin qui, à partir de la notion de « *libido* », lie la possibilité d'une définition de l'homme à une compréhension spécifique du désir sexuel. Autrement dit, après lui, il devient impossible de penser la nature humaine sans se fonder sur cette compréhension. Plus encore, la thématization originale qu'il opère du désir sexuel devient le modèle permettant de comprendre tout ce qui, en l'homme, demeure irréductiblement incontrôlable. De sorte que, d'une part, le sujet est amené à entretenir avec lui-même un rapport d'inquiétude et que, d'autre part, il est conduit à se soumettre à des institutions devant permettre de compenser sa finitude. Autrement dit, inaugurant la compréhension de la nature humaine à partir de l'idée de pulsion, Augustin justifie par la même occasion la répression qui s'y applique pour la canaliser.

Synthèse

L'objectif de ce travail est donc de rendre compte de la structuration de deux anthropologies concurrentes dans le christianisme des III^e, IV^e et V^e siècles : l'une qualifiée de « perfectionniste », l'autre de « défaillantiste ». Si la première est héritée de la tradition philosophique païenne antique, la seconde est une création chrétienne. L'anthropologie défaillantiste se fonde sur une compréhension originale du désir sexuel conçu comme poussée irrésistible. Cette compréhension a deux conséquences importantes. Tout d'abord, elle conduit à penser le rapport du sujet à lui-même sous la forme d'un soupçon permanent. En outre, elle justifie que le sujet ne cherche sa libération qu'à la condition d'une soumission préalable. En effet, si la nature humaine implique une forme d'infirmité irréductible qui fait que le sujet ne peut se rendre par lui-même autonome, alors il doit sans cesse se méfier de lui-même et il ne peut espérer être libre que dans la mesure où il parvient, en se soumettant, à canaliser une naturalité prétendument dangereuse. Nous ne cherchons donc pas à reconstituer, pour elle-même, la thématization chrétienne antique de l'activité sexuelle, mais à montrer de quelle façon a été élaborée en son sein l'idée que c'est la nature même de l'homme qui explique la

méfiance qu'il doit avoir à l'égard de lui-même et sa nécessaire soumission à des institutions coercitives. Ce n'est donc pas tant l'intention signifiante des auteurs qui nous importe que les conditions implicites qui rendent intelligibles leurs discours et les pratiques qu'ils prescrivent. Il s'agit pour nous de reconstruire les lignes de forces selon lesquelles se jouent les tensions entre le perfectionnisme et le défaillantisme chrétiens antiques. La perspective généalogique de notre étude tient au fait que cette reconstruction est tout entière tournée vers l'explication de façons de penser qui nous sont aujourd'hui contemporaines. Tout autant qu'une généalogie du désir sexuel, cette étude est une généalogie du soupçon qui, aujourd'hui encore, prend pour objet à la fois la nature de l'homme et sa nature sexuelle. En identifiant l'origine de l'opposition entre « pulsion naturelle » et « répression », elle voudrait poser la question de savoir s'il ne serait pas envisageable de penser la libération du sujet en faisant l'économie de sa soumission.

PREMIÈRE PARTIE : LE COMBAT SPIRITUEL

Au IV^e siècle, une parole attribuée à l'ascète Antoine circule entre l'Égypte et la Palestine :

« Ayez toujours devant les yeux la crainte de Dieu. Souvenez-vous de celui qui donne la mort et la vie. Haïssez le monde et tout ce qui est dans le monde. Haïssez tout repos charnel. Renoncez à cette vie afin de vivre pour Dieu, car il vous le demandera au jour du jugement. Endurez la faim, la soif, la nudité, les veilles ; soyez dans l'affliction et les larmes, gémissiez en vos cœurs. Éprouvez si vous êtes dignes de Dieu. Méprisez la chair afin de sauver vos âmes. »¹¹⁵

Le sujet qui s'engage dans le processus ascétique qui doit l'éloigner du monde pour le conduire à Dieu doit s'attendre à mener une vie difficile¹¹⁶. Celle-ci a la forme d'une lutte permanente contre les attraits du monde c'est-à-dire contre les habitudes temporelles qui structurent l'existence commune des hommes. Quittant le monde, le sujet se rend digne de celui qui l'a créé et qui le jugera. Cet apophtegme associe diverses données récurrentes dans la littérature ascétique chrétienne antique. Tout d'abord, l'existence du sujet doit être tout entière dirigée vers Dieu. Dans l'idéal, tous les actes et toutes les pensées de l'individu doivent être mises en rapport avec Dieu, principe et fin de toute chose. Ensuite, le rapport d'obéissance à Dieu se paye d'un détachement avec le monde. Il n'y a pas de compromis possible : soit le sujet est tout entier avec Dieu, soit il est tout entier dans le monde¹¹⁷. Troisièmement, ce détachement implique une ascèse constante¹¹⁸. Celle-ci est en effet irréductible à un ensemble de phases d'entraînement,

115 *Paroles des anciens. Apophtegmes des Pères du désert*, traduction et présentation J.-C. Guy, Paris, Éditions du Seuil, 1976, p. 21. Les collections d'« apophtegmes » sont des regroupements de paroles ayant été prononcées par des ascètes particulièrement exemplaires entre le III^e et le V^e siècle. Ces paroles sont très tôt recueillies, compilées, traduites et diffusées dans l'ensemble du monde méditerranéen. Ces collections n'ont pas pour but de retracer fidèlement la vie des ascètes, mais d'offrir aux lecteurs des récits édifiants et des conseils pratiques pour bien mener leur ascèse. Pour une appréhension des divers enjeux relatifs à ce genre littéraire, voir J.-C. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des "Apophtegmata patrum"*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1962 ; Introduction à *Les Apophtegmes des Pères*, tome I, Paris, Éditions du Cerf, SC 387, 1993.

116A. Rousselle montre clairement que cette difficulté était revendiquée comme une preuve de soumission à Dieu. Voir *Porneia, op. cit.*, chapitres 9, 10 et 11 notamment.

117 Sur ce point, voir D. J. Chitty, *Et le désert devint une Cité... Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien*, trad. par les moines de Quévry, Bégrolles-en-Mauge, Abbaye de Bellefontaine, 1980, chapitres I et III ; A. Guillaumont, « La conception du désert chez les moines d'Égypte », *Revue de l'histoire des religions*, 188, n°1, 1975 ; R. Kasser, « Sortir du monde : réflexions sur la situation et le développement des établissements monastiques aux Kellia », *Revue de théologie et de philosophie*, 119, 1979.

118 Sur le thème général de l'ascèse, voir G. G. Harpham, *The Ascetic Imperative in Culture and*

aussi régulières qu'elles puissent être, ponctuées de moment de repos. Le repos ne doit pas être pris selon le bon plaisir du sujet, mais à seule fin de lui redonner des forces pour poursuivre le combat spirituel. De sorte qu'il est lui-même un moment de l'ascèse¹¹⁹. L'ascèse du chrétien est donc permanente. C'est un état qui s'étend de la conversion du sujet jusqu'à sa mort. Voici donc les données de base de la conceptualisation chrétienne antique de l'ascèse du sujet. Une fois dégagés ces points structurels, auxquels nous reviendrons progressivement plus en détail, il nous faut mettre en évidence les enjeux de cette façon originale de penser l'existence du sujet humain.

Pour comprendre la façon dont la subjectivité humaine a été problématisée dans le christianisme antique, nous partirons de la compréhension, par les auteurs chrétiens, de l'itinéraire spirituel du sujet. Nous relèverons les données de base de l'anthropologie chrétienne à partir de l'analyse de la notion de « combat spirituel » [*agon* ou *certamen spiritalis*] qui subsume l'ensemble des luttes particulières que doit mener le sujet pour se rendre digne de Dieu. En montrant de quelles façons les auteurs chrétiens pensent ce que peut le sujet, nous déduirons ce qu'il est. Comme nous l'évoquions précédemment, l'existence du sujet chrétien n'est pas de tout repos. En effet, s'il veut atteindre le salut, s'il veut s'unir à Dieu, il doit passer par une série d'épreuves. Aussi, la subjectivité chrétienne est, durant l'existence du sujet, en constante évolution¹²⁰. Elle prend une certaine forme quand le sujet se laisse aller aux délices du monde, elle en prend une autre quand il fait l'effort de lutter contre ces délices et une autre encore quand il parvient au salut. Ces formes de la subjectivité chrétienne trouvent leurs conditions de

Criticism, Chicago, University of Chicago Press, 1987 ; R. Valantasis et V. Winbush (éd.), *Asceticism*, New York, Oxford University Press, 1995. Sur l'ascétisme chrétien antique, voir J.-R. Bouchet, *Aux sources de la vie monastique*, Paris, Éditions du Cerf, 1996 ; D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford, Oxford University Press, 1995 ; H. Chadwick, « The Ascetic Ideal in the History of the Church », dans *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, W. J. Shiels (éd.), Oxford, Basic Blackwell, 1985 ; J. de Guibert, « Ascèse. Ascétisme », *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995 (dorénavant abrégé *DS*), I, col 936-1010 ; J. A. McGuckin, « Christian Asceticism and the Early School of Alexandria » dans *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, *op. cit* ; A. Meredith, « Asceticism - Christian and Greek », *Journal of Theological Studies*, n°27, 1976.

119Comme le montre É. Rebillard dans « *Quasi funambuli* : Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection », *Revue des études augustiniennes*, 40/1, 1994, p. 206.

120Sur ce point, voir R. Valantasis ; « Constructions of Power in Asceticism », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 63, n°4. Afin d'évoquer le processus par lequel le moine constitue progressivement sa propre subjectivité, il développe la notion de « subjectivité transitionnelle ».

possibilité et d'intelligibilité dans un ensemble de données de base qu'il nous faut reconstruire. Ces données traduisent les capacités qui sont celles du sujet humain. Les différentes formes que peut prendre la subjectivité se fondent sur ces capacités essentielles. Les auteurs que nous aborderons dans cette première partie n'énoncent pas forcément explicitement l'anthropologie qui structure leurs discours. Les textes ascétiques sont principalement des textes prescriptifs dont l'objectif est l'édification du sujet. Pour les auteurs de ces textes, la mise en place d'une anthropologie n'est donc pas le but principal. Cependant, dès lors que des prescriptions sont énoncées, elles impliquent structurellement une forme d'anthropologie spécifique qui leur donne sens. Aussi, en étudiant les prescriptions, nous chercherons à rendre compte de l'anthropologie, souvent implicite, qui les sous-tend.

Pour mettre en évidence les divergences entre le perfectionnisme et le défaillantisme chrétiens, nous analyserons tout d'abord la façon dont les auteurs des IV^e et V^e siècles envisagent la finalité de l'existence chrétienne. Celle-ci est communément pensée à travers l'idée d'une union à Dieu. Pour préciser ce que signifie cette idée, nous étudierons la façon dont ce thème a pu être problématisé par Plotin¹²¹, lequel constitue, à bien des égards, une source d'inspiration fondamentale pour les auteurs chrétiens postérieurs¹²². L'idée selon laquelle le sujet humain est fait pour s'unir à Dieu et que, dans ce processus, il réalise sa nature, n'est pas une création chrétienne. Il s'agit en effet d'une idée courante dans l'Antiquité. Aussi, c'est en mettant en évidence la façon dont elle a pu être conçue dans une tradition antérieure que nous pourrions mesurer ce qui fait l'originalité de sa problématisation chrétienne. Cette union n'est possible qu'au terme

121 Dans ce cadre, notre problème ne sera pas de savoir si ou comment a pu apparaître dans l'Antiquité païenne l'idée d'un Dieu pensé à partir de la notion d'unité. Savoir en quoi, par exemple, l'Un plotinien est comparable au Dieu d'Augustin ne nous intéresse pas ici. Le problème que nous souhaiterions poser est celui du rapport du sujet humain à la transcendance, peu importe la forme donnée à celle-ci. De la sorte, dans le thème de l'union à la divinité nous ne nous intéressons pas à la divinité en elle-même, mais à la question des modalités de l'union. Il ne s'agit pas pour nous de rendre compte de la façon dont a pu être conçue la nature de la divinité dans le paganisme ou dans le christianisme. Ce qui nous intéresse dans ce thème de l'union, c'est la façon dont est conçu l'homme qui cherche à s'unir à un objet dont la nature est, au moins d'un certain point de vue, différente de la sienne.

122 Une fois encore, puisque notre travail n'est pas un travail d'historien des idées, nous ne chercherons pas à rendre compte précisément des relations entre Plotin et les penseurs chrétiens postérieurs. Nous chercherons seulement à montrer ce que, du point de vue de l'anthropologie, les auteurs perfectionnistes chrétiens ont pu hériter de Plotin afin de montrer de quelle façon la problématisation défaillantiste du sujet humain au Ve siècle s'éloigne radicalement de cette tradition.

d'un long processus de constitution de soi du sujet. Par conséquent, nous analyserons, à partir du thème du « combat spirituel », les modalités selon lesquelles les auteurs chrétiens ont pensé ce processus. Il s'agira alors, d'une part, de déterminer les raisons pour lesquelles la notion de « combat » a été communément choisie afin de penser l'itinéraire spirituel du sujet et, d'autre part, de mettre en évidence les différentes manières dont ce combat a pu être conçu. À partir de là, nous pourrons reconstituer la façon dont la subjectivité humaine a été, dans ce cadre, problématisée. Afin de compléter ce tableau, nous analyserons un point plus précis de cette thématique du combat afin de rendre compte de la problématisation des capacités humaines. Nous poserons la question de savoir si le sujet a la possibilité de sortir vainqueur de ce combat. On le verra, les réponses à cette question diffèrent dans la littérature chrétienne antique. Si en effet la victoire semble, de droit, possible dans la *Vie d'Antoine*, texte emblématique de la tradition ascétique chrétienne, elle s'avère impossible dans les derniers écrits d'Augustin. Or, cette différence, malgré les points communs qui peuvent exister entre les réflexions d'Athanase d'Alexandrie et les réflexions augustiniennes, n'est pas anecdotique. La réponse à la question de l'issue du combat spirituel est capitale pour comprendre la problématisation de la subjectivité humaine dans le christianisme antique. Que l'homme puisse en cette vie sortir vainqueur de ce combat ou qu'au contraire il ait nécessairement besoin, pour parvenir à la victoire, de recevoir la grâce de Dieu, impliquent deux types différents de problématisation de la subjectivité, l'une marquée par une forme d'optimisme qui est manifeste dans les grands récits ascétiques chrétiens antiques, l'autre par un pessimisme fondé sur l'affirmation de la finitude essentielle de l'homme. Cette opposition sur laquelle nous n'aurons de cesse de revenir pour la préciser n'est pas, historiquement, aussi tranchée. Mais, afin de rendre compte des enjeux respectifs des anthropologies perfectionniste et défaillantiste, nous serons amenés à les distinguer franchement. Aussi cette distinction n'est-elle pas historique, mais intellectuelle.

1. La perfection et la réalisation de la nature humaine

Dans le perfectionnisme chrétien comme dans le perfectionnisme païen, l'existence du sujet est pensée comme un itinéraire au terme duquel le sujet atteint l'état de perfection en réalisant sa nature. Cette réalisation a le sens d'une libération. Être parfait signifie alors être maître de soi-même. Pour ce faire, le sujet pratique un ensemble d'exercices qui ont pour fonction de structurer sa subjectivité sous une forme déterminée. Nous voudrions ici établir la façon dont sont pensés, dans le perfectionnisme philosophique antique, l'état de perfection vers lequel tend le sujet et les modalités selon lesquelles il peut y parvenir. De cette façon, nous pourrions constater à la fois les ressemblances et les divergences entre cette manière de concevoir l'itinéraire spirituel du sujet et ses manières chrétiennes.

1.1. L'union au divin et la réalisation de la nature humaine chez Plotin

La conception de la libération du sujet comme un processus d'assimilation à une entité transcendante est un thème classique de la réflexion philosophique antique¹²³. Il

¹²³Sans préciser pour l'instant les enjeux de cette question, indiquons seulement qu'on retrouve ce thème dans la plupart des grands courants philosophiques antiques. Il est notamment abordé dans le *Théétète* de Platon (trad. M. Narcy, Paris, Flammarion, 1995, 176a-b : « Il n'est possible, Théodore, ni que les maux soient supprimés, car il est inévitable qu'il y ait toujours quelque chose qui fasse obstacle au bien, ni qu'ils aient leur place parmi les dieux : à la nature mortelle et à ce lieu-ci est circonscrit, par nécessité, leur vagabondage. C'est pourquoi aussi il faut essayer de fuir d'ici là-bas le plus vite possible. Et la fuite, c'est de se rendre semblable à un dieu selon ce qu'on peut ; se rendre semblable à un dieu c'est devenir juste et pieux, avec le concours de l'intelligence. »), dans l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote (trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997, X, 7, analysé plus bas), dans la *Lettre à Ménécée* d'Épicure (trad. J.-F. Balaudé, Paris, Librairie Générale Française, 1994, 133-135 : « Ces enseignements, donc, mets-les en pratique, en relation avec toi-même, le jour et la nuit, et en relation avec ce qui t'est semblable, et jamais tu ne seras troublé, ni dans la veille ni dans les rêves, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes. Car il ne ressemble en rien à un animal mortel, l'homme vivant dans les biens immortels. ») ou dans les *Entretiens* d'Épictète (trad. E. Bréhier, dans *Les Stoïciens II*, Paris, Gallimard, 1962, IV, I, 89-90 : « Quant à moi je ne suis jamais ni arrêté dans ce que je veux ni contraint à ce que je ne veux pas. Comment serait-ce possible ? J'ai uni ma volonté à Dieu. Dieu veut que j'aie la fièvre, je le veux. Il veut que ma volonté aille dans tel sens, je le veux. Il veut que j'aie tel désir, je le veux. Il veut que j'atteigne tel objet, je le veux ; il ne le veut pas, je ne le veux pas. Je veux donc mourir, je veux donc être torturé. Qui peut encore m'empêcher de faire ce qui me paraît bon, ou me forcer à faire le contraire ? On ne le peut pas plus qu'on ne peut contraindre Dieu. »). Sur le thème de l'assimilation du sujet à la divinité dans l'Antiquité, voir E. des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, Klincksieck, 1964 ; B.

est, dans ce cadre, le lieu d'un ensemble de méditations relatives à la réalisation, par l'homme, de sa nature. Le sujet qui s'unit à la divinité réalise en effet au plus haut point les potentialités de sa nature. Aristote aborde par exemple dans l'*Éthique à Nicomaque* le thème de l'union à la divinité après avoir établi quelle était la fonction propre de l'homme étant donné sa nature. Ontologiquement, sa spécificité tient au fait qu'il est doté d'un intellect. Aussi est-ce par l'activité contemplative qu'il se rend parfait puisque celle-ci est l'activité par laquelle son intellect est utilisé de la meilleure des façons :

« Si l'intellect est quelque chose de divin par comparaison avec l'homme, la vie selon l'intellect est également divine comparée à la vie humaine. Il ne faut donc pas écouter ceux qui conseillent à l'homme, parce qu'il est homme, de borner sa pensées aux choses humaines, et, mortel, aux choses mortelles, mais l'homme doit, dans la mesure du possible, s'immortaliser, et tout faire pour vivre selon la partie la plus noble qui est en lui ; car même si cette partie est petite par sa masse, par sa puissance et sa valeur elle dépasse de beaucoup tout le reste. On peut même penser que chaque homme s'identifie avec cette partie même, puisqu'elle est la partie fondamentale de son être, et la meilleure. Il serait alors étrange que l'homme accordât la préférence non pas à la vie qui lui est propre, mais à la vie de quelque chose autre que lui [...]. Ce qui est propre à chaque chose est par nature ce qu'il y a de plus excellent et de plus agréable pour cette partie. Et pour l'homme, par suite, ce sera la vie selon l'intellect, s'il est vrai que l'intellect est au plus haut degré l'homme même. »¹²⁴

On retrouve dans la conceptualisation aristotélicienne un thème capital à la fois dans la tradition philosophique antique et dans le christianisme antique, à savoir le thème de la perfection conçu sur le modèle de la réalisation de la nature humaine¹²⁵.

Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1953 ; P. Hadot, « Le sage et le monde », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 [1993] ; « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine », dans G. Gadoffre, *Les Sages du monde*, Paris, 1991.

124Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 7, 1177c-1178a. Sur ce point, voir M. Crubellier et P. Pellegrin, *Aristote. Le philosophe et les savoirs*, op. cit., ch. 4 : « Les sciences de l'action humaine », p. 156-182 ; J. Dudley, « La contemplation humaine selon Aristote », *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 80, n°47, 1982.

125Thème que l'on retrouve déjà chez Platon : « L'homme qui a mis tout son zèle à acquérir la connaissance et à obtenir des pensées vraies, celui qui a exercé surtout [sa] partie [rationnelle], il est absolument nécessaire, je suppose, qu'il ait des pensées immortelles et divines, si précisément il atteint à la vérité ; que, dans la mesure encore une fois, où la nature humaine est capable d'avoir part à l'immortalité, il ne lui en échappe pas la moindre parcelle ; enfin que, puisqu'il ne cesse de prendre soin de son élément divin et qu'il maintient en bonne forme le démon qui en lui partage sa demeure, il soit supérieurement heureux » (*Timée*, trad. L. Brisson et M. Patillon, Paris, Flammarion, 2001, 90b-c).

Pour Aristote, le sujet se rend parfait quand il réalise pleinement sa nature¹²⁶. Ce faisant, il se libère. Dans la tradition perfectionniste chrétienne, dans la littérature ascétique notamment, l'accès du sujet à la perfection est envisagé de la même manière. Dès lors en effet qu'on pense le sujet comme capable d'accéder par ses propres forces à la perfection, on conçoit celle-ci comme l'achèvement de sa nature. Au contraire, dans le défaiillantisme, la perfection ne prend pas cette forme. En effet, puisque la nature humaine est caractérisée par une déficience essentielle il est impossible que la perfection ait le sens d'une réalisation de la nature du sujet. À cela se substitue, dans ce cadre problématique, l'action surnaturelle de la grâce divine qui a pour effet de réparer la nature de l'homme. Quoiqu'il en soit, il paraît logiquement impossible d'évoquer la perfection à laquelle peut prétendre l'homme sans faire référence à sa nature, que l'on se place dans le cadre perfectionniste ou dans le cadre défaiillantiste. Penser le chemin qui mène à la perfection soit comme le fait, pour le sujet, de se hisser vers Dieu, soit comme le fait, pour Dieu, de s'abaisser vers l'homme pour le sauver, implique toujours de se fonder sur une dimension anthropologique dans laquelle sont spécifiées les capacités humaines. L'objectif de cette partie est de rendre compte de cette dimension anthropologique.

Pour ce faire nous nous concentrerons donc sur la question de l'accès du sujet à la perfection. Énoncer ce en quoi consiste la réalisation de la nature du sujet implique en effet de se fonder sur ce qu'il est. Par conséquent, comprendre les modalités selon lesquelles, en s'unissant à une forme de transcendance, le sujet réalise sa nature doit nous permettre de reconstruire de quelle façon celle-ci est conçue. Comme nous le verrons, il existe, de ce point de vue, une ligne de fracture forte entre le perfectionnisme et le défaiillantisme. Si le premier accorde à l'homme la capacité de se rendre parfait par ses propres forces, le second la lui refuse. L'un et l'autre impliquent des anthropologies distinctes : l'un souligne à la fois la difficulté, de fait, du chemin qui mène à la perfection et la possibilité, de droit, d'arriver au terme de ce chemin alors que l'autre, tout en soulignant lui aussi cette difficulté, soutient que, de droit, le sujet ne peut accéder par ses propres forces à la perfection. Il ne peut être question ici de retracer de

126J. Dudley, « La contemplation selon Aristote », art. cit., p. 402-405.

façon exhaustive l'histoire du problème de l'union du sujet à la transcendance. Si nous devons l'aborder au seuil de notre parcours, c'est dans la mesure où ce thème constitue, dans la réflexion chrétienne antique, une étape essentielle de la réflexion portant, d'une part, sur la détermination de la nature de Dieu et la nature de l'homme et, d'autre part, sur la compréhension du chemin que doit parcourir le second pour s'unir au premier. Aussi, aborder ce thème ne peut signifier ici rendre compte de l'ensemble des présupposés et des enjeux relatifs à son traitement. En effet, comprendre l'originalité du défaiillantisme chrétien n'implique pas de ressaisir le développement de la question de l'union à la transcendance depuis les présocratiques jusqu'au Ve siècle. Si cette entreprise est parfaitement légitime, elle n'a que peu d'intérêt ici. Au lieu de cela, nous nous concentrerons uniquement sur la pensée de Plotin. Ce parti pris n'est pas arbitraire. De nombreux critiques ont déjà, depuis longtemps, mis en évidence les rapports entre la philosophie plotinienne et le christianisme¹²⁷. On retrouve, chez les auteurs chrétiens des IIIe, IVe et Ve siècles à la fois des thèmes abordés par Plotin et des formes de conceptualisation qui lui sont propres. Notre propos n'est pas cependant ici de rendre compte, de façon minutieuse, de ces rapports, mais de dégager des formes de pensée qui sont communes à Plotin et aux auteurs chrétiens de ces siècles. Autrement dit, notre but n'est pas de mettre en évidence une filiation, mais, comme le dit P. Aubin, un « cousinage »¹²⁸. Il met ainsi en garde, à juste titre, toute forme de recherche de filiation intellectuelle puisqu'elle tend, en général, à parasiter la lecture des auteurs eux-mêmes. Il ne tombe cependant pas dans l'excès inverse qui consisterait à ne voir aucun rapport d'influence entre les auteurs, mais il préfère, pour mettre celui-ci en évidence, s'appuyer sur le contexte historique. Cette méthode permet à la fois selon lui de prendre acte de

127 Voir notamment A. H. Armstrong, « Man in The Cosmos. A Study of Some Differences Between Pagan Neoplatonism and Christianity », dans *Romanitas et Christianitas*, W. den Boer, P. G. Van der Nat, C. M. J. Sicking et J. C. M. Van Winden (éd.), Amsterdam, North Holland, 1973 ; R. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, F. Alcan, 1921 ; P. Aubin, *Plotin et le christianisme : triade plotinienne et trinité chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1992 ; É. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Paris, Boivin & Cie, 1928 ; P. Henry, *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin et Macrobe*, Louvain, Université catholique de Louvain, 1934 ; E. von Ivanka, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, trad. E. Kessler, Paris, PUF, 1990 ; F. Picavet, « Hypostases plotiniennes et trinité chrétienne », dans *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 1917 ; J. Trouillard, « Procession néo-platonicienne et création judéo-chrétienne », *Néo-platonisme. Mélanges Jean Trouillard*, coll. « Les Cahiers de Fontenay », École normale supérieure de Fontenay, 1981.

128 P. Aubin, *Plotin et le christianisme : triade plotinienne et trinité chrétienne*, op. cit., p. 6.

l'originalité des auteurs et de l'inscrire dans un contexte de pensée qui en détermine certains aspects¹²⁹. C'est la méthode de lecture que nous appliquerons, d'une part, pour lire Plotin et, d'autre part, pour évaluer ses rapports avec le christianisme antique.

Pour saisir l'originalité de la compréhension chrétienne antique du thème de l'assimilation du sujet à Dieu, il faut donc relever les enjeux principaux de cette question dans le néoplatonisme plotinien. Ce faisant, nous mettrons en évidence la proximité entre le plotinisme et le perfectionnisme chrétien et la distance entre ces deux façons de penser et le défaillantisme. L'étude que nous proposons de certains aspects de la philosophie plotinienne se fonde sur les nombreuses analogies que l'on peut relever entre plotinisme et christianisme. Ces analogies peuvent être rangées dans trois catégories : l'ontologie, l'anthropologie et l'éthique. Par « ontologie » nous entendons la façon dont est envisagée la structure du monde. Chez Plotin, celle-ci est marquée par l'opposition entre le monde sensible et le monde intelligible qui se fonde sur l'opposition logique entre le multiple et le simple. Par « anthropologie », nous entendons la façon dont sont pensées la place de l'homme dans le monde et sa nature. Enfin, chez Plotin, comme dans le christianisme, la mise en évidence des capacités du sujet est immédiatement associée à la question éthique de la finalité de l'existence humaine. Aussi, l'union du sujet à Dieu dans le christianisme ascétique présente de nombreuses analogies formelles¹³⁰ avec l'union du sujet à l'Un caractéristique de l'éthique plotinienne. De ce point de vue, le processus ascensionnel par lequel l'âme retourne à son principe créateur et réalise sa nature a de forts échos dans la littérature ascétique chrétienne qui partage avec le plotinisme l'idée que ce retour implique une forme de désengagement du monde. Mais relever des similitudes n'aurait pour nous aucun intérêt s'il n'apparaissaient dans le même temps des divergences. En relevant ces similitudes nous nous donnons pour objectif de mettre en évidence les points qui, dans le

129 *Ibid.*, p. 7, ainsi que ch. I-III.

130 Par « formel » nous voulons signifier ici que, en deçà des différences apparentes, il existe entre le plotinisme et le christianisme des similitudes structurelles. Notre travail ne consiste pas à établir les relations de filiation entre Plotin et les auteurs chrétiens en terme de contenu, mais les relations de cousinage en terme de structure. Autrement dit, ce ne sont pas tant les contenus de pensée qui nous intéressent chez Plotin que la structure logique qui, en deçà de l'intention signifiante de Plotin lui-même, leur donne sens.

christianisme et, plus particulièrement dans le défaillantisme, ont posé des problèmes qu'ils ne posaient pas dans le plotinisme.

1.1.1. La structure ontologique du monde

Fidèle à Platon¹³¹, Plotin fonde son ontologie¹³² sur une distinction forte entre le monde sensible et le monde intelligible¹³³. Le premier est le monde des apparences, le second celui de la véritable réalité¹³⁴, selon une dichotomie que l'on retrouve notamment

131 Nous ne traiterons pas ici pour elle-même la question du rapport de Plotin à Platon qui a été largement abordée par la littérature critique. Nous ne soulignons, ça et là, des aspects de ce rapport que dans la mesure où ils nous permettent de mieux comprendre la conceptualité de Plotin elle-même. Pour un exposé global du rapport du plotinisme au platonisme, voir J.-M. Charrue, *Plotin lecteur de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1987. Nous indiquons en note au fil du texte les études concernant des points précis de cette filiation.

132 La bibliographie critique portant sur la philosophie de Plotin est abondante comme le laisse voir le travail réalisé par R. Dufour à l'adresse suivante : <http://rdufour.free.fr/BibPlotin/Plotin-Biblio.html>. Pour les thèmes du plotinisme que nous aborderons, nous donnerons, sans prétendre à l'exhaustivité, les références des textes critiques qui nous ont été utiles afin de problématiser ces thèmes. Sur la question de l'ontologie plotinienne, voir A. H. Armstrong, *L'Architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin*, trad. J. Ayoub et D. Letocha, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1984 ; P. Aubenque, « Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque », dans *Le Néoplatonisme*, P.-M. Schuhl et P. Hadot (éd.), Paris, Éditions du CNRS, 1971 ; S. Breton, *Matière et dispersion*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1993 ; L. Brisson, « Le logos chez Plotin », dans *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à P. Aubenque*, N. L. Cordero (éd.), Paris, Vrin, 2000 ; R. Dufour, « Actuality and Potentiality in Plotinus' View of the Intelligible Universe », *Journal of Neoplatonic Studies*, 9, 2, 2004 ; J. Laurent, *Les Fondements de la nature selon Plotin. Procession et participation*, Paris, Vrin, 1992 ; « Cadre générale de la métaphysique plotinienne », dans *L'Homme et le monde selon Plotin*, Fontenay-aux-Roses, ENS Éditions, 1999 ; J.-M. Narbonne, *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994 ; J.-F. Pradeau, *L'Imitation du principe. Plotin et la participation*, Paris, Vrin, 2003 ; C. Rutten, *Catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Paris, Les Belles Lettres, 1961 ; J. Trouillard, *La Procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955.

133 Même si, à proprement parler, la notion de « monde intelligible » n'est pas présente chez Platon. Reste néanmoins que son ontologie est, comme l'ontologie plotinienne, structurée à partir d'une opposition tranchée entre l'intelligible et le sensible. Concernant la constitution néoplatonicienne de la notion de « monde intelligible » à partir des réflexions de Platon, voir J. Laurent, « L'unicité du monde selon Platon », dans *Platon et l'objet de la science*, P.-M. Morel (dir.), Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1996.

134 Plotin, *Traité 21* (IV, 1), 1 : « C'est dans le monde intelligible que se trouve la réalité véritable ». Les renvois aux œuvres de Plotin sont faits à partir de la réédition des traités dirigée par L. Brisson et J.-F. Pradeau aux éditions Flammarion entre 2002 et 2010. Les *Traités* 1, 2 et 6 sont traduits et annotés par L. Laurent (*Traité 1*), L. Brisson et J.-F. Pradeau (*Traité 2*) et L. Davaud (*Traité 6*), dans Plotin, *Traités 1-6*, Paris, Flammarion, 2002 ; les *Traités* 9, 10, 11 et 21 par F. Fronterotta (*Traité 9, Traité 10, Traité 11*) et J.-F. Pradeau (*Traité 21*), dans Plotin, *Traités 7-21*, Paris, Flammarion, 2003 ; le *Traité 24* par L. Lavaud, dans Plotin, *Traités 22-26*, Paris, Flammarion, 2004 ; le *Traité 33* par R. Dufour, dans Plotin, *Traités 30-37*, Paris, Flammarion, 2006 ; les *Traités 51 et 52* par L. Lavaud (*Traité 51*) et R. Dufour (*Traité 52*), dans Plotin, *Traités 51-54*, Paris, Flammarion, 2010. À l'origine édités par son élève Porphyre en six neuvaines (« ennéades » en grec) regroupées de façon thématique, les traités tels qu'ils sont édités dans l'édition Flammarion suivent l'ordre chronologique de leur rédaction. Le renvoi se fait traditionnellement en mentionnant les deux éditions de cette façon : [numéro du traité dans l'ordre chronologique (numéro de l'ennéade, numéro du traité à l'intérieur de l'ennéade), chapitre, ligne]. Par exemple, un renvoi de type *Traité 21* (IV, 1), 1, 1 signifie : vingt-et-unième traité dans

dans la célèbre allégorie platonicienne de la caverne¹³⁵. Le monde sensible est le monde tel que nous l'expérimentons chaque jour, c'est le monde dans lequel se meut l'âme individuelle pour autant qu'elle est associée à un corps. Le monde intelligible désigne quant à lui le lieu qui renferme l'ensemble des déterminations qui permettent d'ordonner et de connaître le monde sensible¹³⁶. Il est constitué chez Platon de Formes qui, à la différence des objets du monde sensible, ne connaissent pas le changement. Ces Formes constituent à la fois la condition ontologique de possibilité de ces objets et la condition épistémologique de leur intelligibilité¹³⁷. On retrouve systématiquement cette opposition dans la littérature chrétienne antique. Certes sa présentation peut changer. Mais, d'un point de vue formel, les oppositions entre le monde sensible et le monde intelligible, entre l'unité et la multiplicité, entre l'ordre et le désordre, entre l'éternité et la temporalité y sont récurrentes. Elles constituent à la fois la structure logique et la structure ontologique fondamentales sur laquelle les auteurs chrétiens, tout en présentant par ailleurs des différences individuelles, se fondent¹³⁸. À cette dimension ontologique s'ajoute une dimension morale : l'ordre du monde intelligible implique sa bonté, le désordre du monde sensible la présence en lui du mal¹³⁹.

l'ordre chronologique (traité 1 de l'ennéade IV dans l'édition de Porphyre), chapitre 1, ligne 1.

135Platon, *République*, trad. G. Leroux, Paris, Flammarion, 2004, VII, 514a-517c.

136Aristote déjà soulignait que la séparation platonicienne entre le sensible et l'intelligible constituait une réponse au problème héraclitéen de l'écoulement des choses. Si l'on ne postule pas en effet des entités immobiles, la pensée et la science elles-mêmes sont impossibles : « Dès sa jeunesse Platon, étant devenu d'abord ami de Cratyle et familier avec les opinions d'Héraclite, selon lesquelles toutes les choses sensibles sont dans un flux perpétuel et ne peuvent être objets de science, demeura par la suite fidèle à cette doctrine. D'un autre côté, Socrate, dont les leçons portaient exclusivement sur les choses morales, et nullement sur la nature entière, avait pourtant, dans ce domaine, cherché l'universel et fixé, le premier, la pensée sur les définitions. Platon suivit son enseignement, mais il fut amené à penser que cet universel devait exister dans des réalités d'un autre ordre que les êtres sensibles » (*Métaphysique*, A, 6).

137Voir notamment *République*, VI, 507b et *Philèbe* 16c-d (trad. J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2002). Concernant l'ontologie platonicienne, voir M. Balthes, « Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* beyond Being ? », dans M. Joyal (éd.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Aldershot, Hampshire, 1997 ; L. Brisson, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », dans *Platon : les formes intelligibles*, J.-F. Pradeau (éd.), Paris, PUF, 2011 ; R. M. Dancy, « The One, the Many and the Forms », *Ancient Philosophy*, 4, 1984 ; J.-F. Pradeau, « Les formes et les réalités intelligibles : l'usage platonicien du terme *eidos* », dans *Platon : les formes intelligibles*, *op. cit.* ; L. Robin, *Platon*, Paris, PUF, 1935.

138Ceci constitue un point maintenant bien établi. On se reportera notamment à C. Tresmontant, *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1961.

139M. Balthes, « Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* beyond Being ? », art. cit.

On retrouve formellement un équivalent de ces Formes intelligibles dans la philosophie de Plotin au niveau de ce qu'il appelle l'Intellect, hypostase intermédiaire¹⁴⁰ entre, en amont, l'Un et, en aval, l'Âme, laquelle se distingue en Âme du monde et en âmes individuelles associées dans le monde aux corps. Les caractéristiques du monde intelligible s'opposent terme à terme à celles du monde sensible. Si l'un se caractérise par l'éternité, l'unité et la stabilité, l'autre se caractérise par la temporalité, la multiplicité et le devenir. Le monde intelligible est le monde de l'ordre, le monde sensible celui du désordre. Aussi, l'ordre que l'on peut retrouver dans le monde sensible tient au fait que celui-ci « participe »¹⁴¹ au monde intelligible¹⁴². Assimilant l'être, c'est-à-dire l'ordre, au bien¹⁴³, Plotin admet que l'échelle ontologique qui de l'Un descend vers la matière est en même temps une échelle axiologique dont le pôle supérieur est l'Un et le pôle inférieur la matière. Cependant, puisque chaque réalité inférieure participe de la réalité supérieure dont elle est un produit, elle tend naturellement à y retourner¹⁴⁴. Même si l'on observe certaines différences de détail¹⁴⁵, le schéma reste le même dans la pensée chrétienne. La double distinction ontologique et morale entre Dieu et l'homme et entre le monde intelligible et le monde sensible justifie l'itinéraire que l'homme doit accomplir pour remonter vers son créateur. Sa rencontre avec lui est pensée comme la

140Ce qui semble être une complexification de l'ontologie platonicienne en est en réalité une simplification logique. Chez Platon, le monde intelligible est constitué par l'ensemble des Formes intelligibles subordonnées à la plus éminente d'entre elles, la Forme du Bien (*République*, VI, 509b). Or, selon Plotin, si on admet dans toutes ses conséquences le principe de la priorité de l'unité sur la multiplicité, alors l'ensemble des Formes intelligibles doit avoir comme principe une unité irréductible qu'il nomme l'« Un » (*Traité 10* (V, 1), 11 ; *Traité 24* (V, 6), 3). La procession qui va de l'Un à la matière est ainsi synonyme de procession de l'unité à la multiplicité. Celle-ci est harmonieusement ordonnée dans le monde des Formes intelligibles et chaotique au niveau de la matière (*Traité 33* (II, 9), 1-3 ; *Traité 51* (I, 8), 3). C'est dans la première hypothèse du *Parménide* de Platon (trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2011, 137c-142a) que Plotin trouve l'idée d'un principe absolument un qui se trouverait au-delà de la multiplicité du monde des Formes intelligibles (*Traité 10* (V, I), 8, 24-25). Sur ce point, voir les réflexions de F. Fronterotta dans la notice introductive du *Traité 9* (*op. cit.*, p. 58-67).

141Pour un clair aperçu de la théorie platonicienne de la participation, voir L. Brisson, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », art. cit.

142Qui en constitue donc le « principe » ontologique et logique. Sur ce point, voir S. Roux, « Transcendance et relation. Plotin et l'antinomie du principe », *Archives de philosophie*, tome 75, 2012.

143Thèse que l'on retrouve chez Augustin. Voir A.-I. Bouton-Touboulic, *L'Ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 174, 2004, Deuxième partie : « Ordre et liberté ».

144Plotin, *Traité 33* (II, 9), 2.

145Sur les différences entre plotinisme et christianisme du point de vue de l'ontologie, voir E. von Ivanka, *Plato christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, *op. cit.*, p. 425-435.

réalisation de sa nature. Son séjour dans le monde, c'est-à-dire, pour Plotin, dans la multiplicité, est à l'inverse pensé comme ce qui l'éloigne de sa nature.

1.1.2. La nature de l'homme¹⁴⁶

Selon Plotin, l'âme se caractérise par une « nature double » propre à sa situation intermédiaire entre l'intelligible et le sensible¹⁴⁷. L'âme se rapporte à l'intelligible de façon irréductible : jamais elle ne peut en effet complètement subsister dans l'indéterminisme de la matière qui constitue pourtant le lieu de vie du corps auquel elle est attaché¹⁴⁸. Le rapport qu'elle entretient au corps conduit l'âme à se diviser dans la multiplicité sans pourtant rien perdre de sa nature intelligible et donc indivisible :

« C'est dans le monde intelligible que se trouve la réalité véritable ; l'intellect est ce qu'il y a de meilleur en lui, mais les âmes aussi s'y trouvent, car c'est parce qu'elles viennent de là-bas qu'elles se trouvent ici aussi. Ce monde-là contient des âmes sans corps, tandis que ce monde-ci contient des âmes qui sont venues dans des corps et qui ont été divisées dans les corps. Là-bas au contraire l'intellect est tout entier ensemble, sans être séparé ni divisé, et toutes les âmes sont ensemble dans le monde qui est éternel, sans connaître l'extension locale. Ainsi l'Intellect reste toujours inséparable et indivisible, alors qu'il est dans la nature de l'âme, qui là-bas ne connaît pas le partage et se trouve dans l'indivision, d'être divisée. La division de l'âme consiste en effet à s'éloigner et à venir dans les corps. C'est pourquoi l'on dit à juste titre qu'elle est "divisible dans les corps" puisque c'est ainsi qu'elle s'éloigne et se divise. »¹⁴⁹

146 Sur ce point, voir N. C. Banacou-Caragouni, « Observations sur la descente des âmes dans les corps chez Plotin », *Diotima*, 4, 1976 ; A. Kélessidou-Galanos, « L'âme chez Platon et Plotin », dans *Autour de Descartes. Le Dualisme de l'âme et du corps*, J.-L. Vieillard-Baron (éd.), Paris, Vrin, 1991 ; L. Lavaud, *D'une métaphysique à l'autre. Figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 2008 ; P.-M. Morel, « Individualité et identité de l'âme humaine chez Plotin », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 8, 1999 ; A. N. M. Rich, « Body and Soul in the Philosophy of Plotinus », *Journal of the History of Philosophy*, 1, 1963.

147 Plotin, *Traité 21* (IV, 1), sous-titré : « Comment l'on dit que l'âme est intermédiaire entre la réalité indivisible et la réalité divisible ». Dans le *Traité 6* (IV, 8), 4, 30, Plotin caractérise l'âme comme une réalité « amphibie », c'est-à-dire une réalité qui « vit dans deux éléments hétérogènes » (note 66, p. 262). Sur ce point, voir J. Laurent, « Cadre général de la métaphysique plotinienne », art. cit., p. 16-18.

148 Plotin, *Traité 9* (VI, 9), 8. Pour illustrer l'idée que l'âme, tout en étant associée à un corps qui tend à l'empêcher de retourner à son principe, est toujours malgré tout en contact avec celui-ci, Plotin se sert de l'image de l'immersion d'un corps dans l'eau : à moitié immergé, une partie de lui demeure cependant au sec. De la même façon, l'âme plongée dans le sensible est toujours en contact avec son principe.

149 Plotin, *Traité 21* (IV, 1), 1-10.

L'âme est en relation avec deux mondes. Liée à l'Intellect, elle est en rapport avec le monde intelligible. Liée à son propre corps, elle est en rapport avec le monde sensible. Cette dernière liaison conduit à sa « division ». Comme le souligne J.-F. Pradeau, la question de la divisibilité de l'âme est complexe chez Plotin¹⁵⁰. L'âme en tant que telle n'est pas divisible. Elle est par essence une et indivisible. La division qui la touche, de l'extérieur pourrait-on dire, vient du fait qu'elle est tournée vers l'extérieur dans la mesure où elle doit se soucier du corps auquel elle est attachée. Puisque le corps est, par nature, divisible, chacune de ses parties requiert des soins spécifiques¹⁵¹. Ceux-ci vont de la prise en compte de ses besoins naturels à la satisfaction d'un ensemble de désirs acquis durant son séjour dans le monde. Aussi est-ce dans la mesure où elle est liée à un corps que l'âme s'éloigne de sa nature véritable. Par les soins qu'elle offre au corps elle se divise et s'éloigne en même temps de l'unité qui la caractérise essentiellement et que sa liaison à l'Intellect manifeste. Exposée d'une autre façon, cette idée structure, dans l'ascétisme chrétien, le traitement du rapport du sujet à son corps. Certes, le corps n'est pas en lui-même un mal. En tant que substance créée par Dieu, il est essentiellement bon en son genre. Cependant, il est faible. Et il oblige l'âme à lui apporter des soins sans lesquels il ne peut subsister et, en outre, sans lesquels l'âme elle-même, qui lui est ontologiquement liée, ne peut s'offrir à Dieu¹⁵². Dans ce cadre, la question du statut du corps est complexe¹⁵³. D'une part, il peut entraver le cheminement du sujet qui cherche à accomplir sa nature en unifiant son âme et en se concentrant sur l'objet qui lui donnera la perfection, Dieu. Mais, d'autre part, l'âme qui y est liée ne peut réaliser sa nature que si elle en prend correctement soin. La compréhension chrétienne du statut ontologique du corps et de l'âme ainsi que la compréhension de leurs rapports sont en germe dans le plotinisme. À bien des égards, la structure logique qui rend

150 Voir la notice du *Traité 21*, p. 493-494.

151 Comme le montre S. Roux dans « Subjectivation, assujettissement et connaissance de soi chez Plotin et Foucault », disponible sur internet à l'adresse suivante : http://erraphis.univtlse2.fr/servlet/com.univ.collaboratif.utils.LectureFichierGWID_FICHER=1317125365766, p. 7 notamment.

152 Cassien, *Institutions cénobitiques*, IV, 8.

153 Comme nous le verrons par la suite, cette complexité reste inaperçue si on soutient que dans le christianisme le corps est, en tant que tel, condamné. Le corps en tant que substance ne peut être condamné dans la mesure où il est, comme toute substance, un produit de la Création divine. De sorte que, tout en pouvant souligner sa faiblesse, les auteurs chrétiens se gardent bien de le condamner. Ce qui peut faire l'objet d'une condamnation morale n'est pas le corps lui-même, mais la façon dont l'âme en use.

intelligibles les réflexions des ascètes chrétiens concernant le corps est similaire à celle que l'on retrouve chez Plotin. La différence se situe, nous le verrons, au niveau de la question de la maîtrise du corps. Pour Plotin, le sujet peut maîtriser parfaitement son corps, même si cela est difficile¹⁵⁴. Pour Antoine, le schéma de pensée est le même. Pour Cassien, cette maîtrise s'avère plus problématique¹⁵⁵. Pour Augustin, elle est impossible¹⁵⁶. Autrement dit, c'est au niveau du problème du rapport à soi que l'on doit évaluer la différence entre la sagesse philosophique antique, le perfectionnisme chrétien et le défaillantisme.

1.1.3. Les conséquences du séjour de l'âme dans la multiplicité

Le contact de l'âme avec la multiplicité peut avoir pour effet de court-circuiter son rapport à l'unité. En séjournant dans le corps, elle risque sans cesse de s'éloigner de sa nature. Et ce d'autant plus que les corps peuvent exercer sur elle une forme de séduction à cause de laquelle elle s'aveugle. Le porc en effet prend goût à la boue dans laquelle il se vautre¹⁵⁷. Dans le *Traité 6*, Plotin décrit les effets du rapport de l'âme aux corps en des mots proches des descriptions que donneront les auteurs chrétiens de l'éloignement du sujet par rapport à Dieu :

« Mais les âmes s'éloignent de ce tout que forme l'Âme pour devenir une partie et être leurs propres maîtres, et, comme fatiguées d'être avec une autre, elles se retirent chacune en elle-même. Lorsque l'âme fait cela pendant un certain temps, en fuyant la totalité et en l'écartant pour être séparée d'elle, et lorsqu'elle s'abstient de regarder vers l'intelligible, devenue une partie, elle s'isole, s'affaiblit, s'affaire, porte ses regards vers la partie et, parce qu'elle est séparée de la totalité, elle se tient juchée sur un élément unique et fuit tout le reste. Arrivée ici et

154 Sur ce point, voir A. Rousselle, *Porneia, op. cit.*, chapitre I : « Le corps maîtrisé : l'homme ». Même si A. Rousselle s'intéresse principalement dans ce chapitre à la littérature médicale des IIe et IIIe siècles, on peut affirmer que ce qu'elle conclut de sa lecture de Galien est applicable à Plotin. Pour l'un comme pour l'autre en effet, la question de la maîtrise du corps est une question de fait et non de droit comme dans le défaillantisme chrétien.

155 Cassien estime que le sujet peut avoir un contrôle de son corps. Mais celui-ci est relatif. Il ne peut pas aller au-delà des exigences de la nature. Voir notamment *Institutions cénobitiques*, VI, 20-22. Dans le défaillantisme, la capacité de l'homme à maîtriser son corps devient un problème de droit. La question n'est plus tant de savoir comment l'homme peut parvenir à se rendre maître de son corps, que de savoir si cela est structurellement possible.

156 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, IX, 4.

157 Plotin, *Traité 1* (I, 6), 6, 5 : « Celui qui n'est pas pur aime les bourbiers à cause de son vice, tels des pores dont le corps est impur et qui affectionnent un tel lieu ».

tournée vers cet objet unique, qui est heurté de toutes parts par l'ensemble des autres choses, elle se tient éloignée de la totalité et gouverne avec embarras son objet particulier, en s'attachant désormais à lui, en prenant soin qu'il ne subisse pas d'agressions extérieures, en lui restant présente et en pénétrant profondément en lui. Ici-bas elle subit ce qu'on appelle la perte des ailes et la captivité dans les chaînes du corps [...]. »¹⁵⁸

L'âme ne réalise pas sa nature sans effort. De même, dans la tradition ascétique chrétienne, le sujet ne s'unit pas à Dieu sans passer par une série d'épreuves. Sa volonté d'être parfait, toute sincère qu'elle puisse être, n'est d'aucun secours s'il ne se donne pas les moyens pour constituer sa subjectivité sous une forme adéquate. De même chez Plotin, la nature intelligible de l'âme n'implique pas nécessairement l'union à son principe producteur même si elle implique qu'elle est toujours, de façon irréductible, en contact avec lui. Le retour vers l'intelligible, remède à la chute de l'âme dans le corps¹⁵⁹, se fait au prix d'une ascèse sans laquelle le sujet ne peut espérer réaliser sa nature. Si le corps constitue pour l'âme un obstacle, ce n'est pas dans la mesure où il est, en tant que tel, mauvais. Le mal en effet ne réside pas dans la nature, mais dans l'usage¹⁶⁰. Ce n'est donc pas parce qu'elle est unie à un corps que l'âme est mauvaise, mais elle l'est dans le cas où elle prend plaisir à cette union¹⁶¹. Cela étant, même si le corps en tant que tel n'est pas mauvais, il est, pour l'âme, équivalent à un poids qui peut, si elle le gouverne mal, l'empêcher de réaliser sa nature¹⁶², de remonter vers l'intelligible. Séjournant dans le

158Plotin, *Traité 6* (IV, 8), 4, 10-16.

159Ibid., 1, 8.

160Voir P. Hadot, « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », dans *Plotin, Porphyre. Études néoplatonicienes*, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 245-247.

161C'est notamment le sens de la remarque de Porphyre dans la *Vie de Plotin* : « Plotin, notre professeur de philosophie, semblait avoir honte d'être dans un corps » (trad. L. Brisson, dans Plotin, *Traité 51-54*, Paris, Flammarion, 2010), que L. Brisson explique ainsi : « Le sentiment manifesté par Plotin doit être interprété dans un sens non pas social ou politique, mais éthique : pour l'âme en effet, se retrouver associée à un corps constitue un mode d'existence inférieur » (note 3, p. 317).

162P. Hadot, « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », art. cit., p. 247 : « L'erreur des âmes provient du fait qu'elles se fatiguent en quelque sorte de vivre dans la perspective de la totalité, le regard fixé sur le vaste horizon du Tout. Elles s'individualisent en s'occupant seulement d'une partie de la réalité, leur corps ; elles s'affaiblissent alors, sont dévorées par les soucis, ne s'occupent plus que d'une seule chose [...]. Parce qu'elles ont voulu être à elles-mêmes, elles s'hypnotisent sur leurs propres corps, s'identifient aux passions et aux affections de ce corps [...] ». Cette façon de penser correspond exactement à la manière dont Augustin décrira, dans la *Cité de Dieu*, le péché originel : si les premiers hommes sont punis par Dieu qui leur demandait obéissance, c'est dans la mesure où, au lieu d'adopter sur le monde une perspective universelle (celle de Dieu lui-même), ils ont, de façon égocentrique, adopté une perspective particulière (XIV, XIII, 2).

corps et étant ainsi particularisée, l'âme peut s'éloigner de son principe. Sa liaison avec le corps conduit l'âme à être en contact avec, au niveau ontologique, la particularité et avec, au niveau moral, l'égoïsme. Réduire le souci de soi au souci de son corps ou au souci plus général des choses mondaines revient ainsi pour l'âme à s'éloigner de son principe créateur et donc à s'éloigner de sa nature. Le type de liaison qu'une âme individuelle engage avec son corps est donc un signe de l'état d'avancement de son itinéraire spirituel. Comme le soulignerons les auteurs ascétiques chrétiens, l'habitude d'être lié aux affaires mondaines et aux soucis qu'elles impliquent conduit le sujet qui ne s'en détourne pas à s'éloigner de Dieu. Chez Plotin, le Bien est synonyme d'unité et le mal de multiplicité. Or, le corps est ontologiquement caractérisé par la multiplicité, il est « heurté de toutes part par les autres choses ». De la sorte, l'âme qui s'en soucie outre-mesure s'éloigne de sa nature caractérisée quant à elle par l'unité. On retrouvera le même schéma dans la *Cité de Dieu* d'Augustin où le corps, tout en n'étant pas en lui-même un mal, « alourdit » l'âme du fait de sa corruptibilité¹⁶³. L'itinéraire spirituel du sujet doit donc consister en une remontée¹⁶⁴ vers son principe, remontée entravée par le fait que le séjour du sujet dans le monde sensible produit, sous l'effet de l'habitude, des liens qui gênent son processus ascensionnel :

« Même si sa nature est double, intelligible et sensible, il est meilleur pour l'âme d'être dans l'intelligible ; cependant, il est assurément nécessaire qu'elle puisse participer aussi au sensible, puisque c'est là sa nature, et elle ne doit pas s'irriter contre elle-même, si tout n'est pas ce qu'il y a de mieux, étant donné qu'elle occupe un rang moyen au sein des êtres. Elle a certes une partie d'elle-même qui est divine mais elle occupe le dernier rang des intelligibles, de sorte que, puisqu'elle est située à la frontière de la nature sensible, elle donne à ce monde quelque chose qui vient d'elle-même, mais qu'en retour elle reçoit

163 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, III, 2 : « La corruption du corps qui alourdit l'âme n'est pas la cause du premier péché : elle en est le châtement. Et ce n'est pas la chair corruptible qui a rendu l'âme pécheresse, c'est l'âme pécheresse qui a rendu la chair corruptible. Certes, de la corruption charnelle naissent certaines excitations au mal et les désirs vicieux eux-mêmes ; pourtant il ne faut pas attribuer à la chair tous les vices d'une vie dépravée, pour ne pas en innocenter totalement le diable qui n'a pas de chair ».

164 Sur l'image de la « remontée », voir notamment *Traité 6* (IV, 8), 1 et *Traité 9* (VI, 9), 9. Voir en outre A. Nygren, *Érôs et Agapè. La Notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. P. Jundt, Paris, Éditions du Cerf, 2009 [Paris, Aubier, 1952], tome I, partie I, chapitre II, III, « Les transformations de l'éros chez Aristote et chez les néo-platoniciens » ; J. Trouillard, « Valeur critique de la mystique plotinienne », *Revue philosophique de Louvain*, n°63, 1961, p. 431-444.

aussi de lui, dans le cas où elle le met en ordre sans préserver sa propre sécurité et où elle se précipite à l'intérieur de lui avec une trop grande ardeur sans rester tout entière avec l'âme entière. »¹⁶⁵

L'établissement des prescriptions éthiques qui doivent guider l'existence humaine se fait à partir de la mise en évidence de la nature de l'homme. Celle-ci est constituée d'une dimension intelligible et d'une dimension sensible. Aussi, puisque l'homme partage la dimension sensible avec d'autres êtres, c'est la dimension intelligible qui constitue spécifiquement sa nature. Par conséquent, réaliser celle-ci implique de se défaire du sensible. Mais l'âme individuelle est mise en danger à cause de son statut intermédiaire. Tout en étant naturellement portée à remonter à son principe, elle trouve dans le monde sensible des objets de tentation qui tendent, au sens propre, à la dénaturer si elle en use mal :

« Puis donc [que l'âme] est, je pense, impure et qu'elle est en permanence tiraillée dans toutes les directions vers ce qui frappe les sens, qu'elle contient beaucoup de corporel mélangé à elle, qu'elle a une forte accoutance avec l'élément matériel et qu'elle admet une forme autre que la sienne, elle a changé, sous l'effet de ce mélange qui l'a rendue mauvaise. C'est comme un homme tombé dans la boue et la fange qui ne peut plus laisser voir la beauté qui est la sienne : ce que l'on peut voir de lui, c'est l'impression qu'il tient de la boue et de la fange. »¹⁶⁶

La beauté de l'âme, qui lui vient de sa véritable nature et que manifeste son lien essentiel avec l'intelligible, est recouvert par la laideur qui provient de son séjour dans l'élément matériel. Si sa fonction propre est de remonter à son principe pour trouver sa véritable origine, pour être pleinement elle-même et pour être heureuse, le fait de se soucier outre-mesure du corps et du monde entrave ce mouvement. En termes logiques, la multiplicité gêne le cheminement de l'âme vers l'unité. En termes moraux, le souci égoïste de soi empêche l'accès à un point de vue universel sur le monde. On retrouve exactement le même schéma dans la littérature ascétique chrétienne où le séjour du sujet dans le monde a pour effet de le dénaturer en le conduisant, au lieu de se rendre

165Plotin, *Traité 6* (IV, 8), 7, 1-10.

166Plotin, *Traité 1* (I, 6), 5, 39-45.

pleinement disponible à Dieu, à se soucier de faux biens. Cela semble alors signifier que, si l'intelligible est le lieu de la bonté, le sensible est le lieu du mal.

1.1.4. L'origine du mal¹⁶⁷

Selon une intuition toute platonicienne, la matérialité du corps constitue une entrave pour le mouvement de l'âme¹⁶⁸. Pour Plotin, l'origine du mal est la matière. De ce point de vue, sa terminologie, qu'il précise notamment à l'encontre des gnostiques¹⁶⁹, identifie le bien à l'être et le mal au non-être¹⁷⁰. Cette identification se fonde sur un couple d'associations entre être, ordre et unité d'une part et non-être, désordre et multiplicité d'autre part. Aussi, face à l'absurdité gnostique, contre laquelle Plotin a des mots extrêmement forts, qui octroie une substantialité au mal, il pense, non sans difficultés, le mal comme une absence d'être. Il se retrouve donc face au même type de problème qui sera celui d'Augustin combattant le dualisme manichéen¹⁷¹. Ce problème

¹⁶⁷Sur la question du mal chez Plotin, voir J.-N. Bezançon, « Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et chez saint Augustin », *Recherches augustiniennes*, 3, 1965 ; J. Laurent, « L'optimisme plotinien et le problème du mal », dans *L'Homme et le monde selon Plotin*, *op. cit.* ; L. Lavaud, « Matière et privation chez Alexandre d'Aphrodise et Plotin », *Les études philosophiques*, 86/3, 2008 ; D. O'Brien, « Plotinus on Evil : A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil », dans *Le Néoplatonisme. Actes du colloque international sur le néoplatonisme*, *op. cit.* ; *Plotinus on the Origin of Matter. An Exercise in the Interpretation of the Enneads*, Naples, Bibliopolis, 1991 ; « La matière chez Plotin : son origine, sa nature », *Phronesis*, 44, 1999. Voir en outre les mises au point récentes de J.-M. Narbonne dans « La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin : l'énigme résolue ? », *Quaestio*, vol. 7, 2007.

¹⁶⁸Voir Platon, *Phédon* (66b-67e, 81b-c, 82d, 83d) et *Phèdre* (trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2004, 246b-248b). Dans le *Traité 6* (IV, 8), 4, 22-31, Plotin se réfère explicitement, sur cette question, au *Phèdre* (246c) et au *Phédon* (67d). Sur la compréhension platonicienne du corps comme « prison de l'âme », voir P. Courcelle, « *Connais-toi toi-même* » de *Socrate à saint Bernard*, 3 vol., Paris, Études augustiniennes, 1974-1975, vol. II, p. 345-380 : « La prison de l'âme ».

¹⁶⁹Plotin, *Traité 33* (II, 9), « Contre les gnostiques » et *Traité 51* (I, 8), « Que sont les maux et d'où viennent-ils ? ». Sur le gnosticisme, voir la claire synthèse de J. Doresse : « La Gnose », dans H.-C. Puech (dir.), *Histoire des religions*, t. II, Paris, Gallimard, Pléiade, 1972. Sur la question du rapport de Plotin au gnosticisme, voir P. Hadot, « Plotin et les Gnostiques », dans *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, *op. cit.* ; P. Kalligas, « Plotinus against the Gnostics », *Hermathena*, 169, 2000 ; D. O'Brien, « The Origin of Matter and the Origin of Evil in Plotinus' Criticism of the Gnostics », dans *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à P. Aubenque*, R. Brague et J.-F. Courtine (éd.), Paris, PUF, 1990 ; D. J. O'Meara, « The Metaphysics of Evil in Plotinus : Problems and Solutions », dans *Agonistes. Essays in Honour of Denis O'Brien*, J. Dillon et M. Dixsaut (éd.), Aldershot, Ashgate, 2005 ; M. Philonenko, « La philosophie de Plotin et la gnose mandéenne », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, Paris, 1989 ; H.-C. Puech, « Plotin et les gnostiques », dans *Les Sources de Plotin*, Vandoeuvre-Genève, Fondation Hardt, 1960 ; R. T. Wallis (éd.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany, State University of New York Press, 1992. .

¹⁷⁰Sur cette question, voir J. Laurent, « Sur des modalités d'existence du non-être. Du vide démocritéen à la matière plotinienne », *Quaestio*, 3, 2003.

¹⁷¹Voir notamment *Confessions (livres I-VII)*, introduction et notes A. Solignac, traduction E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, BA 13, III, VI ; III, VII et III, XII, 18. Pour la mise en évidence des enjeux de l'opposition augustinienne au dualisme manichéen, voir P. Brown, *La Vie de*

se pose à toute ontologie moniste dans le cadre de laquelle l'ontologie est associée à une axiologie. Pour Plotin comme pour Augustin, définir le mal conduit nécessairement à se confronter à une difficulté logique fondamentale qui part du principe selon lequel toute chose existe en fonction d'une entité transcendante à laquelle elle participe. Pour Plotin, les choses bonnes trouvent leur condition d'être et d'intelligibilité dans la Forme du Bien. Par conséquent, si le mal existe lui aussi, et cela ne peut pas être remis en cause¹⁷², alors les choses mauvaises doivent exister et s'expliquer par leur participation à la Forme du Mal. De là découlent deux difficultés. La première est logique : l'expression « Forme du Mal » est, en elle-même, contradictoire. Si en effet la Forme est synonyme de principe d'organisation et si le mal est synonyme d'indétermination, alors il ne peut exister, à proprement parler, de Forme du Mal, de Forme de l'informe. La seconde est axiologique : si le principe producteur des Formes, qu'on l'appelle Un ou qu'on l'appelle Dieu, est suprêmement bon, comment pourrait-il avoir produit le Mal ?

Dans les traités 33 et 51, Plotin lutte fermement contre les diverses objections qu'une méditation moniste relative à l'essence du mal peut logiquement engendrer. On peut énoncer les données de base de cette bataille de façon simple. Soit le mal est, comme Plotin l'indique parfois, le point final de l'émanation qui de l'Un conduit à la matière¹⁷³, et, dans ce cas, il n'est pas une essence ; soit il est un principe intelligible¹⁷⁴, le symétrique inversé du Bien, qui rend compte des divers maux tels les douleurs physiques et les vices de l'âme. La première branche de l'alternative a pour avantage de maintenir un monisme auquel Plotin est particulièrement attaché¹⁷⁵. Seul le Bien est une Forme intelligible. Mais alors, le mal est une production du premier principe, il est un produit du Bien, certes fortement dérivé, mais qui trouve en lui sa condition d'existence et d'intelligibilité. On se trouve alors face à un problème insoluble puisque le mal, c'est-à-dire le désordre radical, est une production du Bien, principe de l'ordre. La deuxième branche de l'alternative préserve Plotin de ce problème logique. En elle en effet, bien et mal sont radicalement séparés. Si le Mal est un principe intelligible, symétriquement

saint Augustin, op. cit., ch. 5 : « Le manichéisme ».

172Plotin, *Traité 51* (I, 8), 15.

173Plotin, *Traité 11* (V, 2), 1.

174Plotin, *Traité 51* (I, 8), 3, où l'essence du mal est définie comme « une sorte de forme du non-être ».

175Plotin, *Traité 7* (V, 4), « Comment vient du premier ce qui est après le premier, et sur l'Un ».

inverse du Bien, alors il n'en participe aucunement. Mais le problème tient dans ce cas au fait que cette compréhension de l'essence du mal détruit toute forme de monisme pour tendre vers un dualisme¹⁷⁶. Or, parce qu'il remet en cause la prééminence logique de l'unité, le dualisme est âprement combattu par Plotin, notamment dans le *Traité 33* où il s'oppose frontalement au dualisme gnostique¹⁷⁷. Au terme de ses réflexions relatives à l'essence du mal, Plotin conclut donc à la nature principielle de celui-ci en maintenant une forte prééminence ontologique à la Forme du Bien. Tout en étant identifié à la matière, le mal en soi n'est pas véritablement un produit de l'Un, même s'il est le produit dernier de l'émanation à partir de l'Un. Il est une essence, un principe paradoxal puisque, selon les mots de L. Lavaud, il « a une nature propre sans avoir de qualité ou de détermination »¹⁷⁸.

Le *Traité 51* opère une assimilation du mal d'une part à l'indétermination¹⁷⁹ et d'autre part à la matière¹⁸⁰. Parce que la matière est essentiellement indétermination et désordre, elle est logiquement synonyme de mal. Aussi, l'âme qui séjourne dans le corps séjourne dans la matière et donc dans le désordre et le mal. Le chapitre 4 expose le rapport de l'âme à la matière et au mal. Il distingue d'abord le mal des corps du « mal premier »¹⁸¹. Les corps ne sont pas absolument mauvais. Étant configurés selon une forme spécifique, ils participent de l'intelligible à leur manière¹⁸². En eux, il y a de l'ordre et donc du bien. Mais, malgré cela, ils constituent le « mal second »¹⁸³ puisque leur nature implique une dimension matérielle qui est corruptible et qui résiste à l'ordre intelligible. Si l'âme participe au mal, ce n'est pas en fonction de sa nature, mais c'est

176Le chapitre 6 du *Traité 51* (I, 8) semble en effet admettre un tel dualisme : « À la réalité est contraire la non-réalité, et à la nature du Bien est contraire ce qui est la nature du mal, c'est-à-dire son principe. Car il y a deux principes, l'un des maux, l'autre des biens. Et tout ce qui se trouve dans la première nature est contraire à ce qui est dans la seconde ». Le problème logique qui se pose alors est clairement souligné par L. Lavaud dans la notice du *Traité 51* : « Conférer être et détermination au mal revient à lui accorder une forme de bonté : un mal qui serait un être intelligible ne serait plus lui-même puisqu'il serait un mal plein de bonté » (p. 15).

177Plotin, *Traité 33* (II, 9). Voir en outre les réflexions de L. Lavaud sur ce point dans la notice du *Traité 51*, p. 14-17 : « Tensions conceptuelles et soupçon de dualisme ».

178Notice du *Traité 51*, p. 28.

179Plotin, *Traité 51* (I, 8), 3, 9-17.

180*Ibid.*, 3, 35-40.

181*Ibid.*, 4, 1.

182Ce point est clairement mis en évidence par J. Laurent dans « Cadre général de la métaphysique plotinienne », art. cit., p. 17-18.

183Plotin, *Traité 51* (I, 8), 4, 6.

dans la mesure où elle est affectée par l'indétermination de la matière¹⁸⁴. Pour réaliser sa nature, elle doit donc s'éloigner de la matière, ce qui revient à quitter le mal pour accéder au bien ou à quitter la multiplicité pour parvenir à l'unité :

« L'âme donc qui est parfaite, qui s'incline vers l'Intellect, est toujours pure, se détourne de la matière, et ce qui est totalement indéterminé, dénué de mesure, et mauvais, elle ne le voit ni ne s'en approche. Elle reste donc pure parce qu'elle est totalement définie par l'Intellect. En revanche, l'âme qui ne reste pas dans cet état, mais qui sort d'elle-même, parce qu'elle n'est pas l'âme parfaite, ni l'âme première, mais qu'elle en est une sorte d'image, du fait de sa déficience, se trouve emplie d'indétermination [...]. »¹⁸⁵

Si l'âme veut retourner à son principe, elle doit se délier de la matière pour embrasser l'intelligible en elle. L'éthique plotinienne a des fondements ontologiques saillants : quitter le sensible pour parvenir à l'intelligible a le même sens que quitter la multiplicité pour parvenir à l'unité. La condamnation chrétienne de l'égoïsme est le prolongement de la promotion logique plotinienne de l'unité par rapport à la multiplicité et de l'universel par rapport au singulier. Aussi, le chemin par lequel l'âme retourne à son principe ne peut-il être, à proprement parler, spatial : où qu'il soit dans le monde sensible, l'homme est en rapport avec la matière, c'est-à-dire avec le mal. Ce cheminement est donc une réorientation de l'attention de l'âme qui prend la forme d'une purification. On retrouve cette assimilation du cheminement qui mène au bien à la réorientation de la volonté du sujet dans la littérature chrétienne. Comme le dit en effet Augustin, « ce qui importe en l'homme, c'est la volonté »¹⁸⁶. Autrement dit, faire le bien c'est orienter correctement sa volonté. C'est cesser de se considérer soi-même comme la mesure des choses et accorder ce statut à Dieu.

184 *Ibid.*, 4, 15-18.

185 *Ibid.*, 4, 25-31.

186 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, VI.

1.1.5. La purification de l'âme et la fuite du monde¹⁸⁷

Marchant dans les pas de Platon, Plotin pense le processus qui doit amener l'âme à retourner à son principe comme une purification¹⁸⁸. L'âme qui se complaît dans le monde, qui se disperse dans la multiplicité devient impure. Pour décrire cela, Plotin reprend l'image traditionnelle du « borbier »¹⁸⁹. Cette image illustre d'abord le fait que le sujet qui séjourne dans la multiplicité sensible s'éloigne de sa nature. Se couvrant de boue, il ajoute à celle-ci des éléments qui ne la constituent pas essentiellement. Ce faisant, le sujet est dénaturé. En outre, comme le porc, le sujet qui vit dans le borbier peut y prendre goût. Le paradoxe tient alors au fait que le sujet prend plaisir à s'éloigner de sa nature et à se rapprocher du malheur. Nous sommes ici très proche de l'idée chrétienne selon laquelle, par l'habitude, le sujet peut complètement perdre de vue ce qu'il est vraiment et se complaire dans une situation qui le conduit nécessairement à sa perte¹⁹⁰. Afin de réaliser sa nature, le sujet doit donc se délier de ce qui l'obscurcit. Se purifier désigne le fait, pour le sujet, de retrancher ce qui s'est ajouté à sa nature durant son séjour dans la multiplicité sensible¹⁹¹. Ce faisant, il se rapproche de l'Un avec lequel il peut s'unir et réaliser ainsi pleinement sa nature. On peut, de ce point de vue, considérer l'œuvre morale plotinienne comme une théorie du désengagement¹⁹².

187Concernant la question de la purification et de l'ascèse plotiniennes, voir M. de Corte, « Technique et fondement de la purification plotinienne », *Revue d'histoire de la philosophie*, 5, 1931 ; D. A. Dombrowski, « Asceticism as Athletic Training in Plotinus », *Aufstieg und Niedergang der Römischer Welt*, II, 36.1, 1987 ; P. Hadot, « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », art. cit. ; A. Schniewind, *L'Éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*, Paris, Vrin, 2003.

188Voir *Phédon*, 67c-d : « Aussi ce voyage, celui qui, à présent, m'est prescrit, s'accompagne-t-il d'une noble espérance, et cela vaut pour tout homme qui estime que sa réflexion est prête à s'exercer, puisqu'elle est comme purifiée ».

189Plotin, *Traité I* (I, 6), 6 : « Il se trouve qu'un antique discours affirme que “la tempérance, le courage, la vertu dans son ensemble et la réflexion même sont une purification” ; c'est pourquoi les initiations disent justement, quoique à mots couverts, que celui qui n'est pas purifié ira dans l'Hadès séjourner dans un “borbier” ». Sur la notion de « borbier », voir M. A. Aubineau, « Le thème du “borbier” dans la littérature grecque profane et chrétienne », *Revue des sciences religieuses*, 47, 1959 ; P. Courcelle, « Le thème du borbier dans la littérature latine », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, n°2, 1973 qui complète le premier ; *Connais-toi toi-même*, op. cit., ch. XV, 2 : « Le borbier », p. 502-519.

190C'est sur ce schéma que se fondent notamment les réflexions d'Augustin relatives aux effets de l'habitude dans les *Confessions* (*Livres VIII-XIII*), introduction et notes A. Solignac, traduction E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, BA 14, X, XXXIII, 41-42.

191Plotin, *Traité 2* (V, 7), 10, 30. Voir E. Von Ivanka, *Plato christianus. La réception critique du platonisme par les Pères de l'Église*, op. cit., p. 192 : « Dans la doctrine néo-platonicienne, l'âme est Dieu par nature et doit être dépouillée de l'élément étranger qui la trouble pour apparaître à nouveau dans la pureté de sa nature et ainsi retourner au Divin ».

192Non pas qu'il en soit l'initiateur puisque, de son propre aveu, il hérite de cette thématique présente

L'opposition que l'on retrouvera dans la littérature ascétique chrétienne entre le monde et le désert se fonde sur cette façon de penser. Le monde symbolise dans ce cadre un lieu de perdition dans la mesure où l'âme y est distraite par de multiples sollicitations. À l'opposé, le désert offre à l'âme la possibilité de se défaire de ces sollicitations afin de s'unifier en se concentrant exclusivement sur Dieu¹⁹³. De la même façon, si le corps s'est trouvé, en contexte chrétien, entaché de tant de soupçons, c'est dans la mesure où la matérialité qui le constitue par essence conduit l'âme qui y est liée à se disperser en fonction des soins qu'elle doit lui apporter. Autrement dit, la fuite plotinienne de la matérialité sensible est conçue dans le christianisme selon deux dimensions. La première est relative au rapport du sujet au monde, la seconde au rapport du sujet à son corps. Le sujet chrétien fuyant le monde et mortifiant son corps est un sujet qui cherche à s'éloigner de la multiplicité afin d'embrasser l'unité qu'il trouve pleinement au contact de Dieu¹⁹⁴. Plotin pense ainsi le processus de purification de l'âme comme une « fuite »¹⁹⁵ :

dans le *Phédon* de Platon. Mais il en met en évidence, de façon extrêmement précise, l'ensemble des enjeux.

193 Sur ce point, voir P. Brown, « Des cieux au désert : Antoine et Pachôme », dans *Genèse de l'Antiquité tardive*, trad. A. Rousselle, Paris, Éditions du Cerf, 1984 ; A. Guillaumont, « La conception du désert chez les moines d'Égypte », art. cit. Ces deux articles mettent clairement en évidence les significations du symbolisme du désert dans la tradition ascétique chrétienne.

194 Cette exigence d'unification constitue, selon A. Guillaumont, l'exigence fondamentale du monachisme chrétien antique, qu'il partage avec la tradition platonicienne et néoplatonicienne : « J'ai essayé de montrer que l'idéal monastique, considéré dans ses origines, a des liens étroits avec la vertu fondamentale de l'éthique judéo-chrétienne, la simplicité. Le *monachos* est parent de celui que l'on qualifiait de *haplous*, c'est-à-dire de celui qui n'est pas *dipsuchos*, qui n'a pas l'âme double : c'est donc celui qui évite de se partager dans son activité, qui veut l'unité de sa vie, se consacrant tout entier au service de Dieu. Cet idéal enraciné dans la Bible [...] a rejoint une théorie, elle d'origine hellénique, platonicienne et néoplatonicienne, largement développée dans la gnose, la théorie de l'unification, unification, éloignement de toute multiplicité et de toute dispersion de celui qui veut s'unir à l'Un » (*Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bellefontaine, Spiritualité orientale, 1979, p. 228).

195 Pour Platon, de qui Plotin s'inspire sur ce point, cette « fuite » est tout à la fois, et de la même façon, une déliaison de l'âme et du corps et du sujet par rapport au monde sensible. Pour la déliaison de l'âme et du corps, voir *Phédon* (67c) où la purification du sujet est conçue comme le fait de « séparer le plus possible l'âme du corps, l'habituer à se rassembler elle-même en elle-même à partir de tous les points du corps, à se ramasser et à vivre, dans le moment présent comme dans celui à venir, isolée en elle-même autant qu'elle le peut, travaillant à se délier du corps comme on se délie de ses chaînes ». Nous soulignons. Pour la déliaison du sujet par rapport au monde sensible, voir *Théétète*, 176a-b : « Il n'est pas possible, Théodore, ni que les maux soient supprimés, car il est inévitable qu'il y ait toujours quelque chose qui fasse obstacle au bien, ni qu'ils aient leur place parmi les dieux : à la nature mortelle et à ce lieu-ci est circonscrit, par nécessité, leur vagabondage. C'est pourquoi aussi il faut essayer de fuir d'ici là-bas le plus vite possible. Et la fuite c'est de se rendre semblable à un dieu selon ce qu'on peut ; se rendre semblable à un dieu, c'est devenir juste et pieux, avec le concours de l'intelligence ». Nous soulignons.

« Toutes les choses d'ici-bas sont des ajouts, elles résultent de mélanges et ne sont pas primitives, elles ne sont que dérivées du principe [...]. [Voyant les beautés corporelles], il ne faut pas courir vers elles, mais, sachant qu'elle ne sont que des images, des traces et des ombres, il faut fuir vers ce dont elles sont images. »¹⁹⁶

Pour l'âme, se défaire du monde, c'est tout autant se rapprocher de son principe. La fuite du sujet loin de la multiplicité a pour effet son unification. Dans le christianisme antique, ces éléments sont repris et réaménagés. Distrainé par les sollicitations mondaines, le sujet doit s'éloigner du monde pour réaliser sa nature. Cette idée explique notamment le processus d'éloignement du monde d'Antoine initié, dans le récit d'Athanase d'Alexandrie, par ces paroles bibliques :

« Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi, et tu auras un trésor dans les cieux. »¹⁹⁷

Antoine ne peut espérer atteindre la perfection en séjournant dans le monde. L'idéal de simplicité que constitue la perfection s'oppose radicalement à la vie dans le monde qui a pour effet de pulvériser l'âme, de la particulariser. Le désengagement du monde auquel procède Antoine est progressif. De la frontière du village, l'ascète s'enfonce peu à peu jusqu'aux tréfonds du désert. Ce parcours spatial illustre la destruction spirituelle des chaînes du monde et l'accession progressive à la perfection, c'est-à-dire à l'autonomie. Sur le modèle de la fuite platonicienne et néoplatonicienne, la « fuite » d'Antoine est conçue selon deux dimensions. Le sujet qui fuit pour trouver Dieu fuit à la fois le corps et le monde. Comme P. Brown l'a clairement montré, l'une et l'autre de ces deux fuites sont structurellement associées¹⁹⁸. Le rapport que le sujet fuyant entretient à son corps implique en effet un rapport spécifique à la société. La mortification du corps a donc le sens d'un désengagement social¹⁹⁹. Dans le plotinisme

196Plotin, *Traité 1* (I, 6), 7-8. Ce thème de la fuite est prédominant dans l'ensemble de ce traité. On le retrouve en outre au *Traité 52* (II, 3), 9, au *Traité 33* (II, 9), 6, 41 et au *Traité 9* (VI, 9), 11, 49-52. Comme le souligne F. Fronterotta dans la note 199 de ce dernier traité (p. 131), D. J. O'Meara attribue à Plotin une « éthique de la fuite » (*Plotin. Une introduction aux Ennéades*, trad. A. Callet-Molin, Fribourg-Paris, Éditions universitaires de Fribourg / Éditions du Cerf, 1992, p. 146-148).

197Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 2, 3. La citation biblique provient de *Mt*, 19, 21.

198P. Brown, « Des cieux au désert : Antoine et Pachôme », art. cit.

199Ibid., p. 170-171 : « Même dans ses actes de mortification les plus personnels et les plus privés,

comme dans le christianisme ascétique, l'accès du sujet à la perfection, c'est-à-dire à l'accomplissement de sa nature, se paye d'une purification comprise comme un éloignement par rapport à la multiplicité. Celui-ci peut être symbolisé par un éloignement réel par rapport au monde. Mais, même dans ce cas, l'éloignement dont il est question est avant tout spirituel²⁰⁰. Il a le sens d'une réorientation de l'attention du sujet. De la sorte, c'est au-dedans de celui-ci que réside la possibilité d'accéder à la perfection.

1.1.6. La perfection est au-dedans du sujet

Précisant l'idée de « fuite » développée afin de rendre compte de l'itinéraire spirituel du sujet, Plotin insiste à plusieurs reprises sur le fait qu'elle ne doit pas être entendue comme un mouvement spatial, mais comme une réorientation du regard :

« Ce n'est pas à pied qu'il te faut cheminer, parce que les pieds transportent toujours d'une région de la terre à une autre. Ne va pas non plus préparer un attelage ou un quelconque navire, mais laisse tout cela et, une fois que tu auras fermé les yeux, *échange cette manière de voir pour une autre* et réveille cette vision que tout le monde possède, mais dont peu font usage. »²⁰¹

Fuir la multiplicité est offert à quiconque fait l'effort d'orienter correctement son regard, c'est-à-dire son attention et sa volonté. Pour retourner à son principe, le sujet ne doit pas regarder à l'extérieur de lui, mais à l'intérieur²⁰². Afin d'illustrer ces deux types d'orientation du regard, Plotin oppose deux figures mythiques : Narcisse et Ulysse. Les récits qui les mettent en scène s'expriment « par énigmes »²⁰³ et il faut les interpréter afin d'en saisir le sens réel. Narcisse, voulant saisir sa propre beauté, ne parvient, en tentant d'embrasser l'eau, qu'à en effleurer le reflet²⁰⁴. Il confond alors, en termes

comme lorsqu'il triomphait des besoins de sa propre sexualité, l'ascète était considéré comme jouant la scène d'un rituel dramatique, compris d'avance, de désengagement social ».

200 Sur ce point, voir A. Guillaumont, « La conception du désert chez les moines d'Égypte », art. cit., p. 14.

201 Plotin, *Traité I* (I, 6), 8. Nous soulignons.

202 Voir P. Hadot, « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », art. cit., p. 250.

203 *Traité I* (I, 6), 8, 11.

204 Plotin, *Traité I* (I, 6), 8 : « Les voyant, en effet, ces beautés corporelles, il ne faut pas courir vers elles, mais, sachant qu'elles ne sont que des images, des traces et des ombres, il faut fuir vers ce dont elles sont les images. Car si quelqu'un se précipite vers elles en voulant les saisir parce qu'il pense qu'il s'agit de l'être véritable, il serait comme l'homme qui, ayant voulu saisir son beau reflet porté sur l'eau,

platoniciens, la Forme et son occurrence sensible, la réalité et son image. De la même façon, si nous cherchons à saisir la beauté et la vérité des choses dans la multiplicité sensible, nous ne faisons jamais que courir après des images. Ce sont ces images que fuit Ulysse en quittant Circé et Calypso pour retourner dans sa patrie²⁰⁵. De même, l'âme qui détourne son regard des choses sensibles pour, se tournant à l'intérieur d'elle-même, retrouver l'intelligible, ne fait rien d'autre que retrouver sa véritable nature en s'unissant à son principe²⁰⁶. Lorsqu'au contraire elle s'éloigne de lui, lorsqu'elle se fait la mesure des choses, elle s'éloigne de la vérité, de la beauté et de son propre bonheur²⁰⁷. Il s'agit donc pour le sujet de tourner son regard vers lui-même²⁰⁸ et de saisir, en lui, l'intelligible. En retranchant ce qui, dans le monde, a été ajouté à sa nature, le sujet peut s'unir à son principe et réaliser cette nature :

comme le raconte quelque part un mythe en s'exprimant par énigmes, je pense, disparut tout au fond de l'eau ». Comme le souligne justement P. Hadot, Narcisse s'arrête au milieu du chemin qui, dans le *Banquet* de Platon (trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2001, 210a-211d), conduit le sujet de la beauté sensible à la Beauté intelligible : « Dans le traité “Sur le Beau”, le premier ouvrage qu'il ait rédigé (vers 253), Plotin reprend la démarche spirituelle, typiquement platonicienne, qui est décrite dans le *Banquet* de Platon, lorsque la prêtresse Diotime enseigne à Socrate les voies qui mènent à la vision de la Beauté absolue : il faut commencer par reconnaître la beauté visible et sensible qui se trouve dans les corps, puis la dépasser pour découvrir la beauté de l'âme vertueuse et, finalement, s'élever encore pour atteindre la Beauté transcendante qui est le principe de toutes les beautés. Le point de départ de ce mouvement spirituel suppose donc que l'on ignore pas que les beautés du monde visible ne sont qu'un reflet et une image fugitive de la Beauté transcendante. C'est précisément cette ignorance qui, aux yeux de Plotin, caractérise la démence de Narcisse » (« Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », art. cit., p. 243).

205Voir Homère, *L'Odyssée*, chant IX, 19-38 (trad. F. Mugler, Paris, Actes Sud, 1995, p. 149-150).

206Plotin, *Traité 1* (I, 8), 8 : « Prenons le large, comme le fit Ulysse, nous dit Homère – et il me semble alors parler par énigmes – en quittant la magicienne Circé et Calypso parce qu'il ne se plaisait pas à demeurer chez elles, malgré tous les agréments dont sa vue jouissait et la fréquentation d'une beauté sensible. Notre patrie, c'est le lieu d'où nous sommes venus, et notre père est là-bas ». Résumant brillamment l'opposition entre Narcisse et Ulysse, P. Hadot écrit : « L'âme “narcissique” ignore que le corps est un reflet projeté par elle-même, l'âme “ulyssienne” découvre que le corps n'est que le reflet d'une lumière antérieure qui est la vraie réalité » (« Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin », art. cit., p. 249).

207Plotin, *Traité 6* (IV, 8), 4, 10-31.

208Ce thème du retournement vers soi, récurrent dans la tradition philosophique antique, est d'une importance capitale dans la philosophie de Plotin. Voir en particulier *Traité 1* (I, 6), 9. De la même façon, le souci de l'ascète chrétien doit être de se tourner vers lui-même pour purifier son cœur : « La correction de ce vice [la fornication] dépend principalement de la perfection du cœur d'où sort aussi, la parole du Seigneur nous l'apprend, le venin de ce mal » (Cassien, *Institutions cénobitiques*, VI, 2). Pour une analyse de ce processus de « retournement » auquel nous aurons à revenir plus loin, voir Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001, cours du 10 février 1982, première heure ; P. Hadot, « Conversion », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit.

« Retourne en toi-même et vois. Et si tu ne vois pas encore ta propre beauté, fais comme le fabricant qui doit rendre une statue belle : il enlève ceci, efface cela, polit et nettoie jusqu'à ce qu'une belle apparence se dégage de la statue ; de même pour toi, enlève le superflu, redresse ce qui est tordu et, purifiant tout ce qui est ténébreux, travaille à être resplendissant. Ne cesse de sculpter ta propre statue jusqu'à ce que brille en toi la splendeur divine de la vertu et que tu voies la tempérance qui siège sur son "auguste trône". Si tu es devenu cela et que tu te vois dans une telle disposition, alors tu es devenu pur et il n'y a plus aucun obstacle qui s'opposerait à devenir ainsi un ; tu n'as plus dans ton rapport à toi-même un autre élément qui se mélange à toi, mais tu seras devenu alors entièrement une unique et authentique lumière. »²⁰⁹

Comme le sculpteur qui taille la pierre, qui retranche du bloc de marbre la matière qui entrave l'expression de la Forme, le sujet doit, pour s'unir à son principe, retrancher de lui-même ce qui a été ajouté à sa véritable nature²¹⁰. Le désengagement du sujet est donc, au sens que Foucault donne à cette expression, une « technique de soi »²¹¹. Il s'agit pour le sujet d'enlever ce qui, au contact du monde, s'est ajouté à sa nature et à sa pureté principielle. Retournant à son principe, le sujet ne fait donc que réaliser sa propre nature :

« Une fois purifiée, l'âme devient une forme et une raison, elle est tout incorporelle, intellectuelle et elle appartient entièrement au divin d'où jaillit le beau et toutes les réalités qui lui sont apparentées. Ainsi l'âme ramenée vers l'Intellect voit s'accroître sa beauté : l'Intellect et les êtres qui l'entourent donnent à l'âme une beauté propre et non pas étrangère, puisque c'est alors seulement qu'elle est purement et simplement âme. »²¹²

De la même façon, le perfectionnisme chrétien pensera le terme de la purification du sujet sous les traits de la réalisation de sa nature. Le sujet qui se détourne du monde, qui se retourne vers lui-même, qui se retourne vers le divin qui est en lui

209Plotin, *Traité I* (I, 6), 9.

210Comme le signale P. Hadot, « pour les Anciens, en effet, la sculpture était un art qui "enlève" par opposition à la peinture qui est un art qui "ajoute" : la statue préexiste dans le bloc de marbre et il suffit d'enlever le superflu pour la faire apparaître » (« Exercices spirituels », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, op. cit., p. 62).

211Foucault, « Les techniques de soi », art. cit.

212Plotin, *Traité I* (I, 6), 6.

renoue avec sa véritable nature²¹³. Pour Plotin comme pour Antoine, l'accès à la perfection a le sens d'un retour à la pureté de l'origine. L'âme qui s'unit à l'Un ou à Dieu n'accède pas à autre chose qu'à elle-même. Son séjour dans le monde, dans la multiplicité, a le sens d'une perte d'être. Fuir le monde, c'est donc renouer avec sa véritable nature. Plotin et Antoine structurent leur raisonnement à partir de l'établissement d'un rapport de proportionnalité inverse entre le séjour du sujet dans le monde et sa capacité à s'unir à l'Un ou à Dieu. Plus le sujet se soucie de la multiplicité, moins il peut unifier son âme. Du IIIe au Ve siècle, tous les auteurs chrétiens se fondent sur cette façon de penser qui oppose structurellement la multiplicité à l'unité et qui attribue logiquement et axiologiquement une supériorité à l'unité. Au tournant du IVe et du Ve siècle cependant, le schéma plotinien de la purification et de la réalisation de la nature humaine sera fortement nuancé quand les auteurs chrétiens contesteront la capacité de l'homme à accéder par ses propres forces à la perfection. Certes, l'unité et la simplicité seront toujours valorisées, mais elles ne seront plus à la portée du sujet. De façon irréductible, il aura besoin, pour y accéder de l'aide de Dieu. Pour Plotin au contraire, le sujet peut prétendre s'unir à son principe en faisant confiance à ses propres forces²¹⁴. C'est le cas aussi pour Antoine puisque l'accès à la vertu « est aisé pourvu seulement que nous le voulions »²¹⁵. Dans le défaillantisme au contraire, l'accès de l'homme à la perfection ne va pas de soi. Il devient un problème de droit, ce qui n'est le cas ni pour Plotin ni pour Antoine pour lesquels il est simplement un problème de fait. Autrement dit, le plotinisme et le perfectionnisme chrétien partagent l'idée selon laquelle le sujet réalise sa nature en retournant vers son principe. C'est principalement la question de l'accès à la perfection qui constitue un point de différenciation entre le plotinisme et le perfectionnisme chrétien d'une part et le défaillantisme d'autre part. Cette différenciation ne signifie pas qu'entre ces deux pôles il n'y ait rien de commun, mais elle constitue une ligne de fracture forte en ce qui concerne la compréhension antique de la subjectivité humaine.

213 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 20, 6 : « La vertu n'a donc besoin que de notre vouloir, puisqu'elle est en nous et prend naissance de nous. Quand l'âme maintient sa faculté intellectuelle dans son état naturel, la vertu prend naissance ».

214 Plotin, *Traité I* (I, 6), 9 : « Étant devenu une vision, aie confiance en toi, car, même ici-bas, tu es dès à présent parvenu à monter et tu n'as plus besoin qu'on te montre le chemin ; le regard tendu, vois ! »

215 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 20, 6.

Ainsi, se purifier désigne, pour l'âme, réorienter son regard. Pour entrer en contact avec le principe dont elle provient et pour, de ce fait, retrouver sa véritable nature, elle doit fuir la matière et se réfugier dans l'intelligible. Elle doit cesser de chercher la vérité dans le monde sensible et, en tournant son regard vers elle-même, elle doit saisir l'intelligible qui, en elle, a laissé des traces qui produisent en elle le désir d'une remontée vers son principe :

« Voilà que nous devons à nouveau nous retourner vers le Bien, lui que toute âme désire. Si donc quelqu'un l'a vu, il sait ce que je veux dire en parlant de sa beauté. À coup sûr, il est désirable en tant qu'il est le Bien et le désir se porte vers lui ; par ailleurs la rencontre avec lui se produit pour ceux qui s'élèvent vers le haut et y retournent en se dépouillant de ce que nous revêtons lors de la descente de notre âme, comme pour ceux qui vont vers le lieu le plus saint des temples, il y a des purifications et l'enlèvement des vêtements qu'ils portaient, avant de monter dévêtus : quand l'un d'eux est parvenu, dans l'ascension, à être pur de tout ce qui est étranger au dieu, il peut le voir seul à seul, intact, simple et pur, lui dont toutes choses dépendent et vers qui se tourne tout regard, tout être, toute vie et toute pensée ; car il est la cause de l'intellect, de la vie et de l'être. »²¹⁶

En ces quelques lignes est ramassé l'essentiel de la conception plotinienne de la remontée de l'âme vers son principe producteur. Ce principe est, en lui-même, objet de désir. Tout être, pour autant qu'étant ordonné il en participe, désire y retourner. Si les sujets humains peuvent, de fait, ne pas éprouver immédiatement ce désir, c'est dans la mesure où leur séjour dans le sensible masque leur provenance divine. De la même manière, dans le christianisme, Dieu est, en lui-même, objet de désir. Mais, en séjournant dans le monde, en se liant à lui par un ensemble d'habitudes qui le retiennent, le sujet peut ne pas apercevoir cet objet qui, s'il s'y liait, lui donnerait bonheur et perfection. Aussi l'accès au divin se paye-t-il, dans le plotinisme comme dans le christianisme, d'une purification. Une fois purifié, le sujet peut entrer en contact avec le divin. Ou plutôt, le terme de cette purification, qui n'est pas une étape supplémentaire de celle-ci, mais son terme naturel, est la rencontre avec le divin c'est-à-dire avec la simplicité de l'Un, principe élémentaire de l'ensemble du monde.

²¹⁶Plotin, *Traité I* (I, 8), 7.

1.1.7. L'union de l'âme au divin²¹⁷

L'union à l'Un dans la philosophie de Plotin est le résultat de l'unification de l'âme auparavant dispersée. Dans ce processus, elle se détache de toute multiplicité et est absolument une. De la sorte, il est difficile de décrire cette union puisque la discursivité implique par définition la multiplicité²¹⁸. Le christianisme reprend à la théorie plotinienne de l'union de l'âme à l'Un l'idée que, dans ce cadre, l'âme perd tout ce qui, dans le monde, la particularise²¹⁹. Il pense les conditions de l'accès du sujet à la perfection à partir de l'idée selon laquelle le sujet qui souhaite s'unir à Dieu doit cesser de vouloir de façon égoïste afin de vouloir comme Dieu lui-même veut²²⁰. Autrement dit, le sujet devient parfait quand il cesse de se particulariser et quand, au contraire, il s'universalise en constituant sa volonté comme surface de réflexion des volontés divines. La compréhension de l'accès à la perfection comme une destruction de la particularité est un point commun de l'éthique plotinienne et de l'éthique ascétique chrétienne antique. Ses enjeux sont capitaux puisqu'elle permet de donner sens au processus de subjectivation commun au perfectionnisme et au défaillement

217 Sur cette question, voir R. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, op. cit. ; J.-F. Balaudé, « La communauté divine et au-delà : les fins du dépassement selon Plotin », *Philosophie*, 26, 1990 ; F. Bousquet, *L'Esprit de Plotin. L'itinéraire de l'âme vers Dieu*, Québec, Naaman de Sherbrooke, 1976 ; P. Hadot, « L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne », dans *Proclus et son influence, Actes du colloque de Neuchâtel*, G. Boss et G. Seel (éd.), Zurich, Grand Midi, 1987 ; A. Kélessidou-Galanou, « L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine », *Revue des études grecques*, 81, 1971 ; H. Seidl, « L'union mystique dans l'explication philosophique de Plotin », *Revue thomiste*, 85, 1985.

218 D. J. O'Meara, « Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin », *Revue de théologie et de philosophie*, 122, 1990.

219 Comme le souligne S. Roux, en cessant d'être « particulière », l'âme n'en reste pas moins « individuelle » (« Subjectivation, assujettissement et connaissance de soi chez Plotin et Foucault », art. cit., p. 9-10). Comme nous le verrons plus loin, cette idée est capitale dans l'ascétisme chrétien antique : en mortifiant sa volonté, le sujet ne cesse pas de vouloir, mais au lieu de vouloir égoïstement, il veut comme Dieu veut. Il garde son individualité, mais perd sa particularité.

220 Cassien, *Institutions cénobitiques*, IV, 34-35 : « Notre croix c'est la crainte du Seigneur. De même que celui qui est crucifié n'a plus la possibilité de remuer ses membres et de se tourner là où bon lui semble, de même devons-nous, nous aussi, régler notre volonté et nos désirs non plus selon ce qui nous est agréable et qui nous plaît seulement, mais selon la loi du Seigneur ».

chrétiens²²¹. Si, dans ce cadre, le sujet doit rompre avec le monde et mortifier son corps, c'est dans la mesure où il doit s'éloigner le plus possible de ce qui le particularise.

Chez Plotin, c'est en s'unissant à l'Un que l'âme perd tout ce qui, au niveau du monde sensible, la particularise. Ce processus est difficile à penser puisque le modèle traditionnellement reçu pour penser l'union du sujet au divin est celui de la contemplation. Or, celle-ci implique une différenciation entre celui qui contemple et l'objet contemplé. Si donc ce mode de compréhension de l'union au divin est inadéquat, c'est dans la mesure où il présuppose une forme de multiplicité alors que l'union à l'Un résorbe toute multiplicité dans une unité essentielle :

« Peut-être n'est-ce pas une contemplation, mais une autre manière de voir, une extase, une simplification et une donation de soi, une aspiration au contact, une forme de repos, une méditation qui aspire à l'union dans la coïncidence [...]. Telle est la vie que mènent les dieux et les hommes divins et bienheureux : être libéré des choses d'ici-bas, vivre sans trouver son plaisir dans les choses d'ici-bas, fuir seul vers lui seul. »²²²

L'itinéraire spirituel du sujet est pensé par Plotin sous la forme d'un processus ascensionnel dans lequel le sujet se dégage de la matière pour retourner dans l'intelligible où se situe son principe. Dans ce processus, il se défait de la multiplicité pour gagner l'unité. Dans l'union au divin, le sujet perd tout ce qui a été ajouté à sa nature. Retrouvant sa véritable essence, qu'il ne perd jamais vraiment, mais qui peut être obscurcie par le séjour dans le monde sensible, il acquiert la perfection, c'est-à-dire une pleine autonomie. De la même façon, dans l'ascétisme chrétien antique, l'éloignement du monde et la mortification du corps ne sont pas conçus comme des fins en soi : ils sont le préalable à l'union du sujet à Dieu, union dans laquelle celui-ci se défait de tout

221Malgré les fortes divergences qui les opposent, le perfectionnisme et le défaillantisme partagent en effet l'idée selon laquelle la condition de l'accès à la perfection est la destruction de la volonté égoïste du sujet. Seulement, si, dans le perfectionnisme, le sujet peut lui-même opérer cette destruction, cela est impossible dans le défaillantisme. Dans ce cadre, le sujet peut certes tendre à ce but, mais sa réalisation parfaite est un produit de la grâce de Dieu, non de la volonté de l'individu. Autrement dit, si l'un se rend parfait en réalisant lui-même sa nature, l'autre est rendu parfait quand Dieu décide de transformer sa nature infirme.

222Plotin, *Traité 9* (VI, 9), 11.

ce qui faisait de lui un être particulier et entravé par les liens du monde²²³. Dans le plotinisme comme dans le christianisme, la réalisation de la nature humaine par le sujet est donc synonyme d'une libération.

1.2. Plotinisme et christianisme : la lecture augustinienne des « livres platoniciens »

On pressent, à l'issue de ce parcours balisés dans les sentiers du plotinisme, la proximité entre les méditations de Plotin et les réflexions que l'on peut retrouver chez les auteurs chrétiens qui lui sont contemporains ou immédiatement postérieurs. L'unité et la puissance productrice de l'Un, la dualité de la nature humaine ou encore le cheminement du sujet du monde sensible vers son principe ont des airs de famille remarquables avec les conceptions chrétiennes d'un Dieu unique cause de toute chose, d'une nature de l'homme essentiellement constitué d'un corps et d'une âme ou du combat spirituel que le sujet doit engager pour se rendre pleinement disponible à Dieu. Non pas que ces éléments ne se retrouvaient pas, ça et là, chez des auteurs antiques autres que Plotin. L'idée que le principe de toutes choses se caractérise par l'unité est évoquée par Anaxagore²²⁴, la dualité constitutive de la nature humaine est une thèse attestée chez Platon²²⁵ et la compréhension de l'existence du sujet comme un itinéraire spirituel impliquant une constitution spécifique de soi est présente dès Pythagore²²⁶. On retrouve chez Plotin cependant une articulation systématique de l'ensemble de ces thèses : la primauté ontologique et logique de l'Un explique les modalités de constitution du monde et donc celles du sujet humain ; la nature du sujet humain explique quant à elle que l'accomplissement de sa fonction propre implique un détachement avec le monde sensible. Autrement dit, c'est la nature de l'Un qui explique systématiquement l'ensemble des ramifications du plotinisme : une fois mise en évidence cette nature, le reste du système en découle nécessairement. Les chrétiens, Augustin le premier, vont être séduits par cette prééminence du premier principe. Que les termes changent pour le

223A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, *op. cit.*, p. 191-192.

224 Voir le témoignage de Simplicius dans *Les Écoles présocratiques*, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard, 1991, p. 612-613. Voir en outre, à ce propos, les réflexions de Socrate dans le *Phédon* (97b).

225 Platon, *Phédon*, 78c-84e notamment.

226A. E. Chaignet, *Pythagore et la Philosophie pythagoricienne*, Paris, Didier, 1873.

penser n'empêche pas que la chose pensée demeure. Qu'est-ce qui constitue alors la spécificité du christianisme par rapport au plotinisme ?

Autant, dans les pages précédentes, nous avons relevé des points communs entre christianisme et plotinisme, autant nous voudrions maintenant relever des points de divergence afin d'aborder ensuite le dossier chrétien à partir de ce que les auteurs chrétiens eux-mêmes ont conçu comme constituant leur spécificité. Pour établir ce point, nous nous concentrerons sur la lecture augustinienne des « livres platoniciens »²²⁷. Puisque notre travail ne se propose pas de faire un compte rendu exhaustif du rapport entre Plotin et Augustin, il ne s'agit pas ici de procéder à l'examen des correspondances textuelles²²⁸. Notre objectif est d'identifier la façon dont Augustin lui-même dresse le bilan du plotinisme²²⁹. De cette manière, et comme préalable à l'étude des textes chrétiens eux-mêmes, il sera possible d'évaluer, dans un premier temps, l'héritage plotinien de la conceptualité chrétienne et, dans un second temps, ce que les chrétiens considèrent eux-mêmes comme des innovations de leur part.

227L'expression « *libri platoniorum* » apparaît au livre VII des *Confessions* (VII, IX, 13). Sur les rapports entretenus par Augustin au néoplatonisme, voir P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, Études augustinienes, 1950, « Les Vaines tentatives d'extase plotinienne », p. 157-169 ; J. Guittou, *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 1955 ; P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études augustinienes, 1968 ; G. Madec, « Augustin disciple et adversaire de Porphyre », *Revue des études augustinienes*, 10/4, 1964 ; A. Mandouze, *Saint Augustin : l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études augustinienes, 1968, ch. XII ; D. J. O'Meara, « Plotinus and Augustine : Exegesis of *Contra Academicos* », *Revue internationale de philosophie*, n°92, 1970 ; S. Poque, « L'expérience de l'anabase plotinienne dans la prédication de saint Augustin et ses sources », *Recherches augustinienes*, 10, 1975 ; G. Rachet, « Saint Augustin et les *libri platoniorum* », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, vol. 1, n°3, 1963. Mentionnons en outre le livre fondateur de P. Alfaric selon lequel la conversion d'Augustin au christianisme fut d'abord une conversion au néoplatonisme (*L'Évolution intellectuelle de saint Augustin. I. Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, Émile Nourry, 1918).

228Nous ne savons pas d'ailleurs vraiment à quels « livres platoniciens » Augustin a eu accès comme le souligne P. Cambronne dans les notes de sa traduction des *Confessions* (dans Augustin, *Les Confessions, précédées de Dialogues philosophiques*, L. Jerphagnon (dir.), Paris, Gallimard, Pléiade, 1998, note 2 p. 1405). Concernant le passage qui nous intéresse ici, on peut retrouver les correspondances entre le texte d'Augustin et les écrits de Plotin dans l'édition des *Confessions* d'A. Solignac (BA 13, note 25, p. 682-689).

229Il ne s'agit pas, bien entendu, d'évaluer la lecture augustinienne de Plotin en se demandant si elle est « juste » ou « fautive », mais de repérer, au-delà de la proximité attestée par Augustin entre plotinisme et christianisme, les points de divergences entre ces deux modes de pensée. Le bilan du plotinisme dressé par Augustin a ceci d'éclairant pour nous qu'il met en lumière, par contraste, ce qui apparaît pour lui-même comme une innovation chrétienne irréductible.

Au livre VII des *Confessions*, Augustin souligne les nombreuses difficultés qui furent les siennes quand il chercha à identifier la nature de Dieu²³⁰. Sur ce point sa lecture des livres platoniciens lui ouvrit les yeux. Dans le chapitre IX, il évalue ainsi sa dette à l'égard du plotinisme. Le chapitre est construit sur un schéma binaire : Augustin évoque d'abord ce qu'il a trouvé de positif, c'est-à-dire de compatible avec la foi chrétienne, dans les livres platoniciens, puis ce en quoi, sur les points justement évoqués, le plotinisme est insuffisant. Suivons son compte-rendu :

« Là [dans les livres platoniciens] j'ai lu, non pas sans doute en ces termes, mais le sens était absolument le même et des raisons nombreuses et complexes l'appuyaient, j'ai lu *qu'au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu ; il était au commencement en Dieu ; tout par lui a été fait, et sans lui rien n'a été fait ; ce qui a été fait est vie en lui, et la vie était la lumière des hommes ; et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont pas saisie. Et que : l'âme de l'homme, bien qu'elle rende témoignage à la lumière n'est cependant pas elle-même lumière ; mais le verbe Dieu, lui, est la lumière vraie qui illumine tout homme en ce monde. Et que : il était dans ce monde, et le monde a été fait par lui, et le monde ne l'a pas connu.* »²³¹

La première chose retenue par Augustin dans les livres platoniciens est l'idée d'unité du principe créateur du monde, qu'il nomme « Dieu » et que Plotin nomme « Un ». L'ontologie plotinienne et, à sa suite, l'ontologie augustiniennne se fondent sur l'établissement d'un principe unique de production et d'intelligibilité du monde. C'est ce monisme qui les conduit tous deux à rencontrer de grandes difficultés s'agissant de l'établissement de la nature du mal. Augustin retient en outre l'idée que l'homme, tout en étant relié à ce principe, n'est pas ce principe lui-même. Autrement dit, la nature de l'homme est double, intelligible et sensible : l'âme associée à un corps est en contact avec la matérialité, mais n'est pas pour autant radicalement distinguée de son principe intelligible. À l'intérieur d'elle-même, celui-ci perdure de façon irréductible²³².

²³⁰Augustin, *Confessions*, VII, I, 1-2.

²³¹*Ibid.*, VII, IX, 13.

²³²Ce qui constitue la thèse centrale du traité *Le Maître* d'Augustin. Voir *Le Maître*, dans *Dialogues philosophiques III*, trad., G. Madec, Paris, Institut d'études augustiniennes, BA 6, 1999, 38.

Suivant le partage binaire qui structure le texte, Augustin énonce ensuite ce qu'il ne trouve pas dans le plotinisme mais qui constitue selon lui une part essentielle de l'orthodoxie chrétienne :

« Quant à ceci : *Il est venu dans son propre domaine, et les siens ne l'ont pas reçu, mais à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir d'être fils de Dieu, en croyant en son nom*, dans ces livres je ne l'ai pas lu. »²³³

Ce qui manque fondamentalement aux livres platoniciens, et le grief va ensuite revenir régulièrement sous la plume d'Augustin, c'est l'idée de la venue de Dieu, en l'occurrence du Christ, dans le monde. Pourtant, Plotin pense bien la présence de l'Un dans le monde sous la forme de « raisons séminales » provenant de l'Intellect qu'il a produit²³⁴. Ces raisons donnent sa forme, sa régularité et son unité au monde sensible. Cependant, ce qui « manque » dans la théorie plotinienne est l'idée d'une incarnation de la divinité au sens d'un « abaissement » de Dieu dans le sensible, idée fondamentale dans la pensée augustinienne²³⁵. Aussi, c'est l'absence d'une intelligence de l'Incarnation, c'est le fait de ne pas connaître le Christ qui, pour Augustin, constitue le point aveugle du néoplatonisme²³⁶. Si, pour Augustin, il est important de relever cette « absence »,

233 Augustin, *Confessions*, VII, IX, 13.

234 Plotin, *Traité 52* (II, 3), 16.

235 Ce point a clairement été relevé par A. Nygren dans *Érôs et Agapè* (*op. cit.*). Si, chez Plotin, il y a de l'intelligible dans le monde sensible – si bien que celui-ci est, en partie, ordonné –, cette présence ne s'explique pas par le souci qu'aurait l'Intellect de prendre soin ou d'amender les hommes, fonction qui est celle de l'incarnation du Christ : « Il serait erroné de vouloir établir un rapport entre la voie descendante de Plotin et la descente de l'agapè chrétienne. Elles n'ont rien de commun ; car 1/ il s'agit, chez Plotin, d'un système cosmologique, de l'origine du monde inférieur provenant de l'Un. Quant à la question de la rédemption, au contraire, Plotin ne peut indiquer que la voie ascendante. La communion avec Dieu ne s'établit pas parce que Dieu, dans son amour, s'abaisse jusqu'à l'homme, mais parce que celui-ci, par l'éros, s'élève vers Dieu. 2/ Plotin a beau parler de “voie descendante”, il ne s'agit pas là d'un véritable abaissement. L'Un, le Divin, demeure toujours dans sa hauteur, il en est de même de [l'Intellect] et de l'Âme universelle, ainsi que des âmes individuelles qui restent attachées à [ceux]-ci : [ils] ne descendent pas du “trône royal” [*Traité 6* (IV, 8), 4]. Si le monde supérieur se soucie du monde inférieur, l'ordonne et l'embellit, il le fait du haut de sa hauteur céleste sans se soumettre, d'aucune manière, aux lois du monde inférieur » (p. 218-219).

236 C'est ainsi le thème de l'Incarnation qui revient sans cesse pour marquer l'insuffisance des méditations plotiniennes. On lit à la suite du passage cité plus haut : « De même j'y ai lu que le Verbe, Dieu, est né, non de la chair, non du sang, non de la volonté de l'homme, ni de la volonté de la chair, mais de Dieu. Cependant que *le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous*, dans ces livres, je ne l'ai pas lu. Certes, en parcourant ces écrits, j'ai découvert sous des expressions diverses et des formes multiples, que le Fils, étant *dans la condition du Père, n'a pas tenu pour vol d'être l'égal de Dieu*, puisque par nature il est cela même. Mais, *qu'il s'est anéanti lui-même en prenant la condition d'esclave, fait à la ressemblance des hommes et reconnu à sa manière d'être pour un homme ; qu'il s'est humilié devenu*

c'est dans la mesure où elle est une conséquence capitale de la thèse de l'infirmité de l'homme. Dans le plotinisme, l'Un n'a pas à s'abaisser pour aider l'homme à se hisser vers lui dans la mesure où l'homme peut, par ses propres forces, accéder à l'Un. Cette capacité accordée au sujet par Plotin fonde son perfectionnisme. Pour Augustin au contraire, puisque l'homme est par nature infirme, il ne peut, de lui-même, se hisser vers Dieu. C'est au contraire celui-ci qui doit, dans sa miséricorde, s'abaisser vers l'homme pour lui venir en aide. Là est la conséquence majeure du défaillantisme d'Augustin²³⁷ : puisque sa nature est déficiente, l'homme ne peut parvenir, par ses propres forces, à s'unir à son principe. Sa faiblesse essentielle, qui fait qu'il ne peut structurellement être autonome, doit être compensée par la grâce de Dieu. L'absence d'une saisie de l'Incarnation et de la passion par Plotin n'est donc pas identifiée par Augustin comme l'absence d'une simple donnée de détail. Ce n'est pas parce que Plotin et les néoplatoniciens n'ont pas intégré cette idée à leur théorie qu'ils sont en faute, mais c'est parce qu'il n'en ont pas tiré les conséquences. En effet, si Augustin souligne très fortement cette absence, c'est pour montrer que, si l'essence de Dieu a été correctement saisie, le comportement que doit adopter l'homme face au divin a, quant à lui, été mal compris. Or, ce comportement acquiert son sens à partir de la prise en compte de l'œuvre rédemptrice du Christ. De la puissance du principe divin, Plotin déduit la puissance de l'âme individuelle qui a le pouvoir de s'y unir dans la mesure où elle participe de la nature divine²³⁸. Chez Augustin au contraire, la reconnaissance de la puissance divine, portée à son extrême au moment où Dieu décide d'envoyer son propre fils sur terre avec les conséquences que l'on sait, a pour suite logique la reconnaissance de la fragilité de la créature et la nécessaire humilité qui doit être la sienne :

obéissant jusqu'à la mort, mais à la mort de la croix, et que, pour cela, Dieu l'a exalté d'entre les morts, et lui a donné un nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus tout genou fléchisse au ciel et sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que le Seigneur Jésus est dans la gloire de Dieu le Père : non, ces livres ne le contiennent pas » (Confessions, VII, IX, 14).

237Notons, pour préciser notre lecture des *Confessions*, que se chevauchent dans cet ouvrage perfectionnisme et défaillantisme. En effet, si le fait de souligner l'importance de l'œuvre rédemptrice du Christ participe de la position défaillantiste, associer le péché et la vertu à des produits de la volonté humaine, comme Augustin le fait dans le livre VIII, participe de la position perfectionniste. Nous reviendrons plus loin en détails sur cette tension à l'œuvre dans les *Confessions*.

238Plotin, *Traité 9* (VI, 9), 9 : « Il est vrai que, dès ici-bas, on peut voir l'Un et se voir soi-même, dans la mesure où il est licite de voir ; on se voit soi-même illuminé et rempli de lumière intelligible, ou plutôt, on se voit comme la lumière elle-même, pure, sans pesanteur, légère, car on devient dieu, ou plutôt, on est dieu ; on est alors enflammé, mais si l'on s'alourdit à nouveau, c'est comme si l'on s'éteignait ». Voir encore *Traité 1* (I, 6), 10 et *Traité 46* (I, 4), 4.

« Car ces choses, tu les as cachées aux sages et tu les as révélées aux petits, afin qu'ils viennent à lui quand ils sont dans la peine et sous le fardeau, et qu'il les reconforte, car il est doux et humble de cœur, il fait marcher les doux dans la justice et enseigne aux paisibles ses voies, lui qui voit notre humilité et notre peine et nous remet nos péchés.

Mais ceux qui, se haussant sur le cothurne d'une science soi-disant plus sublime, ne l'entendent pas quand il dit : « *Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour vos âmes* »²³⁹ ; encore qu'ils connaissent Dieu, ce n'est pas comme Dieu qu'ils le glorifient ou lui rendent grâce, mais ils s'évaporent dans la vanité de leur pensée, et leur cœur insensé s'obscurcit : se disant sages ils se rendent fous. »²⁴⁰

Les erreurs des néoplatoniciens concernant l'économie de la Création s'expliquent en dernière instance selon Augustin par leur orgueil. Cet orgueil n'a pas seulement ici un sens psychologique. Il désigne fondamentalement le mode d'être de celui qui ne reconnaît pas sa faiblesse, notamment face à la toute puissance de Dieu. L'erreur des néoplatoniciens soulignée par Augustin se fonde sur un cercle vicieux : puisqu'ils n'ont pas connu le Christ ils sont devenus orgueilleux et, dans leur orgueil, ils n'ont pas pu voir le Christ. Autrement dit, ce que vise Augustin quand il s'attaque aux néoplatoniciens ne tient pas tant, comme on pourrait s'y attendre, à un défaut de conceptualisation – Augustin affirme en effet qu'ils ont bien connu Dieu même si ils l'ont pensé sous une forme inadéquate – qu'à l'établissement d'un mode de vie selon lui imparfait. Le constat de la toute puissance divine, commun à Plotin et à Augustin, conduit le premier à souligner la capacité humaine à s'unir au principe de toute chose et le second à nier cette capacité et à souligner au contraire la faiblesse de l'homme. C'est en cela que réside la différence majeure entre le perfectionnisme et le défailantisme.

Entre Plotin et Augustin, la différence passe donc principalement au niveau anthropologique. Au niveau ontologique, les points communs sont particulièrement remarquables, ne serait-ce la différence de vocabulaire, admise par Augustin mais reléguée à un point de détail. Mais, au niveau anthropologique, les différences prennent

239Ps, 25 (24), 9.

240Augustin, *Confessions*, VII, IX, 14.

le pas sur les similitudes : l'homme plotinien, tout entraîné qu'il est dans le monde sensible, a la capacité de s'unir au divin ; l'homme augustinien au contraire est marqué d'une finitude essentielle qui empêche cette union faute de l'aide décisive de la grâce de Dieu anticipée dans la passion du Christ. Autrement dit, Augustin pose une question qui n'est pas, en tant que tel, un problème dans le plotinisme et, plus largement, dans le perfectionnisme. Chez Plotin en effet, la question de savoir si l'homme peut s'unir à la divinité ne se pose pas. Plotin reconnaît volontiers les difficultés que peut connaître le sujet qui tente de s'unir au divin²⁴¹, mais jamais il ne pose le problème de savoir si cette union est possible. La capacité de l'homme d'être parfait, c'est-à-dire autonome, n'est jamais remise en question. Au contraire, chez Augustin, cette capacité est l'objet d'une problématisation originale. Parler du sujet humain, c'est d'emblée pour lui évoquer la question de ses capacités et souligner la faiblesse de celles-ci. Selon les mots mêmes d'Augustin, ce qui le distingue spécifiquement du néoplatonisme est sa conception de la nature de l'homme. Il nous faut donc maintenant mettre en évidence la façon dont celle-ci a été conçue dans le christianisme immédiatement postérieur à Plotin. Nous nous apercevrons alors la forte proximité entre Plotin et la tradition perfectionniste chrétienne et la distance entre eux et le défailantisme.

²⁴¹Plotin, *Traité I* (I, 6), 7, 30-35.

2. La structure du combat spirituel

2.1. La littérature ascétique chrétienne antique est-elle une littérature perfectionniste ?

Puisque nous avons décidé de qualifier un pan de la littérature chrétienne antique de « perfectionniste », nous devons, pour préciser notre terminologie, la mettre en regard avec ce qu'on nomme traditionnellement le « perfectionnisme moral »²⁴². Dans « Conditions nobles et ignobles », S. Cavell soutient que le perfectionnisme est une forme de philosophie morale qui pose le problème de savoir comment le sujet peut se transformer afin d'atteindre un stade de réalisation de soi plus parfait que le stade auquel il est parvenu à ce jour et plus parfait que ce qui constitue, dans l'opinion du monde qui l'entoure, la perfection²⁴³. Selon lui, il n'y a pas à proprement parler de « tradition perfectionniste » au sens où on peut par exemple parler de « tradition platonicienne », de « tradition kantienne » ou de « tradition utilitariste ». Le perfectionnisme est plus une question d'attitude [*mood*]²⁴⁴ que de théorie. Il est ainsi difficile d'établir des critères clairs permettant de ranger tel ou tel auteur dans la catégorie « perfectionnisme ». C'est la raison pour laquelle, quand il lui faut définir cet objet, Cavell n'en propose jamais une définition type. Au lieu de cela, il souligne, à la manière de Wittgenstein, certains « airs de famille » typiques du perfectionnisme. Il procède pour cela de deux façons. Tout d'abord, il dresse une liste de textes ou de films faisant figures d'œuvres perfectionnistes²⁴⁵. Comme le suggère Wittgenstein, l'exemplification est un moyen d'approcher, plus précisément que la conceptualisation, la réalité nuancée d'un objet²⁴⁶. L'exemplification est alors une fin en soi et non une simple illustration. Mais cette liste,

242 Pour se faire une idée claire de cette tradition de pensée, voir S. Laugier (dir.), *La Voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, PUF, 2010, Première partie : « Qu'est-ce que le perfectionnisme moral ? » ; S. Cavell, « Conditions nobles et ignobles », trad. C. Fournier et S. Laugier, dans *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, Paris, Gallimard, 2009.

243 S. Cavell, « Conditions nobles et ignobles », art. cit., p. 208-209.

244 S. Laugier, « Présentation. L'autre voie de la philosophie morale », dans *La Voix et la vertu, op. cit.*, p. 1.

245 S. Cavell, « Conditions nobles et ignobles », art. cit., p. 213-214.

246 Wittgenstein, *Cahier bleu, op. cit.*, p. 126.

tout en parlant d'elle-même, ne suffit pas. Il s'agit encore de l'expliciter. À partir d'une lecture de la *République* de Platon, Cavell livre ensuite un ensemble de 28 critères permettant de spécifier ce qu'il faut entendre par « perfectionnisme ». Ce sont ces critères qui vont nous être utiles afin d'aborder la littérature ascétique qui, même si elle échappe à Cavell, est fondamentalement une littérature perfectionniste. Cavell écrit ainsi que le discours perfectionniste se fonde sur :

« (1) Un mode de conversation ; (2) entre des amis (un plus âgé et un plus jeune) ; (3) dont l'un dispose d'une autorité intellectuelle parce que ; (4) sa vie est, d'une manière ou d'une autre, représentative ou exemplaire d'une vie qui est une attraction pour l'autre (ou les autres), et (5) le moi se reconnaît enchaîné, immobilisé dans cette attirance et (6) il se sent enlevé à la réalité, sur quoi (7) le moi découvre qu'il peut se retourner (se convertir, se révolutionner), et (8) est entrepris un processus d'éducation qui prend en partie la forme (9) d'une discussion où (10) chaque moi se trouve entraîné dans un voyage ascendant vers (11) un état plus avancé de ce moi, où (12) ce qui détermine le degré supérieur ce n'est pas le talent naturel mais l'effort pour savoir de quoi vous êtes fait et la culture de la chose pour laquelle vous êtes fait ; c'est une transformation du moi qui trouve son expression dans (13) le rêve d'une transformation de la société en (14) quelque chose qui ressemble à une aristocratie, où (15) l'idéal social sert de modèle à, et se modèle sur, l'idéal individuel (du point de vue de l'âme), idéal atteint dans (16) la perspective d'une réalité nouvelle, d'un royaume de l'autre monde, qui est le monde véritable, celui du Bien, qui entretient (17) la cité idéale, l'Utopie. L'exploration de l'âme par (une imitation de, ou une participation à) l'imitation (ou la narration) par Socrate du colloque philosophique (18) produit un modèle imaginaire de la *dévolution* de la société, et critique les institutions des sociétés existantes en ce qui concerne (19) ce qu'elles considèrent comme les nécessités vitales ou économiques, et (20) leur conception de l'utilité du mariage (21) par rapport à la sexualité et à la procréation des enfants, de la génération suivante ; (22) elle critique aussi les satisfactions indifférenciées que trouve la société dans des formes culturelles dégradées et d'abord dans (23) des formes dégradées de philosophie ; elle parvient à la connaissance que (24) la vie philosophique est la vie humaine la plus juste et la plus heureuse, connaissance dont la démonstration dépend de l'idée, qui est l'antithèse de la philosophie universitaire, que (25) la moralité n'est pas le sujet d'une discipline ou d'un champ philosophique à part, distinct d'un rêve de la cité idéale où la moralité s'impose ; (26) l'alternative c'est le moralisme ; si bien que (27) la mission confiée à l'écriture dans le cadre de la composition d'une telle conversation, c'est, peut-on dire, de

parvenir à une expression assez publique pour montrer son mépris de l'état honteux de la société existante et refuser d'y participer entièrement, ou plutôt, pour y participer en montrant à la société sa honte ; et, c'est, en même temps, de parvenir à une promesse d'expression capable d'attirer l'étranger vertueux [...]. »²⁴⁷

Cette longue liste de critères, qui est pour Cavell moins le produit d'une étude exhaustive que celui d'un jeu²⁴⁸, permet de spécifier un ensemble de caractéristiques propres au perfectionnisme. Pour la rendre plus claire, il est possible de ranger ces critères selon cinq dimensions. Le perfectionnisme implique : a/ un mode de discursivité spécifique (critères 1, 9, 27) ; b/ un rapport asymétrique entre le « directeur » et les « dirigés » (2, 3, 4, 5) ; c/ un cheminement ascendant qui produit des effets de transformation sur le sujet (6, 7, 8, 10, 11, 12) ; d/ une critique de la société de laquelle sont issus le directeur et les dirigés (13, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 27) et e/ l'élaboration d'un idéal qu'a atteint le directeur ou dont il est proche (ce qui justifie la dimension b/), qui est le but du cheminement des dirigés (dimension c/) et qui manifeste les critères en fonction desquels la société est critiquée (dimension d/) (14, 15, 16, 17, 24, 25, 26). On retrouve ces cinq dimensions dans la littérature ascétique chrétienne antique. Appuyons-nous sur la *Vie d'Antoine* d'Athanase d'Alexandrie qui constitue le modèle de cette littérature. On y trouve d'abord a/ un art de la conversation entre des personnes dont l'une possède, sinon un savoir particulier, du moins une autorité fondée sur la qualité de son existence. Antoine n'est pas tant un savant qu'un maître d'ascèse. En travaillant sur lui, il a transformé sa subjectivité et a atteint une forme de perfection. Cette transformation légitime son statut de directeur de conscience. Si b/ son existence dispose d'une force d'attraction pour les autres, c'est dans la mesure où il est parvenu à réaliser sa véritable nature : il est alors un modèle pour ceux qui souhaitent suivre ses pas. Face à lui comme face à ses « élèves » s'opposent c/ deux choix de vie : être asservi par le monde ou être libre au service de Dieu. Le premier modèle est séduisant parce qu'il est le modèle le plus communément choisi par les hommes, même si, à proprement parler, ils ne le choisissent pas vraiment en pleine connaissance de cause. Il présente cependant d/ l'inconvénient d'éloigner le sujet de sa nature. L'homme est un être créé par

247S. Cavell, « Conditions nobles et ignobles », art. cit., p. 216-217.

248Ibid., p. 215.

Dieu. En tant que créature, il doit, pour être libre et heureux, e/ épouser l'ordre de la Création. Celui-ci implique qu'il ne se considère pas comme le centre de la Création, qu'il n'interprète pas les choses en fonction de ses intérêts égoïstes. Or, le sujet qui est lié au monde donne sens à celui-ci en fonction des effets qu'il produit sur lui-même, en fonction de la façon dont il satisfait ou non ses intérêts égoïstes. À l'opposé, fuir le monde a le sens de cesser de faire de l'homme en général ou de soi-même en particulier le centre signifiant de la Création. Ce rôle est ontologiquement dévolu à Dieu seul. Par conséquent, réaliser sa nature a, pour l'homme, le sens de se soumettre à Dieu et de le servir. C'est ce à quoi est parvenu Antoine. C'est la raison pour laquelle son existence peut être érigée en modèle et en exemple.

L'exemplarité est une donnée essentielle de la littérature perfectionniste²⁴⁹. Il existe ainsi tout un pan de la littérature chrétienne antique constitué, moins par des théories – théologiques, anthropologiques ou morales –, que par des récits de vie exemplaires. De ce point de vue, la *Vie d'Antoine* est paradigmatique : elle est le modèle de l'hagiographie chrétienne²⁵⁰, genre littéraire qui consiste à édifier plutôt qu'à instruire. Deux textes importants appartiennent aussi à ce genre : l'*Histoire lausiaque* et l'*Histoire des moines d'Égypte*²⁵¹ (fin du IV^e siècle). Enfin, ce qu'on a coutume d'appeler les *Apophtegmes des Pères*²⁵² entrent eux aussi dans cette catégorie. À aucun moment il n'est question dans ces textes de systématiser des connaissances relatives à Dieu, à la nature de l'homme ou à celle du monde. Le seul souci des auteurs de ces textes est l'édification du lecteur au moyen d'exemples ou de contre-exemples²⁵³. Dans ces récits, le lecteur est sans cesse convoqué par l'auteur²⁵⁴ afin de montrer, d'une part, que lui aussi

249S. Laugier, « Présentation. L'autre voie de la philosophie morale », art. cit., p. 3 : « Le perfectionnisme suppose l'exemplarité de figures et de situations, et l'attention à leurs différences, plutôt que de principes et de modes de raisonnement moral ».

250Sur ce point, voir L. Brottier, « Antoine l'ermite à travers les sources anciennes : des regards divers sur un modèle unique », *Revue des études augustiniennes*, 43/1, 1997.

251*Histoire des moines d'Égypte*, trad. A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, Paris, Éditions du Cerf, t. 4, 1964.

252*Les Apophtegmes des Pères*, trad. J.-C. Guy, Paris, Éditions du Cerf, 3 vol., SC 387, 474, 498, 1993-2005.

253Voir, par exemple, le préambule de l'*Histoire lausiaque* : « Il a été rapporté dans ce livre la vertueuse ascèse et l'admirable conduite de vie des bienheureux et saints pères, les moines et anachorètes du désert, pour que soient incités à rivaliser avec eux et à les imiter ceux qui veulent mener à bien le genre de vie céleste et qui ont formé le dessein de suivre la route qui mène au royaume des cieux » (1).

254Comme le souligne à juste titre S. Cavell, la littérature perfectionniste se caractérise par un souci

doit être soucieux de se perfectionner et, d'autre part, que le perfectionnement individuel n'a de sens qu'associé à un perfectionnement de l'ensemble de la société :

« La participation du lecteur enracine l'idée que cette vision utopique qui participe de la cité de paroles présentée ici²⁵⁵, je la lis déjà, j'y participe – ou je suis invité à y participer. Sous-entendu, je participe déjà à cette transformation de moi-même dont la cité métamorphosée, la cité vertueuse est l'expression. Et c'est là peut-être une caractéristique de toute œuvre perfectionniste, d'établir cette relation avec le monde et son lecteur. »²⁵⁶

Si, formellement, la littérature ascétique chrétienne possède les traits caractéristiques de ce que Cavell nomme « littérature perfectionniste », elle s'en distingue cependant eu égard au traitement de la notion de « perfection ». En se fondant sur le perfectionnisme d'Emerson, Cavell souligne le fait paradoxal que le perfectionnisme moral s'oppose à l'idée de perfection. Celle-ci a en effet tendance à flirter avec le conformisme fustigé par Emerson²⁵⁷. La « perfection » est traditionnellement conçue comme le stade atteint par celui qui a pleinement satisfait les idéaux de sa société. Or, pour Emerson comme pour Cavell, le perfectionnisme implique essentiellement une critique des modèles sociaux d'épanouissement dans la mesure où ils conduisent à gommer les particularités individuelles. Le perfectionnisme ne vise donc pas à ce que le sujet soit « comme tout le monde » ni « comme tout le monde aimerait être ». Il ne vise pas à la réalisation d'un idéal social car celui-ci a toujours comme effet d'asservir l'individu. De ce point de vue, Emerson est en parfaite adéquation avec la littérature ascétique chrétienne qui rejette elle aussi les valeurs communes de la société et qui pense celles-ci comme des liens qui empêchent le sujet de s'unir à Dieu. Mais le perfectionnisme d'Emerson conteste en outre que la perfection soit atteinte par celui qui réaliserait, en lui, la nature humaine. Dans ce cas aussi on pense la perfection sur le modèle d'un idéal universel qui laisse peu de place à

permanent de faire participer le lecteur en « l'invitant à pénétrer dans le débat, à déterminer sa position par rapport à ce qui se dit – assentiment, perplexité, accord sous la contrainte, consentement pour faire avancer la discussion, etc. » (« Conditions nobles et ignobles », art. cit., p. 218).

255 Selon l'expression de Platon dans le livre IX de la *République* (592b-c).

256 S. Cavell, « Conditions nobles et ignobles », art. cit., p. 218.

257 Emerson, « Confiance en soi (self-reliance) », trad. C. Fourier, dans *La Voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, op. cit.

l'expression créative de la singularité du sujet. Pour Emerson, le perfectionnisme ne se fonde donc pas sur l'idée d'un moi idéal qui consisterait dans la réalisation de la nature humaine. C'est le point de divergence majeur entre le perfectionnisme d'Emerson et ce que nous nommons le « perfectionnisme chrétien antique ». Le premier est une façon d'être qui vise le perfectionnement, le second une façon d'être qui vise la perfection. Dans l'ascétisme chrétien antique, le sujet qui travaille sur lui a pour objectif d'atteindre un état de pleine réalisation de sa nature. La perfection est pensée comme un statut dont on peut clairement identifier les contours puisqu'elle consiste dans la réalisation d'une nature commune à tous les hommes. L'état de perfection qui doit polariser les efforts du sujet est donc, dans ce cadre, une norme transcendante. Rien n'est plus éloigné du perfectionnisme d'Emerson :

« Voici la pensée par laquelle je puis à présent m'approcher au plus près d'une formulation de cette vérité [relative à la définition de la perfection]. Quand le bien sera près de vous, quand vous aurez la vie en vous, ce n'est par aucune des routes connues ou accoutumées ; vous ne discernerez les traces de pas d'aucun autre ; vous ne verrez pas de visage humain ; vous n'entendrez aucun nom ; la route, la pensée, le bien seront choses absolument inconnues et nouvelles. Elles excluront exemple et expérience [...]. Et, vraiment, il faut quelque chose de divin chez celui qui a dépouillé les mobiles ordinaires de l'humanité pour se risquer à se décerner à soi-même la fonction d'ordonnateur. Que son cœur soit élevé, sa volonté fidèle, sa vue lucide afin qu'il puisse, en toute bonne foi, être à lui-même doctrine, société et loi ; afin qu'une simple intention puisse lui être aussi puissante qu'une nécessité de fer pour les autres. »²⁵⁸

La difficulté qui découle de ce texte tient au fait qu'il semble difficile d'associer l'idée de Cavell selon laquelle la littérature perfectionniste se caractérise par une fonction d'exemplarité avec l'idée d'Emerson selon laquelle le perfectionnement est irréductible au fait de suivre les traces d'un modèle. Le perfectionnisme d'Emerson se heurte d'emblée à cette tension. D'un côté, il souligne l'irréductibilité de la singularité. De l'autre, il se fonde sur un ensemble de figures exemplaires. Mais de quoi peut-il y avoir exemple quand le fait même de suivre un exemple peut s'apparenter à du conformisme ? Il semble possible, sinon d'échapper à cet apparent paradoxe, du moins

²⁵⁸Emerson, « Confiance en soi (self-reliance) », art. cit., p. 48 et 53.

de le contourner, en considérant que l'exemplarité du récit perfectionniste est d'abord formelle. Un exemple ne vaut pas tant en effet par la description du chemin que le sujet exemplaire a emprunté que par l'effort de rupture sans cesse renouvelé qui caractérise son odyssee. En ce sens, le récit de la vie d'Antoine est d'abord exemplaire en ceci qu'il met en scène un individu qui a su, à force de volonté, se défaire de son passé pour construire, dans le présent, un futur à la mesure de sa nature. Aussi la *Vie d'Antoine* est-elle d'abord le récit de la vie d'un individu qui présente certes des qualités individuelles irréductibles, mais qui présente en outre un ensemble de caractéristiques formelles communes à tous les hommes. Cet ensemble rend ainsi possible l'identification du lecteur à la figure d'Antoine : chaque sujet qui peut lire le récit de sa vie a des préoccupations mondaines qui ont pour effet de l'empêcher de réaliser sa nature de sorte que, s'il veut parvenir à cette réalisation, il doit se délier de ces préoccupations. Cependant, et là est la différence entre le perfectionnisme d'Emerson et le perfectionnisme chrétien, on ne trouve dans le premier aucune prescription de fond alors que, dans le second, la perfection reçoit une définition fondamentale explicite. Pour Emerson, il n'existe pas de perfection. Comme Nietzsche, qui, à bien des égards, doit recevoir une place de choix dans la littérature perfectionniste, Emerson souligne que l'attitude fondamentale du perfectionniste est l'insatisfaction²⁵⁹. Autrement dit, le

259La satisfaction est toujours, pour Nietzsche comme pour Emerson, synonyme de soumission à l'opinion commune. Sur ce point, voir Nietzsche, « Schopenhauer éducateur », dans *Considérations inactuelles (III-IV)*, trad. H.-A. Baatsch, Paris, Gallimard, 1990, 6 : « “L'humanité doit constamment travailler à engendrer de grands hommes – c'est là sa tâche et nulle autre” [...]. Cela semble une absurdité qu'un homme soit là en fonction d'un autre homme ; “que ce soit de préférence pour tous les autres, ou du moins pour le plus grand nombre possible”. Ô, bonhomme ! Comme s'il était plus raisonnable de laisser trancher le nombre quand il s'agit de valeur et de signification ! Car la question est en effet celle-ci : comment ta vie, qui est vie individuelle, acquiert-elle la plus haute valeur, la plus profonde signification ? Comment est-elle le moins gaspillée ? Ce n'est sûrement que dans la mesure où tu vis au profit de l'exemplaire le plus rare et le plus précieux, et non au profit du plus grand nombre, c'est-à-dire de ceux qui, pris isolément, sont les exemplaires de la moindre valeur. Et l'état d'esprit qu'il faut justement implanter chez un jeune homme c'est qu'il se comprenne somme toute lui-même comme une œuvre manquée de la nature, mais en même temps comme un témoignage des intentions les plus grandes et les plus merveilleuses de cette artiste : elle a échoué, devrait-il se dire, mais je veux honorer sa grande intention en me mettant à son service, afin qu'une autre fois elle réussisse mieux. Avec ce dessein il se place dans la sphère de la *culture*, car celle-ci est l'enfant de la connaissance de soi et de l'insatisfaction de soi ». Nietzsche exige ainsi du sujet non la réalisation d'une nature commune à tous ou d'idéaux sociaux, mais un perfectionnement irréductiblement singulier de lui-même. Autrement dit, son perfectionnisme implique une critique de la notion de « perfection ». Sur cette question, voir F. Cova, « Cavell contre Rawls contre Nietzsche : quel perfectionnisme dans “Schopenhauer éducateur” ? », http://www.academia.edu/1042245/Cavell_contre_Rawls_contre_Nietzsche_quel_perfectionnisme_dans_Schopenhauer_Educateur_.

perfectionnisme se fonde, de façon paradoxale, sur l'idée que la perfection est une illusion. Pour qu'un sujet puisse prétendre atteindre ce stade, il faudrait disposer d'une définition relativement claire de ce qu'être parfait signifie. Or, il n'y a logiquement de définition possible que si l'objet réfère à une dimension publique. Mais le perfectionnisme émersonien se fonde sur l'idée selon laquelle le perfectionnement, tout en ayant des caractéristiques formelles universelles relevées notamment dans l'article de S. Cavell cité plus haut, est par essence spécifique à un, et à un seul, sujet. C'est en ceci que le perfectionnisme émersonien se distingue du perfectionnisme ascétique chrétien : le premier ne propose aucune définition de la perfection, le second la conçoit comme la réalisation de la nature de l'homme ; le premier ne conçoit aucun terme au processus de perfectionnement, le second trace d'un bout à l'autre l'itinéraire du sujet qui cherche à être parfait ; le premier pense la perfection comme un perfectionnement individualiste, le second comme la réalisation d'une nature commune à tous. Ainsi, dans le perfectionnisme chrétien, la perfection est la même pour tous les sujets. Seuls changent les outils permettant d'y accéder.

À partir de la compréhension du perfectionnisme de S. Cavell et d'Emerson et de la mise en évidence de la différence spécifique caractéristique du perfectionnisme ascétique chrétien, il est possible de mettre en place un ensemble de données de base permettant d'aborder celui-ci d'un point de vue clair. Le perfectionnisme chrétien se caractérise tout d'abord par l'idée que l'existence de l'homme doit consister dans un processus de constitution de soi au terme duquel le sujet accède à la liberté. Pour ce faire, il doit rompre avec le monde, c'est-à-dire avec une conception inadéquate de la vie bonne²⁶⁰. Les récits de vie des ascètes chrétiens constituent ainsi autant d'exemples desquels le sujet peut s'inspirer pour mener son propre itinéraire spirituel. Cet itinéraire a des modalités différentes en fonction des diverses personnalités des sujets qui l'empruntent, mais il a une fin commune à tous qui est pensée soit comme union du sujet à Dieu, soit comme réalisation, par le sujet, de sa nature d'homme. Le sujet est uni à Dieu lorsque son comportement est tout entier indexé sur les prescriptions divines, c'est-

²⁶⁰Cette conception est inadéquate dans la mesure où les hommes qui la partagent se méprennent au sujet de leur nature. Ne concevant pas adéquatement celle-ci, ils ne peuvent concevoir adéquatement le mode d'existence qui pourrait les libérer. Sur ce point, voir Plotin, *Traité 9* (VI, 9), 8, 10.

à-dire lorsqu'il épouse l'ordre de la Création. Agissant ainsi, le sujet réalise sa nature. L'itinéraire spirituel de l'ascète chrétien est conçu sur le modèle du combat. À la différence de l'itinéraire emprunté par le sujet émersonien, l'itinéraire du sujet chrétien est formellement le même pour tous les sujets. Pour Emerson, les individus ne partagent qu'une nature commune. Autrement dit, tous les hommes ont les mêmes capacités. Cet état initial est le même dans le perfectionnisme chrétien. Cependant, pour Emerson, se perfectionner n'équivaut pas à réaliser la nature humaine. Si les capacités des hommes sont similaires, le perfectionnement de chacun est différent. Les hommes n'ont pas à faire correspondre leur subjectivité individuelle à une norme transcendante commune à tous. Au contraire, dans le christianisme ascétique, le perfectionnement a le sens d'une réalisation, par l'homme, de sa nature. Autrement dit, il n'y a qu'un itinéraire spirituel. Les différences entre les sujets ne tiennent pas alors au fait que chacun décide, manifestant ainsi sa singularité irréductible, de réaliser à sa guise ses capacités naturelles, mais dans le fait que certains partent d'un lieu différent des autres ou que certains sont plus avancés que d'autres sur le chemin qui mène à la perfection. L'itinéraire spirituel que le sujet doit emprunter pour se rendre parfait est donc le même pour tous les sujets dans l'exacte mesure où il équivaut à la réalisation de la nature humaine, par définition commune à tous les hommes. Par conséquent, il est possible de déterminer, à partir de lui, l'anthropologie sur laquelle il se fonde. Les pages qui suivent ont pour objectif de mettre celle-ci à jour. Ou plutôt, puisqu'il existe plusieurs conceptions différentes du combat spirituel dans le christianisme antique, elles ont pour objectif de mettre à jour les différents types de conception de la nature humaine que l'on retrouve dans le cadre de la littérature ascétique chrétienne antique.

2.2. Le thème des « deux voies »

Les auteurs chrétiens antiques ont régulièrement pensé le cheminement spirituel mené par le sujet sous la forme d'un combat²⁶¹. Si la finalité de ce cheminement est

²⁶¹Voir notamment la comparaison entre le combat spirituel et le combat olympique chez Cassien, *Institutions cénobitiques*, V, 12 : « Le lutteur dans une compétition n'est couronné que s'il a lutté selon les règles » [2 *Tm*, 2, 5]. Celui qui désire éteindre les appétits naturels de sa chair, qu'il tâche d'abord de surmonter les vices extérieurs à sa nature. Si nous voulons en effet éprouver la force de la parole de l'Apôtre, nous devons d'abord reconnaître quelles sont les lois et les règles du combat du monde, pour que nous puissions savoir ensuite par comparaison ce que, à nous qui combattons le

l'union à Dieu, et si son but est la pureté du cœur²⁶², il n'est pas sans heurts. Autrement dit, la conversion, qui manifeste la prise de conscience, par le sujet, de la nécessité de réorienter correctement sa volonté, n'est pas le tout de son parcours. Elle constitue un moment initial, elle marque le début d'une vie caractérisée par un ensemble de luttes. Le sujet doit nécessairement combattre afin de mener une vie bonne qui se conforme aux commandements divins. Cela implique donc qu'à cette vie bonne s'oppose une autre forme de vie, menée selon d'autres principes, à savoir « selon le siècle », « selon le monde », « selon l'homme » ou « selon la chair ». Ces expressions courantes dans la littérature chrétienne antique servent à désigner le comportement de l'homme qui s'éloigne de Dieu, qui ne suit pas ses prescriptions. Agir ainsi, c'est, pour le sujet, agir en fonction de ses intérêts égoïstes. C'est, en d'autres termes, concevoir l'homme en général et le sujet individuel en particulier comme la mesure des choses. Or, dans l'économie de la Création, seul Dieu peut légitimement avoir ce statut. Ontologiquement, il est le principe de toutes choses. Par conséquent, puisque cette économie est à la fois descriptive et prescriptive, l'homme agit correctement lorsque son comportement est indexé sur l'ordre de la Création. Ainsi, le sujet qui agit en suivant l'ordre de la Création, en suivant les prescriptions divines agit « selon Dieu » ou « selon l'esprit ». On trouve une formulation paradigmatique de l'opposition entre l'action menée selon la chair et l'action menée selon l'esprit dans *La Cité de Dieu* d'Augustin :

« Deux amours ont bâti deux cités : celle de la terre par l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu, celle du ciel par l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi. L'une se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur. L'une en effet demande sa gloire aux hommes, l'autre tire sa plus grande gloire de Dieu, témoin de sa conscience. »²⁶³

Bien agir, c'est, pour la créature, se conformer à l'ordre de la Création, aux volontés de Dieu. À l'opposé d'une vie menée selon les commandements divins, le sujet peut mener une vie selon l'homme, c'est-à-dire selon ses désirs individuels. La vie moralement dévaluée se fonde alors sur l'égoïsme. Ce terme désigne ici le fait de

combat spirituel [*spiritali agone*], le bienheureux Apôtre a voulu enseigner par cet exemple ». Voir en outre *ibid.*, V, 16, 1 ; V, 17, 2 ; VI, 5 ; VI, 7, 1 ; VII, 20 ; VIII, 5 ; IX, 2 ; XI, 19, 1 ; XII, 32, 1.

262Cassien, *Conférences*, I : « Du but et de la fin du moine ».

263Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XXVIII.

faire de soi-même en tant que sujet singulier ayant des intérêts propres le principe de ses actions et de ses pensées. À l'inverse, mener une vie bonne c'est mener une vie selon Dieu, c'est rapporter ses actions et ses pensées non pas à soi, mais à Dieu. Autrement dit, mener une vie selon l'homme, c'est faire de soi le pôle signifiant de son existence, alors que mener une vie selon Dieu, c'est donner ce statut à Dieu. D'un côté, les événements acquièrent un sens en fonction de ce qu'ils représentent pour le sujet, de l'autre, leur sens provient de ce qu'ils représentent par rapport à Dieu et à l'ordre de sa Création. Celui qui mène une vie selon le siècle fait de l'homme la mesure de toute chose, celui qui mène une vie selon Dieu fait de Dieu cette mesure. Le premier se rebelle contre l'ordre de la Création, le second s'y conforme. Le vice qui correspond à la première forme de vie est l'orgueil, la vertu qui correspond à la seconde est l'humilité. Deux pôles fondamentaux d'orientation de la volonté du sujet s'opposent donc : Dieu et le sujet lui-même ou le monde. Cette opposition subsume un ensemble d'autres oppositions fondamentales : l'universel et le particulier, l'éternel et le temporel, l'absolu et le relatif. Ces oppositions sont classiques dans la philosophie païenne antique²⁶⁴ même si le pôle ici représenté par Dieu ne prend pas alors exactement cette forme. Mais, malgré cette différence, l'universel, l'éternel et l'absolu ont une dignité supérieure, que ce soit dans le paganisme ou dans le christianisme, à celle du particulier, du temporel et du relatif. De ce point de vue, la littérature ascétique chrétienne pourrait sembler ne pas se différencier de la tradition philosophique païenne dans laquelle on retrouve aussi une méfiance vis à vis de ce qui est tenu, par l'opinion commune des hommes, pour des biens²⁶⁵. Cela dit, on ne rencontre jamais dans ce contexte l'exigence d'une rupture aussi radicale que celle que l'on peut trouver dans l'ascétisme chrétien. En effet, si dans la philosophie païenne antique il est requis, de la part de celui qui veut atteindre la sagesse, d'avoir un rapport mesuré aux honneurs ou aux richesses, il ne lui est jamais demandé cependant de rompre complètement avec la recherche de ces

264Comme nous l'évoquions plus haut en analysant la structure de l'ontologie plotinienne.

265La *Lettre à Ménécée* d'Épicure est ainsi constituée d'un ensemble de remèdes permettant de lutter contre les troubles dus aux opinions traditionnelles des hommes : « Ce ne sont pas les banquets et les fêtes ininterrompus, ni les jouissances que l'on trouve avec des garçons et des femmes, pas plus que les poissons et les autres nourritures que porte une table profuse, qui engendrent la vie de plaisir, mais le raisonnement sobre qui recherche les causes de tout choix et de tout refus, et repousse *les opinions par lesquelles le plus grand tumulte se saisit des âmes* » (132). Nous soulignons.

biens²⁶⁶. Or, c'est ce qui est demandé à l'ascète chrétien. Dans ce cadre, l'alternative est radicale : ou subsister dans le monde et n'être alors qu'un jouet soumis à des principes par nature incontrôlables, ou se défaire du monde et se donner les moyens d'obéir pleinement à Dieu. C'est l'alternative qui, au début du récit de sa vie, se présente à Antoine. Cette alternative est si radicale dans l'ascétisme chrétien qu'elle implique en outre une rupture avec cette dimension du monde qu'est la famille même de l'ascète²⁶⁷, type de rupture que l'on ne retrouve pas dans la littérature philosophique païenne antérieure²⁶⁸. Ainsi, rompre avec le siècle signifie, dans l'ascétisme chrétien antique, rompre avec un ensemble de biens qui, traditionnellement, constituent des biens constitutifs²⁶⁹ évidents, et non pas simplement s'y rapporter d'une autre manière.

L'opposition de ces deux modes d'existence est très tôt développée dans la littérature chrétienne. On en a par exemple une trace dans la *Doctrine du Seigneur par les Douze Apôtres aux païens*, qu'on appelle traditionnellement la *Didachè*²⁷⁰. Dès les

266 Sur ce point, voir R. Muller, *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2006, p. 240-254 ; A.-J. Voelke, *Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris, Vrin, 1961.

267 Dans les *Institutions cénobitiques*, Cassien mentionne ainsi l'exemple d'un ascète – selon toute vraisemblance Évagre le Pontique – à qui, après quinze ans d'ascèse, on apporte des lettres de sa famille et de ses amis. Hésitant d'abord à ouvrir la liasse de lettres, il finit par la jeter au feu sans avoir pris la peine de la décacheter. Le fait de se remémorer ses attaches familiales risquait en effet de le détourner de la contemplation (IV, 32).

268 Bien que l'on retrouve dans la philosophie païenne antique des prescriptions relatives à la mesure que doit respecter le sujet dans son rapport à sa famille, jamais en effet on ne retrouve l'idée d'une telle rupture. Voir, par exemple, Épictète, *Manuel*, trad. P. Hadot, Paris, Librairie générale française, 2000, 30 ou Porphyre, *Vie de Plotin*, 1.

269 Au sens que Charles Taylor donne à cette expression dans *Les Sources du Moi*, *op. cit.*, p. 127-147, notamment p. 129 où le « bien constitutif » est défini comme « toute chose que l'on juge comme ayant de la valeur, comme étant digne, admirable, à quelque espèce ou catégorie qu'elle appartienne ». Les textes ascétiques, païens ou chrétiens, élaborent ainsi des biens constitutifs qui, en s'opposant aux biens constitutifs traditionnels, permettent, d'une part, de critiquer ces derniers et, d'autre part, de fixer, pour le sujet, le point d'aboutissement de son itinéraire spirituel.

270 *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, trad. W. Rordorf et A. Tuillier, Paris, Éditions du Cerf, SC 248bis, 1998. Dorénavant citée *Didachè*. Ce texte n'a longtemps été connu que par des citations isolées des auteurs chrétiens antiques jusqu'à la découverte à Constantinople en 1873 du texte intégral. Il s'agit d'un texte destiné à l'organisation de la vie d'une communauté de juifs convertis au christianisme qu'on date traditionnellement de la fin du Ier siècle ou du début du IIe.

premières lignes est mentionné le thème juif, que l'on retrouve dans l'*Ancien Testament*²⁷¹, des « deux voies »²⁷² :

« Il y a deux voies, l'une de la vie et l'autre de la mort ; mais la différence est grande entre les deux voies. Voici donc la voie de la vie : tu aimeras d'abord Dieu qui t'a créé, puis ton prochain comme toi-même, et tout ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait, toi non plus ne le fais pas à autrui. »²⁷³

Le choix de vie fondamental qui préside à l'existence de chacun est schématisé sous la forme d'une route qui se sépare en deux voies. S'engager sur la première, c'est faire la volonté de Dieu et c'est donc vivre. S'engager sur la seconde, c'est se vouer à la mort. Les effets de ce choix sont rendus intelligibles à partir de l'idée, traditionnelle dans le christianisme antique, de la « mort spirituelle ». Celui qui choisit la voie de la mort ne meurt pas au sens biologique du terme, il meurt spirituellement. Autrement dit, puisqu'il s'écarte du principe qui peut lui conférer sa dignité, il renonce à sa nature d'homme. Au contraire, celui qui emprunte la voie de la vie réalise pleinement sa nature d'homme en se conformant à l'ordre de la Création. Là encore, la perfection a le sens de la réalisation de la nature humaine.

Le fait de s'engager sur l'une de ces deux voies est irréductible à un choix fait une fois pour toutes, à une décision unique, qui serait prise une fois pour toutes et qui garantirait le sujet soit de la bonté de son existence, soit de son caractère vicieux. Le choix qu'implique la doctrine des deux voies est un choix qui se refait sans cesse. C'est, si l'on veut, un choix en deux temps. Le premier temps, très symbolique, est celui de la conversion. Le deuxième temps englobe le reste de la vie du sujet et se caractérise par une série de luttes, de chutes et de progrès. À plusieurs reprises en effet il est souligné dans la *Didachè* que le sujet peut, même s'il s'est apparemment engagé sur la voie de la

271 *Jr* 21, 8 : « Et à ce peuple tu diras : “Ainsi parle Yahvé. Voici, je place devant vous le chemin de la vie et le chemin de la mort” ». On retrouve ce thème dans l'enseignement du Christ : « Entrez par la porte étroite. Large, en effet, et spacieux est le chemin qui mène à la perdition, et il y en a beaucoup qui s'y engagent ; mais étroite est la porte et resserré le chemin qui mène à la Vie, et il en est peu qui le trouvent » (*Mt* 7, 13-14).

272 Sur cette expression, voir l'« Analyse critique » de la *Didachè* (*op. cit.*, p. 22-34) et W. Rordorf, « Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne : les deux Voies », *Recherches de science religieuse*, 60, 1972.

273 *Didachè*, I, 1-6.

vie, pécher²⁷⁴. La conversion qui manifeste le choix fondamental d'existence du sujet est assortie d'une longue ascèse qui doit configurer la subjectivité de l'individu de sorte qu'il soit à même de prendre, tout au long de son existence, des décisions bonnes²⁷⁵.

La difficulté de suivre le chemin de la vie tient au fait que ce chemin est semé d'embûches. La littérature ascétique chrétienne est pleine de rappels à une exigence de courage requis de la part du sujet. Aussi, on peut comprendre l'élaboration de la notion de « nature humaine » dans le christianisme ascétique antique à partir de la façon dont les embûches qui entravent le cheminement du sujet sont conçues. Les textes qui retracent ce cheminement ont une structure récurrente. Ils énoncent tout d'abord la finalité du cheminement spirituel, à savoir l'union du sujet avec Dieu. Sont ensuite narrées les différentes luttes menées par le sujet. Ainsi, en reconstituant la façon dont ces luttes sont pensées, il est possible de reconstruire la compréhension de la subjectivité sur laquelle cette narration se fonde. À partir de la mise en évidence de ce que doit faire le sujet dans son existence, à partir de récits de vie de figures exemplaires ou de figures ayant fonction de contre-exemples, il est possible d'établir par induction ce que peut le sujet. Autrement dit, à partir des prescriptions constitutives de la littérature ascétique chrétienne, il est possible de reconstruire l'anthropologie sur laquelle elles se fondent sans jamais l'explicitier clairement. Dans les textes ascétiques chrétiens, l'existence humaine est pensée comme un long combat dans lequel l'individu choisit une voie, celle de Dieu ou celle des hommes, celle de la vie ou celle de la mort. Ce choix est sans cesse reconduit et l'habitude d'accomplir des actions bonnes ou des actions mauvaises structure la subjectivité de l'individu selon les enseignements de Dieu – voie de la vie – ou selon le siècle – voie de la mort. L'élaboration des institutions monastiques chrétiennes antiques, que l'on étudiera en détail dans la deuxième partie,

274 *Ibid.*, 6, 2 ; 14, 1 et 16,1 notamment.

275 L'ascèse du sujet peut alors être comprise à partir du modèle de l'habituation que l'on retrouve chez Aristote dans l'*Éthique à Nicomaque* (II,3). De bonnes habitudes prennent progressivement la place de mauvaises habitudes et constituent, de façon circulaire, le résultat et la condition de possibilité des bonnes actions du sujet. Sur ce point, voir par exemple le récit de la vie de Moïse l'Éthiopien dans l'*Histoire lausiaque* (19). Après sa conversion, cet ancien bandit est longtemps encore retenu par ses habitudes mondaines. Le fait d'adopter de nouvelles habitudes, conformes à la voie sur laquelle il s'est engagé à sa conversion, lui permet de mener à bien son combat spirituel.

peut ainsi se comprendre comme la mise en place de techniques de structuration de la subjectivité du sujet afin de lui permettre d'emprunter la voie de la vie.

Le sujet qui s'engage sur la « voie de la vie » trouve en face de lui des ennemis qui gênent sa progression. Celle-ci n'est jamais simple ni rectiligne. Le sujet progressant souffre, il chute parfois. Les récits de vie des ascètes du désert fourmillent ainsi d'épisodes de luttes acharnées menées par le sujet. Ces luttes sont traditionnellement pensées à partir de la notion de « combat spirituel ». La structure de celui-ci n'est pas figée dans la littérature chrétienne antique : il existe en effet différentes façons de penser l'ennemi affronté par le sujet dans ce combat, c'est-à-dire différentes façons de penser la nature humaine. L'étude des modalités de structuration du combat spirituel offre ainsi un prisme de lecture adéquat pour comprendre la façon dont celle-ci a été problématisée dans le christianisme antique. Autrement dit, comprendre comment le combat spirituel engagé par le sujet est conçu, c'est comprendre la structure de la nature humaine qu'il implique.

2.3. Qui est l'ennemi du sujet dans le combat spirituel ?

Qui parle de combat évoque l'idée d'une résistance, d'un ennemi qui s'oppose au sujet qui lutte. Dans le christianisme antique, le sujet peut combattre contre trois types d'ennemi. Il peut d'abord, comme dans la *Vie d'Antoine*, combattre contre le diable et son armée de démons. Il peut aussi combattre, comme dans l'*Histoire lausienne* et dans les *Confessions* d'Augustin, contre ses propres habitudes. Enfin, il peut combattre, comme chez Cassien et chez l'Augustin de la controverse pélagienne, contre une dimension de sa propre nature qui entrave son processus ascendant vers Dieu.

Il n'est pas anecdotique de structurer le combat spirituel en usant de l'une ou de l'autre de ces conceptions de l'ennemi. La forme prise par celui-ci manifeste en effet à chaque fois une façon spécifique de concevoir la nature du sujet qui s'engage dans le combat. Identifier l'ennemi du sujet, c'est donc se donner les moyens de comprendre comment le sujet lui-même est pensé. Ainsi, si l'assimilation de l'ennemi au diable ou à l'habitude est typique du perfectionnisme, son assimilation à la nature même de l'homme

est typique quant à elle du défaillantisme. Notons d'emblée que ces trois conceptions de l'ennemi ne sont pas nécessairement exclusives. En effet, il est bien souvent des cas où la figure de l'ennemi est, chez un même auteur, pensée sous plusieurs formes. Il ne s'agit donc pas tant d'essayer, quitte à forcer le trait, d'attribuer de façon exclusive une conception précise de l'ennemi à un auteur, que de repérer, d'une part, l'évolution historique de ses modalités de compréhension, et, d'autre part, les enjeux relatifs à ces modalités. Il s'agit donc, à partir de l'analyse de la structure du combat spirituel, de reconstruire des modes de problématisation originaux de la nature humaine et d'évaluer leurs enjeux.

2.3.1. Le sujet et les démons : la *Vie d'Antoine*

La *Vie d'Antoine* d'Athanase d'Alexandrie²⁷⁶ a connu, dès sa publication en 358 un vif succès que l'on dirait aujourd'hui « éditorial ». Ce texte a été en effet très vite traduit et largement diffusé dans l'ensemble du bassin méditerranéen²⁷⁷ et il apparaît aujourd'hui comme l'acte de naissance de l'hagiographie chrétienne²⁷⁸. Il est précédé

276 Athanase d'Alexandrie fut, de façon intermittente, évêque d'Alexandrie de 330 à 373. Pour notre propos, nous pouvons retenir deux dimensions principales de son épiscopat : l'opposition contre l'arianisme qui, malgré sa condamnation au concile de Nicée en 325, trouve encore, tout au long du IV^e siècle, de nombreux adeptes, et le processus d'intégration du monachisme naissant dans l'Église. Les nombreux exils qu'il connut s'expliquent par la lutte entre nicéens et ariens, l'évêché d'Alexandrie tombant successivement aux mains des uns et des autres en fonction des décisions impériales. Preuve, une nouvelle fois, des contours flous du christianisme à cette époque qui est très loin d'être clairement unifié. En outre, les efforts d'Athanase pour intégrer le monachisme dans l'Église manifestent le double rapport que peuvent entretenir les chrétiens à l'égard de ce mouvement : d'une part, une répulsion face à des fidèles qui ne se soumettent pas toujours de façon évidente aux autorités ecclésiastiques et, d'autre part, une forme de fascination face à des exemples édifiants de vie chrétienne. Sur ce point, voir D. Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, *op. cit.*

277 Augustin, *Confessions* VIII, 6, 14-15 : « La conversation s'engagea et Ponticianus se mit à raconter l'histoire d'Antoine, moine d'Égypte : un nom à l'éclat sublime auprès de tes serviteurs, mais un nom, pour nous, inconnu jusque-là. Il s'en aperçoit, prolonge l'entretien et, tout étonné, fait pénétrer dans nos cœurs l'image de ce si grand homme. Nous étions tous émerveillés devant ce récit touchant à une époque récente et presque contemporaine, récit de merveilles, parfaitement attestées, que tu avais accomplies au sein de la vraie foi et de l'Église catholique. Nous étions tous émerveillés : nous, devant de si hauts faits, et lui, devant notre manque d'information. De fil en aiguille il en était venu à parler des foules qui peuplent les monastères, des vertus où l'on respire ta suave odeur, des solitudes fécondes du désert ». La large diffusion du récit de la vie d'Antoine s'accompagne d'une diffusion du modèle du combat qu'il véhicule.

278 Pendant les trois premiers siècles, les chrétiens ne vénèrent que les martyrs, c'est-à-dire les chrétiens ayant payé leur foi de leur vie. La littérature relative au récit des actes des martyrs se divise en trois genres : l'*Acte* (récit de la procédure judiciaire ayant touché un chrétien et l'ayant conduit à la mort), la *Passion* (récit, par des auteurs chrétiens, des derniers jours d'un martyr avant sa mise à mort) et la *Légende* (récit de la vie d'un martyr mêlant noyau historique et épisodes fictifs). Pour le premier genre, on peut se référer, entre autres, aux *Actes de Cyprien*, pour le second, au *Martyre de Polycarpe* ou à la *Passion de Perpétue et de Félicité* qui s'apparente aussi, sur certains aspects, au troisième

d'une lettre, dont on ne sait si elle est fictive ou réelle, dans laquelle Athanase souligne que cet ouvrage est un ouvrage de commande à destination de certains moines d'Égypte soucieux d'être éclairés sur les débuts du monachisme et d'apprendre les modalités du combat des ascètes. Le propos est d'emblée édifiant : il s'agit de rendre compte de certains épisodes de la vie d'Antoine afin de donner aux moines un exemple leur permettant de mener au mieux le combat spirituel²⁷⁹. Autrement dit, la figure d'Antoine est accessoire, ce qui éloigne ce récit du genre biographique²⁸⁰. Le récit de la vie d'Antoine n'est pas tant le récit d'une singularité que l'exposition d'un genre de vie pouvant et devant convenir à quiconque choisit de suivre le Christ²⁸¹.

Le texte de la *Vie d'Antoine* débute par le récit de la jeunesse de l'ascète. Illusion rétrospective ou non, ce récit est émaillé d'indices qui laissent déjà supposer un futur radieux. Antoine refuse ainsi « d'apprendre les lettres » car il veut « éviter la compagnie des autres enfants »²⁸². Tout est alors déjà près pour faire d'Antoine le solitaire qu'il sera plus tard. En outre, « tout son désir était d'habiter tout simple dans sa maison »²⁸³. C'est alors la simplicité d'une vie de reclus dans sa cellule qui est préfigurée. Enfin, même enfant, Antoine « n'importunait pas ses parents pour avoir une nourriture variée et

genre. À partir du IV^e siècle, la notion de « martyr » est étendue à deux autres formes de vie chrétienne exemplaire : les *confessores* qui avaient éprouvé des persécutions sans renoncer à leur foi et les ascètes qui se mortifiaient quotidiennement pour suivre l'exemple du Christ. Les récits de vie des ascètes deviennent alors un genre littéraire caractérisé par sa dimension édifiante. La *Vie d'Antoine* d'Athanase est chronologiquement le premier récit appartenant à ce genre littéraire. Suivront notamment la *Vie de Paul de Thèbes* (379), la *Vie de sainte Macrine* (381), l'*Histoire des moines d'Égypte* (394), l'*Histoire lausiaque* (421), la *Vie de Mélanie la Jeune* (440) et les *Apophtegmes des Pères* (Ve-VI^e siècles).

279 Comme Athanase le rappelle en effet, il lui a été demandé de rendre compte non pas des faits extraordinaires d'Antoine, mais de son « genre de vie » (*Vie d'Antoine*, Préface, 2). Autrement dit, ce qui est en question, c'est la façon quotidienne de mener son existence.

280 La fonction du récit est en effet moins de rendre compte de la vie réelle d'Antoine que de donner aux moines aspirants un modèle de vie : « Le seul fait de me souvenir d'Antoine est d'un grand profit. Or je sais que vous aussi, après en avoir entendu parler, non seulement vous admirerez cet homme, mais vous voudrez également imiter son dessein. Pour des moines, en effet, la vie d'Antoine suffit comme modèle d'ascèse » (*ibid.*, 3). Ainsi, le fait qu'Athanase insiste sur la véracité de ses dires (*ibid.*, 2 et 5) ne doit pas être compris comme un souci de biographe, mais comme le fondement d'une entreprise d'édification : « Ce que je vous raconte a bel et bien été fait par un homme, et donc tout homme peut s'en inspirer ». C'est en fonction de cette caractéristique explicite que l'on peut ranger cet ouvrage dans la littérature perfectionniste telle qu'elle est conçue par S. Cavell.

281 Sur ce point, voir P. Brown, « Le saint homme. Son essor et sa fonction dans l'Antiquité tardive », dans *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, trad. A. Rousselle, Paris, Éditions du Seuil, 1985.

282 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 1, 2.

283 *Ibid.*, 1, 3.

délicate, et ne cherchait pas le plaisir qu'elle procure »²⁸⁴. Les germes d'une grande maîtrise de soi sont ainsi déjà contenus dans le futur solitaire. On trouve donc, dans ces quelques lignes qui retracent rapidement l'enfance d'Antoine, les caractéristiques qui feront la force de l'ascète : la capacité d'être seul et de ne pas dépendre du monde et des autres hommes, la simplicité et l'humilité, autrement dit la maîtrise de soi et l'indépendance. Une ellipse nous conduit à l'épisode de la mort des parents d'Antoine. Élevé chrétiennement, mais chargé maintenant des soucis qui incombent à un chef de famille ayant une petite sœur à sa charge et un riche patrimoine, Antoine est à la croisée des chemins : il peut demeurer dans le monde et s'engager sur la voie de la mort ou il peut se défaire de lui et s'engager sur la voie de la vie. Face à cette alternative, Antoine est inquiet. Comment en effet mener une vie de chrétien tout en étant accaparé par les soucis mondains ? Cette question est récurrente dans les récits antiques de vie des chrétiens. On la retrouve par exemple, dramatisée à l'extrême, dans les *Confessions* d'Augustin²⁸⁵. Dans ces récits, cette question prend place peu avant le moment de la conversion qui, bien souvent, arrive de façon imprévisible afin de manifester qu'elle est initiée par Dieu, de façon gracieuse. Dans la *Vie d'Antoine*, c'est une parole entendue par hasard en entrant dans l'église qui « déclenche » la conversion à la vie ascétique. Ce qu'il entend alors est un extrait de l'*Évangile de Matthieu* où Jésus dit à un homme riche :

« Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi, et tu auras un trésor dans les cieux. »²⁸⁶

Cette parole qu'Antoine reçoit comme venant de Dieu lui-même²⁸⁷ précipite sa conversion. Il fait cadeau de ses biens aux villageois et il confie sa sœur à des moniales « pour qu'elles la forment à la virginité »²⁸⁸. C'est à partir de ce moment que débute

284 *Ibid.*, 1, 4.

285 Augustin, *Confessions*, VIII, VII-XII. L'enchaînement de deux épisodes – celui des doutes et celui, fortement symbolique, de la conversion – est calqué ici sur le récit de la conversion d'Antoine à la vie ascétique.

286 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 2, 3. La citation biblique provient de *Mt*, 19, 21.

287 *Ibid.*, 2, 4 : « Antoine, comme si le souvenir des saints qu'il venait d'avoir, lui était venu de Dieu et comme si la lecture avait été faite pour lui, sortit aussitôt de la maison du Seigneur ».

288 *Ibid.*, 3, 1.

véritablement l'ascèse d'Antoine. Le texte d'Athanase décrit alors comment, progressivement, Antoine s'est éloigné des hommes et du monde. Cet éloignement spatial manifeste symboliquement l'éloignement de l'ascète par rapport à une forme de vie traditionnelle, celle des villageois égyptiens du IV^e siècle, faite de soucis mondains irréductibles²⁸⁹. Suivent ensuite un ensemble d'étapes qui mènent Antoine depuis le seuil de sa maison jusqu'aux tréfonds du désert.

Dès les débuts de son ascèse, Antoine se confronte à celui qui va dorénavant constituer son ennemi : le diable²⁹⁰. La *Vie d'Antoine* est, à partir de ce moment, l'histoire de la lutte d'Antoine contre le diable et les démons²⁹¹. Première figure donc de

289P. Brown, « Des cieus au désert : Antoine et Pachôme », art. cit.

290La question n'est pas de savoir ici si ce diable existe ou pas, si des hommes l'ont vraiment vu ou pas, si les hommes y croyaient ou pas. En effet, la distance que nous pouvons mesurer entre nos propres modes de pensée et des modes historiquement antérieurs ne doit pas se saisir en terme de rationalité, mais de différence. Nous ne sommes pas plus rationnels que les antiques, nous sommes différents. Et cette différence peut se saisir au niveau de ce que Foucault appelle des « modes de problématisation ». Aussi, si nous voulons trouver les différences et les ressemblances entre notre mode de compréhension de la subjectivité et sa compréhension chrétienne antique, la question est de savoir de quelle façon est pensé le combat spirituel, c'est-à-dire selon quels concepts et quels procédés rhétoriques il est problématisé. Autrement dit, la question n'est pas de savoir en quoi nous sommes plus rationnels ou en quoi nous sommes plus proches de la vérité que les antiques. Ce type de question repose sur une compréhension largement contestable de la vérité. La vérité serait là, sous nos yeux, de toute éternité. Nous ne ferions que la recueillir. L'histoire humaine serait alors comparable au tâtonnement auquel procède le sujet qui tente de régler au mieux la focalisation d'un microscope. La vérité est là, à sa portée. Il y a accès simplement en réglant la lunette qui permet de la saisir dans toute sa pureté. Le rapport du sujet à la vérité n'est alors que de découverte. Par conséquent, il y a une compréhension juste du monde et une compréhension erronée. Les démons des auteurs antiques sont alors réductibles à une mauvaise compréhension de la réalité, à une saisie défailante de la vérité. En procédant ainsi, on s'empêche de saisir l'originalité historique d'un contexte social. En effet, puisque l'accès à la vérité est compris de façon linéaire – tel un processus finalisé qui va vers « plus de vérité » –, chaque contexte historique reçoit son sens, en dernière instance, du contexte dans lequel il est étudié et qui, de fait, est plus avancé dans la connaissance de la vérité. De sorte que le contexte passé est « moins rationnel », « moins proche de la vérité » ou, ce qui revient au même, « plus superstitieux ». Et chacun de ces contextes, passés ou présents, n'a alors de sens qu'en fonction d'un point final escompté qui serait la connaissance pleine et entière de la vérité. Si, de fait, nous sommes loin de ce terme, ce n'est pas parce que, de droit, on ne peut l'atteindre, mais c'est parce que les outils dont nous disposons pour ce faire sont imparfaits. Mais, dans cette vision scientifique de la vérité, rien ne s'oppose à ce que, de droit, on puisse atteindre un tel degré de vérité. Examinée à travers ce prisme, la démonologie chrétienne antique a une étrange allure. L'histoire positiviste nous la ferait lire comme un jeu d'enfant. On préférera la lire comme une structuration du réel ayant sa rationalité propre. La première interprétation nous contraindrait à un éloignement irréductible avec elle : étant plus avancés sur le chemin qui mène à la vérité, nos modes de pensée seraient incapables d'en saisir l'originalité. La seconde interprétation, sans nous faire contemporains de cette rationalité à jamais perdue, nous offre cependant les moyens de la comprendre dans sa spécificité – en ne la réduisant pas à une étape de la marche vers la vérité – et de mesurer ce que, aujourd'hui, nous lui devons.

291Sur l'idée que le désert est, par excellence, le lieu de vie des démons, voir A. Guillaumont, « La conception du désert chez les moines d'Égypte », art. cit., p. 12-16.

l'ennemi contre lequel doit combattre le sujet dans le combat spirituel : le diable et les démons. Ces ennemis sont, dans la *Vie d'Antoine*, clairement personnifiés : ils se situent à l'extérieur du moine, ils sont des individus à part entière. La force de résistance qui s'oppose à la volonté d'Antoine, à sa résolution de mener une vie selon Dieu, est externe²⁹². Moins d'un siècle plus tard, chez Augustin, cette force de résistance aura été intériorisée : le sujet ne se battra plus contre des démons, mais contre lui-même. Il faut saisir les enjeux de cette intériorisation de l'ennemi. Immédiatement après avoir pris la décision de rompre avec le monde, Antoine est donc la victime des attaques du diable :

« Le Diable, ennemi du bien et jaloux, ne supporta pas de voir un tel dessein chez un jeune homme. Toutes ses manœuvres habituelles, il entreprit de les exécuter contre lui. »²⁹³

Le combat mené par Antoine est donc d'abord un combat contre le diable et non, comme on aurait tendance à le croire par une illusion rétrospective, contre soi-même. La lutte menée par Antoine se passe ainsi sur un champ de bataille clairement identifiable où il se bat contre le diable et son armée démoniaque. Comment s'y prend le diable pour lutter contre Antoine ?

« Il tenta d'abord de le détourner de l'ascèse en lui remettant en mémoire ses biens, le soin qu'il devait à sa sœur, ses relations familiales, l'amour de l'argent, le désir de la gloire, le plaisir d'une nourriture variée et les autres agréments de la vie, enfin l'âpreté de la vertu et les grands efforts qu'elle demande. Il lui représentait également la faiblesse du corps et la longueur de la vie. Bref, il souleva en son esprit un grand tourbillon de pensées, voulant le détacher de sa droite résolution. »²⁹⁴

Même si le diable est pensé comme étant une figure extérieure à Antoine, il utilise des armes qui sont localisées à l'intérieur de l'ascète, à savoir ses souvenirs et le goût que tout homme ayant séjourné dans le monde peut avoir pour certains biens. Il

292 *Le Tourment de saint Antoine* (1487-1488) de Michel Ange offre une représentation paradigmatique de la façon dont est conçu le combat de l'ascète contre les démons. Antoine y est représenté dans un processus ascendant que tentent d'entraver des démons qui s'accrochent à lui.

293 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 5, 1.

294 *Ibid.*, 5, 2-3.

rappelle ainsi à Antoine les douceurs de la vie de celui qui agit « selon le monde ». Le diable est donc d'abord une force de remémoration²⁹⁵. En l'occurrence, il rappelle à Antoine les douceurs de sa vie passée et les obligations qu'il doit à sa sœur. Et, à l'opposé de ces choses, il lui montre les difficultés extrêmes de la vie qu'il a choisie d'adopter : difficultés à rompre avec les délices mentionnés plus haut, difficultés à pratiquer les œuvres vertueuses, difficultés à dompter le corps. Autrement dit, il fait sentir à l'ascète débutant la difficulté d'une vie menée « selon l'esprit ». Il lui montre que la voie de la vie est bien difficile comparée à la voie de la mort. Pour ce faire, le diable s'oppose à la volonté d'Antoine en utilisant des armes présentes en lui, à savoir ses propres souvenirs. Cette première attaque s'avère cependant infructueuse pour le diable. Mis en échec par la force de la foi d'Antoine, il utilise d'autres armes, à savoir la gourmandise et le désir sexuel :

« Mais, quand l'Ennemi se vit faible devant le dessein d'Antoine, et plutôt mis à terre par sa constance, repoussé par sa foi et succombant par les prières continuelles d'Antoine, alors il mit sa confiance et sa fierté dans les armes situées près du nombril : ce sont là ses premiers pièges contre les jeunes gens. »²⁹⁶

Après des tentatives infructueuses, le diable décide de tenter Antoine en servant des appétits charnels. Ces « armes situées près du nombril » ne sont pas des lieux de tentation pour Antoine seulement, mais pour tous les « jeunes gens ». Les modalités de l'attaque du diable se fondent ainsi sur une physiologie de la tentation. Si celle-ci est sommaire, il n'en demeure pas moins que sont clairement identifiés des zones corporelles de moindre résistance aux assauts diaboliques. La structure du combat spirituel se précise donc : Antoine combat contre des démons qui utilisent comme armes les pensées et le corps même d'Antoine. Plus loin dans le texte, Athanase précise le mode d'attaque du diable :

295A. Guillaumont, « La conception du désert chez les moines d'Égypte », art. cit., p. 19 : « Le moine qui a quitté le monde est éloigné des “objets” qui, dans le monde, pouvaient le tenter ou le distraire. Mais il lui reste le souvenir ou la représentation de ces objets [...] ».

296Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 5, 3.

« [Le diable] s'avance contre le jeune homme en le terrifiant la nuit et en le molestant le jour, si bien que des témoins s'apercevaient de leur combat. Le diable lui suggérait des pensées impures, mais Antoine les repoussait par ses prières. Il l'excitait, mais lui, comme s'il croyait rougir, fortifiait son corps par la foi et par les jeûnes. Le diable, ce misérable, en venait à prendre, la nuit, l'aspect d'une femme et à en imiter parfaitement l'allure, à seule fin de séduire Antoine. Mais lui, mettant le Christ en son cœur et réfléchissant à la noblesse que l'homme lui doit et à la dimension spirituelle de l'âme, éteignait le tison de la tromperie du démon. De nouveau l'Ennemi lui suggérait les douceurs de la volupté [...]. »²⁹⁷

Le diable attaque en suggérant des pensées²⁹⁸, en insinuant dans Antoine des pensées qui ont pour effet de le tenter de prendre une voie contraire à celle qu'il a auparavant choisie d'emprunter. Ce texte offre une synthèse claire de la façon dont est structuré le combat spirituel dans la *Vie d'Antoine*. Ce combat met en relation deux opposants qui se font face : Antoine lui-même et le diable ou les démons. Le diable attaque en se servant d'armes qu'il ne crée pas de toute pièce, mais qu'il trouve dans Antoine lui-même, à savoir ses pensées, ses souvenirs et son corps. Antoine se défend au moyen de la foi ou de la mortification de son corps. Sa défense a pour fonction principale de lutter contre les assauts du démon de sorte que la mortification dont il est question est à la fois un travail de concentration de l'esprit et de purification du corps. Enfin, tout en utilisant des armes qu'il trouve dans Antoine, le diable est localisé à l'extérieur de l'ascète. Comme le souligne Athanase, il y a des témoins aux luttes menées par Antoine contre le diable. Si l'on envisage la structure globale du combat engagé par Antoine, on s'aperçoit alors qu'il est possible que le moine remporte une victoire

²⁹⁷*Ibid.*, 5, 3-6.

²⁹⁸*Ibid.*, 21-23 : « Nous avons des ennemis terribles et fourbes : les mauvais démons [...]. Nombreuse est leur troupe qui nous entoure, et ils ne sont pas loin de nous [...]. Si les démons voient des chrétiens travailler avec joie et faire des progrès, ils s'efforcent de mettre des obstacles sur le chemin ; leurs obstacles, ce sont les pensées impures ». Sur l'identification des armes du démon aux « pensées », voir A. Guillaumont, « La conception du désert chez les moines d'Égypte », art. cit., p. 19-21. L'auteur y met clairement en évidence la relation entre Antoine et Évagre le Pontique qui, le premier, a élaboré une conceptualisation synthétique de cette notion de « pensée ». Que les pensées soit celles du sujet ne signifie pas, à proprement parler, qu'il se batte contre lui-même. Formellement, le combat spirituel, tel qu'il est pensé par Athanase, oppose deux figures qui se font face : l'ascète et le démon. Que celui-ci utilise des pensées ou des souvenirs du moine n'empêche pas que le principe de ceux-ci soit externe à l'ascète. La prise en compte de cette extériorité est capitale : c'est elle en effet qui justifie le fait que le sujet peut, par ses propres forces, se rendre parfait. Quand l'ennemi aura été intériorisé, quand il sera une partie de la nature de l'homme, la perfection ne sera plus qu'un idéal inaccessible. Les modalités de compréhension de l'ennemi permettent donc de distinguer le perfectionnisme du défaitisme.

complète sur les démons. Autrement dit, rien, de droit, n'empêche cette victoire, même si, de fait, il est très difficile d'y parvenir. Rien n'interdit une victoire complète dans l'exacte mesure où les démons qui s'opposent à Antoine dans ce combat lui sont extérieurs. Si rien ne venait réactiver les souvenirs d'Antoine, il semble que le combat n'aurait même pas lieu. Ce qui signifie que ce combat, tel qu'il est pensé dans la *Vie d'Antoine*, n'oppose pas tant Antoine à lui-même qu'aux circonstances extérieures, qu'aux tentations. On comprend alors l'effort d'Antoine pour quitter son village et, peu à peu, pour s'écarter de toute présence humaine. Ce qui fait, pour l'ascète, qu'il y a combat, c'est la force des relations sociales présentes ou passées et sédimentées dans les habitudes.

2.3.2. Le sujet et l'habitude : Moïse l'Éthiopien

Le thème de l'opposition de l'ascète aux démons que l'on retrouve dans la *Vie d'Antoine* perdure dans la littérature ascétique chrétienne des IV^e et V^e siècles. Malgré cela, la structure du combat spirituel évolue. Le chapitre 19 de l'*Histoire lausiaque* de Pallade d'Hélénopolis est consacré à Moïse l'Éthiopien. Moïse est un ancien brigand, auparavant très zélé dans son métier²⁹⁹. Effrayé devant ses excès, il se repent et entre dans un monastère³⁰⁰. Même si la personnalité initiale des deux individus diffère grandement, on retrouve la même scène de rupture que dans la *Vie d'Antoine*. Cette scène manifeste une réorientation de la volonté du sujet. Auparavant, le sujet voulait d'une certaine façon, il suivait une certaine voie, la voie de la mort. Maintenant, il veut autrement et autre chose, il suit une nouvelle voie, la voie de la vie. C'est à ce moment de réorientation de la volonté, de conversion, que débute le combat spirituel. Et il y a

²⁹⁹Pallade d'Hélénopolis, *Histoire lausiaque*, 19, 1 : « Un certain Moïse, un Éthiopien noir, était domestique chez un fonctionnaire. Son maître le chassa car il était pervers et volait. Il avait la réputation d'aller même jusqu'au meurtre. Je suis obligé de dire les actes nés de sa propension au mal pour mettre en valeur la vertu de sa pénitence ». Plus le personnage qui se convertit et qui lutte est éloigné, au début de son itinéraire spirituel, de Dieu, plus la conversion est exemplaire et plus sa force d'édification est grande. Sur ce point, le récit augustinien de la conversion de Marius Victorinus, rhéteur romain admiré à qui on avait érigé une statue sur le forum de Trajan, est particulièrement clair : « La défaite de l'ennemi, en effet, est plus éclatante dans le cas d'un homme qu'il [le diable] tient plus fort en son pouvoir et qu'il utilise pour en tenir d'autres, plus nombreux : c'est qu'il tient plus fort les orgueilleux par le prestige de la notoriété, et, par eux, un plus grand nombre encore par le prestige de l'autorité. Ainsi, plus on prenait de plaisir à considérer le cœur de Victorinus – que le diable avait tenu en son pouvoir comme un refuge inexpugnable – et sa langue – trait puissant et acéré qui avait souvent donné la mort – et plus l'allégresse devait abonder en tes fils : notre Roi avait mis sous ses liens le Fort [...]. » (*Confessions*, VIII, IV, 9).

³⁰⁰Pallade d'Hélénopolis, *Histoire lausiaque*, 19, 3.

combat dans la mesure où la volonté du sujet trouve en face d'elle de la résistance. On l'a vu avec Antoine, cette résistance est d'abord constituée des démons qui insinuent dans l'âme de l'ascète des pensées impures. Mais ces pensées impures doivent trouver, dans le sujet, une porte d'entrée adéquate. Dans l'*Histoire lausique*, c'est l'habitude qui fait office, chez le sujet, de porte d'entrée pour le démon :

« Les démons assaillirent Moïse et s'appesantirent sur lui pour l'entraîner dans son ancienne habitude des débordements luxurieux. Il fut tellement tenté qu'il s'en fallut de peu qu'ils ne le détournent de sa résolution. À cause de cela, il se rendit auprès du grand Isidore, celui de Scété, et lui rapporta ce qu'il en était de son combat. “N'en sois pas triste. En effet tu débutes et c'est pour cela qu'ils pèsent sur toi avec plus de violence cherchant à te faire reprendre ton habitude”. »³⁰¹

Le combat spirituel est structuré de la même façon que chez Athanase. Un sujet est face à un ennemi extérieur, le démon. Mais le récit du combat de Moïse l'Éthiopien nous renseigne un peu plus sur le vecteur selon lequel le démon s'oppose à lui. Ce vecteur, c'est l'habitude, mentionnée deux fois dans ce court extrait. Les mauvaises habitudes constituent une zone de faiblesse, de moindre résistance chez le sujet. L'habitude produit chez lui une seconde nature, d'autant plus difficile à détruire qu'elle est ancienne³⁰². L'habitude a pour effet de structurer la subjectivité selon une forme singulière qui préside aux choix présents du sujet. De la sorte, même si sa résolution d'embrasser une nouvelle vie, conforme aux prescriptions divines, est sincère, le sujet est retenu, lié par ses habitudes passées. On retrouve encore aujourd'hui cette assimilation entre le démon et l'habitude et cette idée selon laquelle l'habitude, même combattue par le sujet, est une véritable chaîne qui entrave sa volonté, dans l'expression courante : « ses vieux démons le reprennent ». Le démon trouve ainsi dans les habitudes passées, dans leur force d'inertie, une porte d'entrée adéquate pour insérer des pensées impures dans le sujet. Aussi, ce dont il s'agit dans le combat spirituel, c'est de fermer cette porte, c'est-à-dire de détruire une forme de subjectivité pour en reconstituer une

301 *Ibid.*, 19, 5.

302 Comme le souligne Montaigne : « On peut désavouer et dédire les vices qui nous surprennent et vers lesquels les passions nous emportent : mais ceux qui, par longue habitude, sont enracinés et ancrés en une volonté forte et vigoureuse, ne sont sujets à contradiction » (*Essais*, P. Viley (éd.), Paris, PUF, 2004, III, 2, 808b). Nous modernisons le texte.

autre. Le problème du combat spirituel mené par l'ascète tourne ainsi autour de l'habitude et de ses effets constituants. Durant la controverse pélagienne, la structure du combat sera revue à nouveaux frais par Augustin. Le problème ne sera plus alors celui de la seconde nature, mais celui de la nature même du sujet : la force de résistance qui s'oppose à l'individu durant le combat spirituel ne sera plus localisée dans ses habitudes passées, mais dans sa nature. Le démon n'aura plus alors à entrer par la porte, il sera dans le sujet lui-même, il en constituera une part essentielle.

2.3.3. Le sujet et lui-même : Augustin

À plusieurs reprises, Augustin a médité les enjeux du cheminement spirituel du sujet. Il a tout d'abord décrit ce cheminement tel que lui-même l'a vécu dans les *Confessions*. Il en a ensuite dégagé les conditions et les enjeux dans la *Cité de Dieu* et dans les écrits de la controverse pélagienne. Entre ces deux pôles, ses réflexions relatives au problème de la structure du combat spirituel sont en constante évolution. Le combat qu'il mène dans les *Confessions* (397-401) est d'abord un combat contre ses habitudes passées. La structure de ce combat est, à bien des égards, similaire à la structure du combat mené par Moïse l'Éthiopien dans *l'Histoire lausiaque*. Au contraire, la conception du combat spirituel, telle qu'on peut la lire dans les écrits de la controverse pélagienne (411-430)³⁰³, oppose le sujet non pas à des démons ou à des habitudes, mais à des tendances qui lui sont naturelles. La différence est importante. Dans le premier cas, le sujet se bat contre des choix passés qui, à force d'être renouvelés, se sont sédimentés et ont produit une seconde nature. Il doit donc, luttant contre ses mauvaises habitudes, déstructurer cette seconde nature et réaliser sa véritable nature. Ce faisant, il devient maître de lui-même. Par conséquent, c'est à un Augustin perfectionniste qu'on a ici affaire. Au contraire, dans le deuxième cas, le sujet est en lutte, non pas avec des mauvaises habitudes sédimentées, mais avec sa nature d'homme. Aussi ne peut-il sortir vainqueur de cette lutte puisqu'il n'est pas en son pouvoir de transformer sa nature. De la sorte, nous n'avons plus affaire à un Augustin perfectionniste, mais défaillantiste. Si la victoire du sujet est envisageable dans le premier cas, elle est structurellement impossible dans le second. Les enjeux de l'analyse

³⁰³Pour un aperçu complet de la chronologie des œuvres d'Augustin, voir P. Brown, *La Vie de saint Augustin, op. cit.*, p. 94, 240, 372 et 496.

de ces deux conceptions possibles du combat spirituel sont doubles : d'une part, il s'agit de mettre en évidence la possibilité ou l'impossibilité pour le sujet de sortir victorieux du combat spirituel, d'autre part, il s'agit de déterminer la configuration prise par la nature humaine dans chacune de ces conceptions. Nous mettrons en évidence dans les pages qui suivent les modalités de compréhension du combat spirituel d'abord dans les *Confessions*, ensuite dans les écrits de la controverse pélagienne. À partir de cela, nous pourrons dégager les deux conceptions de la nature humaine sur lesquelles se fondent ces deux conceptions du combat spirituel. Si le problème de la fondation est abordé en dernier dans l'ordre de l'exposition c'est dans la mesure où il faut procéder de manière inductive en identifiant les effets afin de remonter par étapes aux causes. Ainsi, en partant de l'analyse de la structure du combat spirituel, nous pourrons remonter à la compréhension de la nature humaine sur laquelle elle se fonde.

Le combat spirituel dans les Confessions

Dans le livre VIII des *Confessions*, Augustin retrace les étapes de son propre combat spirituel. À partir de l'exemple de Marius Victorinus³⁰⁴, qui lui est relaté par Simplicianus, il narre ses propres errances³⁰⁵. D'emblée, il en situe la cause dans le conflit entre la volonté et l'habitude :

« C'est après cela [l'occasion de s'adonner au service de Dieu] que je soupirais, moi qu'enchaînaient, non des fers étrangers, mais les fers de ma propre volonté. L'ennemi tenait mon vouloir ; il m'en avait fait une chaîne et il me serrait étroitement. Oui, de la volonté perverse naît la passion [*ex uoluntate perversa facta est libido*], de l'esclavage de la passion naît l'habitude [*et dum seruitur libidini facta est consuetudo*] et de la non-résistance à l'habitude naît la nécessité [*et dum consuetudini non resistitur facta est necessitas*]. Et, par ces sortes de maillons reliés entre eux – c'est pourquoi j'ai parlé de chaîne – me retenait dans ses liens étroit une dure servitude.

304 Sur Marius Victorinus, voir P. Hadot dans Marius Victorinus, *Traité théologique*, trad. P. Hadot, Paris, Éditions du Cerf, SC 68 et 69, 1960, Introduction.

305 Précédant l'épisode proprement dit de sa conversion, le livre VIII des *Confessions* permet à Augustin d'exposer les tensions à l'œuvre dans son âme tiraillée entre la force d'inertie de ses habitudes et son fervent désir de se mettre pleinement au service de Dieu. Dans ce livre, Augustin est donc à la croisée des chemins : engagé sur la voie de la mort, voulant ardemment suivre la voie de la vie, mais incapable d'y parvenir puisqu'entravé par ses mauvaises habitudes.

Or, la volonté nouvelle qui venait de naître en moi – volonté de te servir et de désirer jouir de toi, ô Dieu, seul charme véritable – n'était pas encore à même de surmonter ma volonté antérieure, forte de son ancienneté. Ainsi deux volontés en moi, l'une ancienne, l'autre nouvelle, celle-là charnelle, celle-ci spirituelle, étaient aux prises ; et leur rivalité disloquait mon âme. »³⁰⁶

Avant l'épisode symbolique de sa conversion, Augustin est déjà convaincu de la supériorité de la vie chrétienne. Il veut réellement se soumettre aux commandements divins. Pour quelle raison ne parvient-il pas alors à embrasser cette vie ? Augustin veut être au service de Dieu, mais sa volonté n'est pas toute puissante. Sa puissance est diminuée par la force de ses anciennes habitudes. Ce sont elles qui l'entravent. Augustin n'est donc pas asservi par une puissance extérieure à lui-même. Comme il le souligne, la chaîne qui le tient loin de Dieu n'est pas tenue par un « étranger » (*alienus*). Autrement dit, c'est de son propre fait qu'Augustin est loin de Dieu, c'est en lui que se trouve la cause de cet éloignement. On le voit, on est très loin ici du modèle de la *Vie d'Antoine* où cette chaîne est tenue par le diable. La cause de l'enchaînement d'Augustin loin de Dieu est localisée dans l'habitude. Ce sont les mauvaises habitudes passées qui, sédimentées, entravent aujourd'hui sa volonté. Parce qu'il n'a pas voulu auparavant vivre selon les commandements de Dieu, il est dans l'incapacité aujourd'hui de s'unir à lui. L'habitude est donc bien une chaîne qui contraint Augustin à ce qu'il ne veut pas.

Il retrace ensuite les étapes de la constitution de cette chaîne. Elle naît d'abord de la mauvaise volonté. Autrement dit, elle n'est pas consubstantielle au sujet : elle est acquise et non innée. Elle vient d'une mauvaise orientation de sa volonté, d'un mauvais usage de son libre arbitre. De cette mauvaise orientation de la volonté naît la « passion ». Le terme latin traduit par « passion » est « *libido* ». Dans l'histoire intellectuelle d'Augustin, ce terme est capital. Nous le verrons plus loin, c'est à partir de lui que, dans la *Cité de Dieu*, il pense la force de résistance constitutive de la nature de l'homme qui l'empêche de faire ce qu'il veut. Si, dans la *Cité de Dieu*, l'homme ne peut être parfait, c'est dans la mesure où il ne peut pas être pleinement maître de lui-même. Face à sa volonté se dresse la *libido* qui lui est structurellement liée³⁰⁷. Or, dans cet

³⁰⁶Augustin, *Confessions*, VIII, V, 10.

³⁰⁷Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XVI. Texte analysé plus loin.

extrait des *Confessions*, la *libido* n'est pas naturelle. Elle n'est pas une composante essentielle de la nature humaine : elle est un produit de la volonté individuelle. Elle naît dès lors que l'homme use mal de sa volonté³⁰⁸. Elle provient donc d'une première démarche libre et volontaire. Elle est une tendance acquise par le sujet qui oriente mal sa volonté. Par la suite, cette tendance s'impose à lui. Elle constitue le premier maillon de la chaîne qui l'aliène progressivement. L'habitude de répéter un acte se renforce avec le temps pour se constituer en quasi nécessité, c'est-à-dire en seconde nature. La répétition donne aux actions effectuées par habitude l'apparence de la nécessité qui entrave alors le libre arbitre. Deux choses empêchent Augustin d'embrasser la vie qu'il souhaite embrasser : tout d'abord, une volonté qui a été, dans le passé, mal orientée, ensuite, une seconde nature qui est née de cette mauvaise orientation habituellement reproduite et qui détermine aujourd'hui ses choix. La chaîne qui entrave la volonté d'Augustin est donc le produit d'une mauvaise orientation de la volonté qui s'est constituée, à force de répétition, en habitude. Aussi, cette tendance qui éloigne Augustin de Dieu est-elle acquise et non innée. La compréhension augustinienne de la *libido* évolue donc entre les *Confessions* et la *Cité de Dieu*. Elle n'est d'abord qu'une disposition perverse acquise à cause d'une mauvaise orientation de la volonté et sédimentée dans le sujet individuel par l'habitude. Elle est ensuite conçue comme une composante essentielle de la nature humaine, cause et signe de l'incapacité de l'homme à se maîtriser pleinement lui-même. Ces conceptions différentes de la *libido* ont plusieurs conséquences. Si la *libido* est acquise, le sujet peut s'en défaire. Et, s'il peut s'en défaire, il peut se rendre autonome par ses propres forces. Au contraire, si elle est innée, le sujet ne peut s'en défaire. Et, s'il ne peut s'en défaire par ses propres forces, il ne peut se libérer lui-même. Pour cela, il a besoin de l'aide de Dieu. C'est alors la grâce divine qui permet à l'homme de renouer avec sa nature originelle caractérisée par l'intégrité, c'est-à-dire par la congruence parfaite du vouloir et du pouvoir. Ces deux conceptions de la nature de la *libido* conduisent à ranger l'Augustin des *Confessions* dans la tradition perfectionniste et l'Augustin de la *Cité de Dieu* dans la tradition défailantiste.

308 Augustin écrit plus loin : « La loi du péché, c'est la violence de l'habitude qui entraîne l'âme et la retient même contre son gré, juste sanction puisque c'est volontairement qu'elle s'y laisse aller » (*ibid.*, VIII, V, 12).

Telle qu'elle est conçue dans le livre VIII des *Confessions*, l'habitude, si forte soit-elle, si ancrée dans le sujet soit-elle, ne détruit pas le libre arbitre : s'opposent alors dans le sujet deux formes de volonté³⁰⁹. La première est une volonté dont les mouvements sont subordonnés à l'habitude. C'est paradoxalement une volonté esclave, qui ne manifeste pas la liberté du sujet mais, au contraire, son asservissement. En face d'elle se dresse une autre volonté, libre cette fois, puisque désintéressée et orientée vers Dieu, mais plus faible que l'autre puisque nouvelle. C'est l'opposition de ces deux volontés dans l'intériorité du sujet qui structure le combat spirituel mené par Augustin. Il apparaît alors fondamental de comprendre ce que désigne précisément cette idée d'« intériorité » qui apparaît à de nombreux égards comme une nouveauté dans la problématisation occidentale du sujet humain.

On a beaucoup glosé sur le caractère révolutionnaire des thèses développées par Augustin à propos du sujet dans les *Confessions*. Y invente-t-il la « subjectivité » ? La question est trop mal posée pour recevoir une réponse claire. En effet, la notion de « subjectivité » ne désigne pas une structuration particulière du sujet humain. Qui dit subjectivité dit en même temps « objectivité ». La subjectivité reçoit alors son sens du fait que le sujet humain fait face à autre chose que lui, chose dont on peut rendre compte à partir de la notion d'« objet ». Face au sujet, il y a un monde dont le sujet est une partie, mais qu'il peut objectiver au sens où il peut se différencier de lui à partir de la mise en évidence de capacités qu'il est le seul à posséder (le langage, la raison, etc.)³¹⁰. Si l'on s'en tient là, Augustin n'invente pas la subjectivité. Les Grecs disposent en effet déjà d'une compréhension du sujet comme entité cohérente qui fait face au monde³¹¹. Ce

309Les « deux volontés » qui disloquent l'âme d'Augustin se fondent sur la distinction paulinienne entre les deux lois qui déchirent l'âme du sujet : la loi spirituelle et la loi du péché (*Rm*, 7, 14-23). Dans les *Confessions*, Augustin ajoute à cette compréhension des fondements du dilemme moral une dimension temporelle. La loi du péché connaît une variation d'intensité qui ne dépend pas seulement de la force de la volonté présente du sujet. Elle se nourrit en outre de l'existence entière de celui-ci. Sans cette dimension temporelle, on aurait du mal à comprendre comment la loi du péché peut résister à une volonté sincère d'agir selon l'esprit. Dans la *Cité de Dieu* au contraire, Augustin soulignera davantage la naturalité de la loi du péché, montrant ainsi que la volonté, toute sincère qu'elle soit, est structurellement incapable de défaire la tendance naturelle de l'homme au désordre.

310Comme le souligne à juste titre P. Descola, cette façon d'envisager le rapport entre sujet et objet n'est pas naturelle. Elle est culturelle et historique. Elle est caractéristique de l'ontologie occidentale qu'il nomme « naturaliste ». Voir *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005, III : « Les dispositions de l'être ».

311Voir notamment Aristote, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2000, II. Sur l'opposition entre la subjectivité et l'objectivité chez Aristote, voir P. Aubenque, *Le Problème de l'être chez*

qui est cependant nouveau dans les *Confessions*, c'est une certaine façon de concevoir la subjectivité. Elle est pensée dans cet ouvrage à partir d'une compréhension spécifique de la notion d'« intériorité »³¹². L'association des notions de « sujet » et d'« intériorité » n'est pas nouvelle à l'époque d'Augustin. Les réflexions antiques relatives à l'examen de conscience³¹³, au retour sur soi³¹⁴, à l'idée de « citadelle intérieure »³¹⁵ se fondent sur la prise en compte de l'intériorité du sujet. Cependant, à la différence de ce qu'on peut trouver dans les *Confessions*, jamais, dans la philosophie païenne antique, cette intériorité n'est prise pour un objet de réflexion à part entière. Chez les Stoïciens, l'intériorité n'a de raison d'être que relativement à une extériorité dont il faut se méfier. L'intériorité est le lieu de ce qui dépend du sujet, l'extériorité de ce qui n'en dépend pas complètement³¹⁶. La problématisation du sujet humain passe ainsi principalement par la mise en évidence des modalités selon lesquelles il peut entrer en contact avec le monde. Il s'agit alors de déterminer à quelles conditions il peut ne pas être soumis à ce monde, il

Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne, Paris, 1962 ; F. de Gandt et F. Souffrin (dir.), *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Paris, 1991.

312 Les enjeux de la problématisation augustiniennne du sujet humain à partir de la notion d'« intériorité » ont été mis en évidence par C. Taylor dans le chapitre 7 (« *In interiore homine* ») de *Les Sources du moi* (op. cit.) : « Le virage augustinien vers le moi était un virage vers la réflexivité radicale, et c'est ce qui a rendu irrésistible le langage de l'intériorité. La lumière intérieure est celle qui brille dans notre présence à nous-mêmes, inséparable du fait que nous sommes des créatures dotées d'un point de vue subjectif. Ce qui la distingue de la lumière extérieure est justement ce qui rend l'image de l'intériorité si forte, parce qu'elle illumine l'espace dans lequel je suis présent à moi-même » (p.178). E. Dubreucq conteste l'idée selon laquelle la grande invention augustiniennne serait l'intériorité psychologique (*Le Cœur et l'écriture chez saint Augustin. Enquête sur le rapport à soi dans les Confessions*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2003). Pour une discussion récente de cette question, voir J. Lagouannère, *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2012.

313 Voir notamment Sénèque, *Traité de la colère*, III, XXXVI (trad. A. Bourgery, revue par P. Veyne, dans *Entretiens. Lettres à Lucilius*, Paris, Les Belles Lettres – Robert Laffont, 1993). Sur ce texte, voir les commentaires de Foucault dans *Du Gouvernement des vivants* (op. cit., leçon du 12 mars 1980) et dans *L'Herméneutique du sujet* (op. cit., cours du 24 mars 1982).

314 Tel qu'a pu notamment le penser Plotin. Voir *Traité I* (I, 6), 9.

315 Voir notamment Marc Aurèle, *Pensées*, trad. É. Bréhier, dans *Les Stoïciens II*, op. cit., VIII, 48 : « Souviens-toi que le principe directeur est invincible lorsque, rassemblé sur lui-même, il se suffit à lui-même ; quand il ne fait pas ce qui lui déplaît, même si sa résistance est sans raison. Qu'est-ce donc quand il juge d'après la raison et après mûr examen ? La pensée libérée des passions est une citadelle. L'homme n'a rien de plus solide où il puisse se réfugier et être toujours imprenable » (traduction légèrement modifiée). Sur ce point, voir P. Hadot, *Introduction aux Pensées de Marc Aurèle*, Paris, Fayard, 1997 [1992], VI, 2 : « La citadelle intérieure ». On retrouve le même thème chez Sénèque : « Que la philosophie dresse tout autour de nous une forteresse inexpugnable que la Fortune peut battre de toutes ses machines de guerre sans parvenir à s'y ouvrir passage. Elle occupe une position insurmontable, l'âme qui a évacué les choses du dehors pour se donner indépendance en son donjon [...] » (*Lettres à Lucilius*, trad. H. Noblot revue par P. Veyne, dans *Entretiens. Lettres à Lucilius*, op. cit., 82, 5).

316 Épictète, *Manuel*, I.

peut ne pas être soumis à l'extériorité et aux passions qu'elle fait naître. Autrement dit, le problème est de savoir à quelles conditions le sujet peut, dans le monde, demeurer maître de lui. Mais qu'il puisse demeurer tel ne pose pas véritablement de problème. Que le sujet puisse être maître de lui, qu'il puisse se gouverner adéquatement selon des principes rationnels n'est pas mis en question. La puissance de sa volonté et de son jugement, dans lesquels consiste son intériorité, n'est pas un objet de questionnement. En elle-même, dans sa nature, l'intériorité est transparente. Le danger qu'elle éprouve vient de son contact avec l'extériorité. Mais rien, en elle, n'est source d'inquiétude. Une fois déterminé en effet les facultés intérieures du sujet, celles sur lesquelles il a une possible maîtrise, la question de l'intériorité est réglée. Si cette question s'avère extrêmement problématique chez Augustin, c'est justement parce que c'est l'idée même d'une maîtrise pleine et entière de soi qui est interrogée. L'intériorité augustinienne telle qu'elle est thématifiée durant la controverse pélagienne a des zones d'ombre. Elle n'est pas transparente. Elle est, en elle-même, source d'inquiétude. Dans les *Confessions* au contraire, le sujet est conçu sur un modèle hérité du Stoïcisme ou du néoplatonisme. Dans ce modèle, le sujet peut être maître de lui-même. Il peut, par ses propres forces, accéder à la perfection. Ce n'est que plus tard dans le parcours intellectuel d'Augustin que le thème de l'intériorité sera l'occasion de la mise en place d'une anthropologie originale, quand l'intériorité du sujet sera pensée comme le lieu d'une opposition, d'une lutte entre des principes de détermination divergents.

Il n'est pas anodin qu'après avoir dégagé les conditions structurelles du combat spirituel, Augustin aborde la question de son déroulement à partir de l'exemple de saint Antoine³¹⁷ et des « solitudes fécondes du désert »³¹⁸. Dans la *Vie d'Antoine*, le combat spirituel est pensé comme un combat du sujet contre des tentations personnifiées par des démons. Structurellement, le sujet fait face à des ennemis dont la nature est différente de la sienne. La forme du combat est la même dans les *Confessions*. Cependant, ce n'est plus le démon qui constitue l'ennemi, mais, comme dans l'*Histoire lausiaque*, les

317 Augustin, *Confessions*, VIII, VI, 14 : « [J'appris à Ponticianus] que je consacrais mes plus grands soins aux *Écritures*, et la conversation s'engagea. Il raconta l'histoire d'Antoine, ce moine égyptien, dont le nom brillait d'un éclat prestigieux auprès de tes serviteurs, mais qui pour nous, jusqu'alors, restait caché ».

318 *Ibid.*, VIII, VI, 15.

mauvaises habitudes. Retraçant ses errances, et notamment ses difficultés à embrasser la continence³¹⁹, Augustin traite alors de l'épineuse question de la signification exacte de ce qu'il a pensé plus tôt comme le combat, en lui, de deux volontés. Pour mener une vie selon les enseignements de Dieu, il semble qu'il suffise de le vouloir :

« Moi, je frémissais dans mon esprit, en proie à l'indignation, parce que je n'allais pas vers ton bon plaisir et vers l'accord avec toi mon Dieu ; c'était le but vers lequel tous mes os me criaient qu'il fallait aller et qu'ils exaltaient jusqu'aux nues. Et on n'y allait pas en bateau ni en quadriges, ni en faisant des pas, même aussi peu que j'en avais fait pour aller de la maison à l'endroit où nous étions assis. En réalité, non seulement y aller, mais encore y parvenir, ce n'était pas autre chose que vouloir y aller, j'entends le vouloir fortement, entièrement [*sed uelle fortiter et integre*], et non pas tourner de-ci de-là et ballotter une volonté à demi blessée dans une lutte où une partie d'elle-même s'élève contre l'autre qui succombe. »³²⁰

Nous trouvons ici une conception forte des capacités du vouloir. La volonté seule suffit dans le processus qui doit conduire le sujet auprès de Dieu. Mais Augustin introduit une nuance qui va avoir, dès ce passage des *Confessions* et jusqu'à ses ouvrages écrits durant la controverse pélagienne, des conséquences capitales. La volonté suffit au sujet à se diriger vers Dieu mais, pour ce faire, elle doit être « forte » et « entière ». Que signifie cette précision ? Et quels en sont les enjeux ? Les réponses à ces questions sont fondamentales puisqu'elles engagent l'ensemble de la compréhension augustinienne de la nature humaine. On peut lire de deux façons l'idée selon laquelle, pour s'unir à Dieu, le sujet doit avoir une volonté « forte » et « entière ». Or ces deux façons impliquent deux anthropologies radicalement distinctes. La première est perfectionniste, la seconde défaillantiste.

Nous pouvons tout d'abord comprendre que, pour que son union à Dieu s'avère possible, le sujet doit *vraiment* le vouloir c'est-à-dire non pas le vouloir mollement comme on veut parfois aller en vacances à la mer et puis, certaines circonstances ayant

319 *Ibid.*, VIII, VII, 17 : « Moi, adolescent malheureux à l'extrême, malheureux au seuil même de l'adolescence, j'étais allé jusqu'à te demander la chasteté. J'avais dit : "Donne-moi la chasteté et la continence, mais ne le fais pas tout de suite". En vérité je craignais d'être trop vite exaucé et trop vite guéri du mal de ma convoitise, que j'aimais mieux voir assouvie qu'éteinte [...] ».

320 *Ibid.*, VIII, VIII, 19.

changé, ensuite à la montagne. Que la volonté doive être forte et entière signifie alors que le sujet ne doit avoir en tête que ce but et que rien ne doit le faire dévier de sa course. Le sens de ces deux adjectifs est alors psychologique : pour obtenir quelque chose, il faut vraiment le vouloir. Mais ces adjectifs peuvent avoir un sens ontologique : que la volonté doive être « forte » et « entière » signifie alors que le sujet doit avoir la capacité de vouloir vraiment. En d'autres termes, il doit *pouvoir* vouloir pleinement, sa nature doit être structurée de façon telle que le pouvoir de sa volonté soit complet. La distance qu'il y a entre ces deux interprétations est grande. Selon la première en effet, la volonté est toute puissante au sens où rien ne l'empêche, en droit, d'accéder par elle-même à Dieu sinon les mauvaises habitudes que le sujet a contractées, mais dont il peut, parce que justement sa volonté est toute puissante, se défaire. Selon la seconde interprétation au contraire, la volonté est marquée d'une finitude irréductible qui fait que le sujet ne peut, par ses propres forces, s'unir à Dieu et faire le bien. Dans la suite du texte, Augustin semble opter pour la première interprétation :

« D'où vient ce prodige monstrueux ? Et pourquoi cela ? L'esprit commande au corps et on lui obéit sur le champ. L'esprit se commande à lui-même et on lui résiste. L'esprit commande à la main de se mouvoir et il y a une telle facilité dans l'obéissance qu'on distingue à peine l'ordre de l'exécution ; pourtant l'esprit est esprit tandis que la main est corps. L'esprit commande à l'esprit de vouloir : c'est bien le même esprit, et cependant il ne le fait pas. D'où vient ce prodige monstrueux ? Et pourquoi cela ? Il commande, dis-je, de vouloir, lui qui ne commanderait pas s'il ne voulait pas : et il ne fait pas ce qu'il commande.

Mais il ne veut pas à plein [*sed non ex toto uult*] ; donc il ne commande pas à plein. Car il commande dans la mesure où il veut ; et ce qu'il commande ne se fait pas, dans la mesure où il ne veut pas, puisque la volonté commande à la volonté d'être, et ce n'est pas à une autre volonté, mais à elle-même. Elle ne commande donc pas pleinement ; c'est pourquoi ce qu'elle commande n'arrive pas à être. En effet si la volonté était pleine, elle ne se commanderait même pas d'être puisqu'elle serait déjà.

Il n'y a donc pas de prodige monstrueux dans cette volonté partielle qui veut et ne veut pas, mais c'est une maladie de l'esprit qui ne se dresse pas tout entier quand la vérité le soulève, parce que l'habitude l'alourdit. »³²¹

Il faut tout d'abord ne pas sous-estimer le doute dans lequel se trouve Augustin quant au problème de la faiblesse de la volonté. Dans le cas qu'il décrit en effet, la volonté n'est pas faible relativement à une autre entité qui serait plus forte, mais elle est faible par rapport à elle-même. C'est la dichotomie du vouloir qui laisse perplexe Augustin voyant en cela un événement « monstrueux » c'est-à-dire *a priori* inexplicable. Il reconnaît qu'il est d'une extrême difficulté de comprendre que l'esprit puisse à la fois vouloir et ne pas faire. En effet, rien n'est plus simple pour lui que de commander au corps. Il veut et le corps s'exécute. De ce point de vue, le corps est un instrument docile. Par contre, l'esprit trouve une force de résistance quand il se commande à lui-même. Dans le cas présent d'Augustin, ce qui est difficile à comprendre c'est qu'il veuille mener une vie selon Dieu, mais qu'il ne le fasse pas. D'où vient cette résistance ? Comme nous l'évoquions précédemment, elle peut venir de deux choses : soit du fait qu'Augustin ne veut pas vraiment ce qu'il prétend vouloir, soit du fait que sa volonté est structurellement incapable de vouloir comme il faudrait vouloir. En invoquant l'habitude, Augustin semble se rallier à la première position : c'est parce que ses habitudes sont trop solidement ancrées en lui, c'est parce que la vie du siècle le hante fortement qu'il ne peut pas mener la vie qu'il voudrait mener. La « maladie de l'esprit » ne lui est pas consubstantielle, c'est lui qui l'a contractée. Malgré les apparences, cette position est optimiste puisqu'elle semble conférer à la volonté la capacité de s'unir à Dieu et au sujet la possibilité d'accéder à l'autonomie. En effet, si Augustin ne peut pas mener la vie qu'il voudrait mener, c'est à cause de la force de ses mauvaises habitudes et non à cause de la faiblesse naturelle de sa volonté. Autrement dit, il lui suffirait de détruire ses anciennes habitudes, d'avoir vraiment envie d'être au service de Dieu, pour qu'il puisse mener la vie qu'il veut mener. Ainsi, le fait de demander à Dieu à la fois la continence et le retardement de ce don manifeste une faiblesse de la volonté de ce genre. Si Augustin n'acquiert pas cette vertu, c'est parce qu'il ne la veut pas pleinement.

321 *Ibid.*, VIII, IX, 21.

Cependant, un peu plus loin dans le texte, il semble interpréter d'une autre manière le constat de la faiblesse de la volonté :

« Pour moi, quand je délibérais en vue de servir enfin le Seigneur mon Dieu, comme je m'y étais depuis longtemps disposé, c'était moi qui voulait, moi qui ne voulait pas, c'était moi. Mais je n'étais pas pleinement à vouloir, pleinement à ne pas vouloir. C'est pourquoi j'étais en lutte avec moi-même et dissocié d'avec moi-même. Cette dissociation même se faisait contre mon gré, il est vrai ; elle n'indiquait pas pourtant la présence naturelle d'une âme étrangère, mais le châtement de la mienne. Ce n'était donc plus moi qui la produisais, mais le péché qui habitait en moi, en punition d'un péché plus libre, puisque j'étais fils d'Adam. »³²²

À la thèse d'une faiblesse individuelle et psychologique de la volonté, Augustin substitue ici la thèse d'une faiblesse universelle et ontologique³²³. En effet, s'il ne veut pas correctement, c'est d'abord parce qu'il n'a pas la capacité de vouloir correctement. Ce n'est donc pas la volonté du sujet Augustin qui serait, en l'occurrence, faible, c'est la volonté humaine en général. Cette faiblesse n'est donc pas fondamentalement causée par la force des mauvaises habitudes, mais elle est une caractéristique essentielle de la volonté humaine. La fin de l'extrait fait écho à l'*Épître aux Romains* de saint Paul³²⁴ où sont évoquées les conséquences de ce qu'Augustin thématise durant la controverse pélagienne comme le « péché originel ». Ainsi, dans cet extrait, Augustin assimile la cause de la faiblesse de la volonté au péché qui habite en lui et qui constitue une donnée essentielle de la nature des hommes telle qu'elle fut constituée après le péché d'Adam. Cette conception du péché comme donnée anthropologique peut paraître étrange à ce moment du texte puisque Augustin a défini plus tôt le péché non comme une caractéristique essentielle de la nature humaine, mais comme un effet de la volonté :

322 *Ibid.*, VIII, X, 22.

323 À cette question, à laquelle nous aurons à revenir plus loin en détails, est consacrée une abondante littérature critique. On se reportera notamment à Foucault, « Sexualité et solitude », art. cit. ; E. Pagels, « The Politics of Paradise : Augustine Exegesis of *Genesis* 1-3 Versus that of John Chrysostom », art. cit. ; Adam, *Ève et le serpent*, op. cit., ch. V et VI ; A. Sage, « Le péché originel : naissance d'un dogme », *Revue des études augustiniennes*, 13/3-4, 1967 ; « Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430 », *Revue des études augustiniennes*, 15/1-2, 1969 ; F.-J. Thonnard, « La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne », *Revue des études augustiniennes*, 11/3-4, 1965.

324 *Rm*, 7, 14-24.

« La loi du péché, c'est la violence de l'habitude [*lex peccati est uiolentia consuetudinis*] qui entraîne l'âme, et la retient même contre son gré ; juste sanction, puisque c'est volontairement qu'elle s'y laisse aller. »³²⁵

C'est ainsi pour s'être dirigé vers le péché, puis pour y être volontairement demeuré, qu'Augustin est maintenant en conflit avec lui-même. La raison de ce conflit ne tient pas à une déficience essentielle de la volonté, mais à sa mauvaise orientation. De ce fait, il suffit de la bien orienter pour quitter la voie de la mort : il semble qu'il soit alors au pouvoir du sujet d'atteindre le salut. On voit mal alors comment ce texte pourrait être associé au constat d'une déficience structurelle du vouloir.

Le livre VIII des *Confessions* offre donc une vision complexe, pour ne pas dire paradoxale, du combat spirituel. Qui est, en effet, l'ennemi contre lequel Augustin doit lutter ? À la lecture de ce livre, deux réponses semblent être possibles. L'ennemi est d'abord pensé sous les traits de l'habitude. Dans sa progression spirituelle, dans son cheminement vers Dieu, Augustin fait face à ses mauvaises habitudes passées qui se sont sédimentées et qui, sinon déterminent, du moins influencent ses choix présents. Ces habitudes sont d'autant plus ancrées dans le sujet qu'elles sont anciennes, d'autant plus fortes qu'elles ont pris la forme d'une seconde nature offrant l'apparence de la nécessité. Mais l'ennemi est aussi pensé sous la forme d'une composante naturelle du sujet lui-même. Si Augustin doit en effet se battre, c'est dans la mesure où le péché réside en lui, où il est une donnée de sa nature. Augustin ne semble pas accorder de préférence à l'une ou l'autre de ces options dans les *Confessions*. De sorte que s'y chevauchent une anthropologie perfectionniste et une anthropologie défaillantiste. Les réflexions menées dès le début de la controverse pélagienne se concentrent principalement sur le problème du libre arbitre. La pensée augustinienne bascule alors clairement du côté du défaillantisme.

³²⁵Augustin, *Confessions*, VIII, V, 12.

Le combat spirituel dans la Cité de Dieu

À peu de choses près contemporaine de l'*Histoire lausiaque*, la *Cité de Dieu* (413-415) d'Augustin offre une compréhension du combat spirituel différente de celle que l'on peut trouver dans cet écrit paradigmatique de la tradition ascétique chrétienne. Cette compréhension permet à Augustin de trancher le débat qu'il laissait ouvert dans les *Confessions* et de quitter le perfectionnisme pour souligner l'infirmité irréductible de l'homme. Notons d'emblée que nous sommes ici en présence de trois genres littéraires distincts. L'*Histoire lausiaque* est clairement un traité ascétique, les *Confessions* sont d'un genre malaisé à définir, à la fois longue prière adressée à Dieu, récit d'une quête et exposé dogmatique et la *Cité de Dieu* est un traité apologétique et dogmatique. S'il est possible cependant de comparer ces ouvrages, c'est dans la mesure où nous ne cherchons pas tant à les expliquer pour eux-mêmes, auquel cas leur différence générique serait une donnée déterminante, qu'à reconstituer le socle anthropologique sur lequel ils se fondent. De ce point de vue, il est possible de faire abstraction de cette différence.

De quelle façon est pensée la structure du combat spirituel dans la *Cité de Dieu* ? Pour répondre à cette question, nous pouvons nous concentrer sur le livre XIV de cet ouvrage. Dans ce livre, Augustin aborde le thème du péché adamique en posant, d'une part, la question des conditions dans lesquelles celui-ci a pu être commis et, d'autre part, la question de ses conséquences sur l'humanité. Deux questions sont donc traitées dans ce livre : en quoi consiste le péché d'Adam ? Et en quoi consiste la punition infligée par Dieu à Adam et à ses descendants à la suite de ce péché ? Ces deux questions permettent d'en poser une troisième : que peut le sujet engagé dans le combat spirituel ? Dès le début du livre, Augustin énonce clairement la ligne directrice qu'il a choisie d'adopter :

« Comme je l'ai dit aux livres précédents, Dieu voulant non seulement unir les hommes en une seule société par la similitude de la nature, mais, grâce aux nœuds de la parenté, les rassembler en une harmonieuse unité dans les liens de la paix, a institué l'humanité à partir d'un seul homme. Cette humanité en chacun de ses membres ne devait pas mourir si les deux premiers hommes, l'un tiré du néant, l'autre du premier homme, ne l'avaient pas mérité par leur désobéissance : et leur faute a été si grande que la nature humaine s'en

est trouvée dépravée et qu'avec elle se transmettent aux descendants la servitude du péché et la nécessité de la mort [*obligatione peccati et mortis necessitate*]. »³²⁶

La transformation de la nature humaine a été initiée, selon Augustin, par un acte de désobéissance des premiers hommes, acte conçu comme « péché originel »³²⁷. Le péché d'Adam est premier non seulement chronologiquement, mais aussi logiquement dans la mesure où il permet d'expliquer la structuration de la nature humaine telle que nous la connaissons. Le rapport correct que l'homme devait entretenir à Dieu était un rapport d'obéissance, de soumission. C'est pour n'avoir pas obéi à Dieu, pour n'avoir pas mis en lui le principe de ses actions et de ses pensées que l'homme a été puni. Au lieu d'obéir à Dieu, il s'est pris lui-même comme principe de son existence. Suivant l'économie de la Création, Dieu est la mesure de toutes choses. En péchant, en désobéissant à Dieu, Adam s'est fait lui-même mesure de toutes choses, il a voulu se substituer à Dieu. Autrement dit, si son acte est répréhensible, c'est dans la mesure où il ne s'accorde pas à l'ordre ontologique de la Création. Aussi, pour Augustin, non seulement le péché d'Adam, mais n'importe quel péché est, d'une façon ou d'une autre, un acte de désobéissance³²⁸. Dans chaque péché en effet, c'est l'ordre de la Création qui est remis en question. Quelles ont été les conséquences du premier péché ?

Après le premier péché la nature humaine a été transformée. Utilisant le terme « *deterius* » pour qualifier cette transformation, Augustin souligne que celle-ci a le sens d'une détérioration. Une fois transformée, la nature des hommes est telle qu'ils peuvent moins, ou plutôt qu'ils peuvent moins bien que ce qu'ils pouvaient auparavant. La transformation de la nature humaine a deux dimensions. D'une part, en péchant, les premiers hommes sont devenus mortels. La mort est désormais une donnée essentielle de la nature humaine. Comme Augustin le souligne fortement, le comportement des premiers hommes engageait le sort de l'humanité tout entière. Le genre humain présente, selon le dessein divin, une unité qui est manifestée par le lien essentiel qui

326 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, I.

327 Pour un aperçu de la constitution progressive de cette notion chez Augustin, voir A. Sage : « Le péché originel : naissance d'un dogme », art. cit. ; « Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430 », art. cit.

328 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XIII, 1.

relie les hommes tels que nous les connaissons aux deux premiers hommes. Cette relation n'est pas uniquement symbolique. Elle est une relation de nature : la nature acquise par Adam et Ève après le premier péché est partagée par tous les hommes³²⁹. La deuxième conséquence du péché d'Adam est l'asservissement du sujet humain au péché. Avant le péché, les deux premiers hommes n'étaient pas ainsi asservis. Autrement dit, ils étaient pleinement libres. Et, comme Augustin le montrera au livre XXII de la *Cité de Dieu*, cet état de pleine liberté est celui que peut espérer l'homme à la fin des temps³³⁰. Mais, en cette vie, l'homme est soumis au péché. Pour comprendre ce que désigne cette soumission, Augustin va préciser d'abord ce qu'il faut entendre par « péché ». Pour ce faire, il distingue deux grandes catégories qui structurent la moralité des hommes par-delà leurs différences culturelles et qui sont pensées à partir des dichotomies entre « cité terrestre » et « cité céleste » et entre « cité des hommes charnels » et « cité des hommes spirituels » :

« Parmi tant et de si grandes nations répandues par toute la terre, malgré la diversité des coutumes et des mœurs, dans l'immense variété des langues, des armes et des vêtements, on ne trouve pourtant que

329Ce point est capital dans la controverse qui oppose Augustin aux pélagiens. Les deux textes fondamentaux sur lesquels se fonde cette opposition sont la *Genèse* et l'*Épître aux Romains* de Paul. Selon les pélagiens, il est impossible de déduire la configuration de la nature humaine à partir de la punition infligée par Dieu aux premiers hommes. En effet, si Adam a péché, alors la punition divine ne doit s'appliquer qu'à lui seul. Ce raisonnement se conforme à un modèle juridique de base : le sujet est puni en fonction de l'action qu'il a lui-même commise. Il ne peut pas être puni pour quelque chose qu'il n'a pas fait. En ce sens, le péché d'Adam est un péché personnel et il est logiquement illégitime d'étendre la punition divine, méritée par Adam, à l'ensemble du genre humain qui, de fait, n'a pas péché. La lecture pélagienne de la *Genèse* est littérale : on doit y lire le récit d'un péché et de la punition qui s'en suit. Pour Augustin au contraire, le péché d'Adam est irréductible à un péché personnel. En effet, Adam n'est pas un homme comme un autre : il est le premier homme. Il est tout d'abord le premier homme d'un point de vue chronologique : Adam et Ève forment le premier couple duquel descend l'ensemble des êtres humains. Mais cela ne suffirait pas à expliquer la diffusion du péché originel à l'ensemble de l'humanité. Adam est aussi le premier homme d'un point de vue logique : son péché et les conséquences qui en découlent expliquent la structure de la nature humaine telle que nous la connaissons. Ici, même s'il a pu lire la *Genèse* autrement dans *La Genèse au sens littéral*, la lecture augustinienne est symbolique plus que littérale : le récit illustrant la double condition des premiers hommes, avant et après le péché, permet de comprendre, en lui donnant une explication symbolique, la façon dont est structurée la nature humaine. Sur ce point, voir F.-J. Thonnard, « La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne », art. cit. ; E. Pagels, *Adam, Ève et le serpent*, op. cit., ch. VI : « La nature de la nature ».

330Augustin, *Cité de Dieu*, XXII, XXIII. Même si, sur certains aspects, la nature des ressuscités diffère de la nature des premiers hommes, l'une et l'autre offrent au sujet un degré de liberté supérieur à celui qui leur est offert dans le monde tel que nous le connaissons. Nous reviendrons plus en détail sur ce point dans la troisième partie.

deux formes de sociétés humaines, que nous avons pu à bon droit selon nos *Écritures* appeler les deux cités : l'une est celle des hommes charnels, l'autre celle des hommes spirituels [...]. »³³¹

Augustin souligne ici la primauté du point de vue divin : les différences que les hommes établissent entre eux sont accessoires par rapport à la différence entre les hommes qui servent Dieu et ceux qui agissent égoïstement. La dichotomie entre « cité terrestre » et « cité céleste » est similaire à la dichotomie entre la vie menée « selon la chair » et la vie menée « selon l'esprit ». La cité terrestre est la cité des hommes charnels, la cité céleste celle des hommes spirituels. Pour différencier les deux cités, et donc pour comprendre ce en quoi consiste le péché, il faut pouvoir différencier une vie menée « selon la chair » d'une vie menée « selon l'esprit ». Pour comprendre la différence entre ces deux expressions, Augustin prend le terme « chair » pour objet d'analyse dans la suite du livre XIV de la *Cité de Dieu*. Il souligne d'abord que la notion de « chair » s'entend de multiples façons dans les *Écritures* et chez les auteurs profanes³³². Deux sens principaux retiennent cependant son attention. Le terme « chair » peut désigner la partie de l'homme qui est différenciée de l'esprit. La chair reçoit alors un sens substantiel : elle est une des deux substances qui constituent le sujet humain. Elle est alors synonyme de corps matériel. Mais elle peut en outre désigner l'homme tout entier, la nature humaine. On prend alors la partie pour désigner le tout³³³. Augustin souligne ensuite que dans l'expression « vivre selon la chair », qui désigne une mauvaise vie, une vie de péché, une vie qui s'éloigne de Dieu, il ne faut pas entendre chair au sens de corps³³⁴. De cette façon, il se distingue des manichéens qu'il avait autrefois fréquentés et qui rabattent la perspective axiologique sur la perspective ontologique : le corps est pour eux, par nature, un mal³³⁵. Pour Augustin, une nature ne peut pas être un mal, puisqu'elle est une création de Dieu. Aussi, puisque Dieu ne peut produire le mal,

331 *Ibid.*, XIV, I.

332 *Ibid.*, XIV, II.

333 Dans les *Écritures* la notion de « chair » est employée pour désigner « le corps d'un vivant terrestre et mortel » (*id.*) et « l'homme lui-même, c'est-à-dire la nature humaine, prenant la partie pour le tout » (*id.*).

334 *Id.*

335 Concernant l'assimilation manichéenne de la dimension ontologique et de la dimension éthique, voir S. Pétrement, *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, *op. cit.* Sur la critique augustinienne de la conception manichéenne du mal, voir M. Sourisse, « Saint Augustin et le problème du mal : la polémique anti-manichéenne », *L'Esprit du temps*, 19, 2007/1.

et puisqu'il est le créateur de toutes les substances, le mal ne peut pas être une substance. Cela le conduit ainsi à caractériser le mal non comme une forme particulière d'être, mais comme un défaut d'être³³⁶. Par conséquent, le corps n'est pas en lui-même, dans sa nature de corps, un mal, et le terme « chair » ne peut donc désigner le corps dans l'expression « vivre selon la chair ». Cette distinction est essentielle pour comprendre le statut conféré au corps par Augustin et pour éviter toute mauvaise compréhension de sa réflexion. Souvent en effet, à partir du constat de la condamnation de la chair que l'on peut retrouver chez Augustin et chez d'autres auteurs chrétiens, on estime que c'est le corps lui-même qui est condamné. Et l'on explique ainsi la condamnation des plaisirs ou de la sensualité. Or, si en effet on peut parler d'une condamnation chrétienne des plaisirs du corps, celle-ci ne s'explique pas par le fait que ces plaisirs sont localisés dans le corps, mais par le fait qu'en s'y adonnant, le sujet s'éloigne proportionnellement de Dieu. De sorte que le mal ne vient pas de la substance elle-même, mais de sa mauvaise utilisation par la volonté. Ce n'est pas le fait d'avoir un corps qui est un péché, mais le fait de l'utiliser égoïstement pour son propre plaisir. Aussi, en comprenant d'une mauvaise manière le traitement augustinien des notions de « corps » et de « chair », on s'interdit de penser adéquatement la problématisation de la nature humaine qui leur donne sens. Et, de ce fait, on réduit celle-ci à une condamnation de la vie, de la sexualité, ou des plaisirs. Il est au contraire évident que la chair, entendue dans une dimension substantielle, ne peut être qualifiée de mauvaise :

« Dire que la chair est la cause de tous les vices d'ordre moral parce que l'âme revêtue de chair vit dans l'immoralité, ce serait mal tenir compte de toute la nature de l'homme. Certes le corps corruptible appesantit l'âme [...]. Nous sommes donc alourdis par le corps corruptible et, sachant que la cause de ce poids n'est pas la nature et la substance du corps, mais sa corruption, nous ne voulons pas être dépouillés du corps, mais nous revêtir de son immortalité. Car alors il demeurera, mais, n'étant plus corruptible, il n'appesantira pas l'âme. Maintenant donc, *“le corps corruptible alourdit l'âme, et la demeure de terre accable l'esprit aux pensées multiples”*³³⁷. Toutefois, c'est une erreur de croire que tous les maux de l'âme proviennent du corps. »³³⁸

336Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XI.

337Sg, 9, 15.

338Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, III, 1.

Pour Augustin, l'homme n'est donc pas mauvais parce qu'il a une chair, ou un corps³³⁹. Dans ces quelques lignes, il dresse une barrière claire entre ce qui est de l'ordre ontologique et ce qui est de l'ordre axiologique. Selon le premier ordre, l'homme est, de façon irréductible, composé d'un corps et d'une âme. Selon le deuxième ordre, l'homme, doté du libre arbitre, peut bien ou mal agir. Le deuxième ordre ne doit pas être rabattu sur le premier, auquel cas on fait de Dieu le créateur du mal. Ce n'est pas parce que l'homme a un corps qu'il est mauvais : l'opposition entre le bien et le mal est irréductible à l'opposition entre les substances que sont l'esprit et le corps. Le problème qui se pose alors à Augustin consiste à rendre compte des conditions de possibilité du jugement moral : que signifie bien ou mal agir ? Si vivre selon la chair ne signifie pas avoir un corps, le terme « chair » doit alors prendre le second sens que lui donne Augustin : vivre « selon la chair » veut dire vivre « selon l'homme », par opposition à vivre « selon l'esprit » qui signifie vivre « selon Dieu » :

« Il existe deux cités différentes et opposées l'une à l'autre, où les uns vivent selon la chair, les autres selon l'esprit ; ce que l'on peut aussi exprimer en disant que les uns vivent selon l'homme, les autres selon Dieu. »³⁴⁰

Ce qui constitue un péché, ce n'est donc pas d'avoir une chair, au sens d'avoir un corps, mais c'est de vivre selon la chair, c'est-à-dire de faire de soi-même le principe de ses actions, au lieu d'obéir à Dieu³⁴¹. Le péché ne vient ni du corps ni de l'âme, mais d'une mauvaise orientation de la volonté :

« Ce qui importe en l'homme c'est la qualité de sa volonté. Est-elle dérégulée ? Ces mouvements sont déréglés. Est-elle droite ? Ces mouvements sont irréprochables et même dignes de louange. Car la volonté est en tous ces mouvements, ou plutôt tous ces mouvements ne sont rien d'autres que des volontés. »³⁴²

339Fait qu'il illustre en prenant notamment l'exemple du diable qui, tout en étant immatériel, est mauvais (*ibid.*, XIV, III, 2).

340*Ibid.*, XIV, IV, 2.

341*Ibid.*, XIV, IV, 1 : « L'homme a été créé "droit" afin de vivre selon son auteur, non selon lui-même, c'est-à-dire pour faire sa volonté plutôt que la sienne propre [...]. L'homme ne peut trouver son bonheur qu'en Dieu qu'il abandonne en péchant, et non en lui-même : car il pèche en vivant selon lui-même ».

342*Ibid.*, XIV, VI.

Vivre selon la chair signifie donc vivre selon l'homme, c'est-à-dire faire de soi-même le principe et le centre signifiant de ses actions. Pour entendre cela, il faut bien avoir en tête le fait que le monde dans lequel vit le sujet problématisé par Augustin est rigoureusement ordonné³⁴³. L'ordre du monde est l'ordre de la Création divine. Si tous les éléments qui la composent sont bons en leur genre, ils se distinguent cependant les uns les autres en fonction de leur plénitude ontologique, autrement dit de leur capacité d'autonomie. En haut de l'échelle ontologique se tient Dieu. Sa nature se caractérise par la perfection. En lui, il n'est pas de défaillance possible. C'est un être autonome. Plus bas, se situe l'homme qui dépend de Dieu selon deux sens au moins. Il est tout d'abord une créature dont la *Genèse* décrit la naissance. Comme l'enfant dépend, dans son existence même, de ses parents, l'homme dépend de Dieu. Mais il en dépend aussi en terme de puissance d'agir. L'homme se caractérise en effet par une finitude essentielle. Cela implique, d'une part, qu'il peut se tromper – et prendre pour but de son existence ce qui cause sa perte – et, d'autre part, qu'il ne peut véritablement atteindre le bonheur qu'en se soumettant à son créateur. L'ordre de la Création est tel que l'homme ne peut se libérer qu'en se soumettant à Dieu dont il dépend ontologiquement. Le péché désigne ainsi une rébellion contre l'ordre de la Création. Dans ce cas, l'homme se met au-dessus de Dieu. La voie de la vie consiste au contraire à épouser l'ordre de la Création et à ordonner son existence en fonction de cet ordre. On comprend de la sorte que, chez Augustin, la source du péché soit l'orgueil³⁴⁴. L'orgueilleux est en effet celui qui se considère comme le centre de son existence. À l'opposé, le sujet humble, sachant qu'il dépend de Dieu, ordonne son existence en conséquence. Ainsi, la vie selon la chair et la vie selon l'esprit désignent deux façons contraires d'orienter sa volonté. Le sujet qui vit selon la chair fait de lui-même le centre signifiant de son existence alors que, dans la vie de celui qui vit selon l'esprit, c'est Dieu qui tient ce rôle. On comprend en outre pour quelle raison « vivre selon la chair » est synonyme de « vivre selon l'homme ». Cette expression peut en effet recevoir deux significations qui ne sont pas exclusives. Vivre selon l'homme, c'est vivre selon soi-même, c'est vivre de manière égocentrique, c'est donner un sens aux choses en fonction de ce que ces choses représentent pour soi. Mais

343A.-I. Bouton-Touboulic, *L'Ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin, op. cit.*, Première partie : « Dieu et l'ordre de la Création ».

344Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, III, 2.

vivre selon l'homme, c'est aussi vivre selon l'opinion commune, c'est-à-dire vivre selon les évaluations typiques des êtres humains pour lesquels par exemple l'argent et les honneurs ont en eux-mêmes de la valeur. La vie selon l'homme est donc la vie de celui qui, au milieu des hommes, épouse leur façon d'être et de percevoir en ne voyant pas ou en ne voulant pas voir que cette façon est une façon indigne d'être, inférieure à une vie d'obéissance à Dieu. Aussi, l'homme qui vit selon la chair est un homme qui oriente mal sa volonté.

Cependant, tout en reconnaissant que dans l'expression « vivre selon la chair » le terme « chair » ne désigne pas le corps, Augustin reconnaît que celui-ci semble être un véhicule adéquat pour le péché. Autrement dit, si le corps n'est pas la cause du péché, il lui est malgré tout associé naturellement. C'est sa corruptibilité qui lie le corps au péché :

« La corruption du corps qui alourdit l'âme n'est pas la cause du premier péché : elle en est le châtement. Et ce n'est pas la chair corruptible qui a rendu l'âme pécheresse, c'est l'âme pécheresse qui a rendu la chair corruptible.

Certes, de la corruption charnelle naissent certaines excitations au mal et les désirs vicieux eux-mêmes ; pourtant il ne faut pas attribuer à la chair tous les vices d'une vie dépravée [...]. »³⁴⁵

Ce type de texte permet de prendre en défaut toute interprétation du christianisme qui verrait en lui un contempteur du corps. Augustin souligne en effet de façon insistante que le péché ne vient jamais du corps, mais de l'âme et, plus précisément, de la faculté directrice qui en est une partie, la volonté³⁴⁶. Cela étant, il

³⁴⁵*Ibid.*, XIV, III, 2.

³⁴⁶Un peu plus loin, se remémorant sans doute ses errances manichéennes, Augustin écrit : « Il n'y a donc pas lieu, en nos vices et péchés, d'accuser la nature de la chair au risque de faire injure au Créateur, car, dans son genre et dans son ordre, la chair est bonne. Mais abandonner le Créateur, qui est bon, pour vivre selon une créature également bonne, cela n'est pas bon : soit qu'on opte de vivre selon la chair, selon l'âme ou selon l'homme tout entier composé de chair et d'âme (soit l'âme en effet, soit la chair seule peut le désigner). Car exalter la nature de l'âme comme le souverain bien, et condamner comme un mal la nature de la chair, c'est convoiter charnellement l'âme et fuir charnellement la chair, parce qu'on s'inspire alors de la vanité humaine, non de la vérité divine » (*ibid.*, XIV, V). Le dualisme qui rejette le corps parce qu'il est matière et parce que la matière en tant que telle serait condamnable se fonde sur une mécompréhension de l'ontologie de la Création.

affirme aussi que le corps, tout en n'étant pas la cause réelle du péché, est une entité qui le facilite. Si le corps alourdit l'âme, ce n'est pas parce qu'il est en lui-même pécheur, mais c'est parce qu'il est corruptible. En d'autres termes, le péché ne vient pas du corps, mais il trouve dans sa faiblesse un lieu de tentation. À l'intérieur de l'homme s'opposent donc deux choses : la volonté d'une part et un principe de résistance à celle-ci d'autre part, qui n'est pas le corps lui-même, mais qui se fonde sur sa faiblesse. Le sens de ce qu'on appelle un « dilemme moral » n'est donc pas à rechercher pour Augustin dans l'opposition entre le corps et l'esprit. Si dilemme il y a, ce n'est pas parce que la volonté s'oppose au corps, mais parce qu'elle trouve en elle-même une forme de résistance dont la force est liée à la faiblesse essentielle du corps mais qui ne s'y réduit pas.

Pour préciser les modalités de relation entre le corps et l'esprit, Augustin oppose dans la suite du livre XIV de la *Cité de Dieu*, la condition humaine avant le péché et la condition humaine après le péché. Avant le péché, les hommes sont dans un parfait état de quiétude, de tranquillité³⁴⁷. Dans ce cadre, la volonté des hommes ne rencontre en eux aucune forme de résistance. La nature humaine est parfaitement harmonieuse. Elle est, et on verra que le mot à une importance capitale dans le christianisme antique, « intègre ». Après le péché, la nature humaine, jusque-là harmonieuse, devient désordonnée : l'homme trouve en lui-même une force de résistance qui s'oppose à sa volonté :

« Pour le dire en un mot, quelle peine fut infligée à ce péché de désobéissance sinon la désobéissance même ? La misère de l'homme en effet, est-ce autre chose que la révolte de lui-même contre lui-même ? Parce qu'il n'a pas voulu ce qu'il pouvait, il ne peut plus ce qu'il veut. »³⁴⁸

L'ennemi affronté par le sujet dans le combat spirituel, extérieur au sujet dans la *Vie d'Antoine*, est ici intériorisé. Dans les deux cas, il y a bien combat du sujet contre

Supposer qu'une substance puisse être, en tant que telle, mauvaise, c'est faire de Dieu, créateur de toutes les substances, le principe du mal. Aussi cela s'accommode-t-il mal avec sa bonté. Par conséquent, le mal n'est pas une substance, mais un défaut d'être et seul l'homme, en orientant mal sa volonté, en est responsable.

347 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, X.

348 *Ibid.*, XIV, XV

une force de résistance, c'est-à-dire contre une force qu'il ne contrôle pas et qui s'oppose à sa volonté. Mais, dans la *Vie d'Antoine*, cette force est représentée par une figure extérieure au sujet, le diable ou le démon. Dans la *Cité de Dieu* au contraire, cette force de résistance est interne au sujet. De même, si dans l'*Histoire lausique* la force de résistance opposée à la volonté du sujet est localisée dans une seconde nature produite par un processus d'habituation, elle est, dans la *Cité de Dieu*, une donnée essentielle de la nature de l'homme. La thématique augustinienne du combat spirituel est ainsi l'occasion d'une intériorisation de la figure de l'ennemi dans le sujet lui-même. La donnée fondamentale qui structure la problématisation augustinienne du sujet est, dans ce cadre, l'idée d'une finitude essentielle de la nature humaine. Il existe, dans le sujet, une forme d'altérité irréductible qui s'oppose à sa volonté. Autrement dit, l'ennemi habite dans le sujet lui-même : il n'est plus simplement ni un être extérieur ni une habitude contractée par le passé, mais une composante essentielle de la nature humaine. Aussi, la conception de l'ennemi affronté par le sujet dans le cadre du combat spirituel a des conséquences cruciales sur la façon dont le sujet est lui-même conçu. Pour éclaircir cela, il nous faut dorénavant nous concentrer sur la façon dont l'issue du combat spirituel a pu être pensée dans la littérature chrétienne antique.

3. Le sujet peut-il gagner le combat spirituel ?

Une fois établies les forces en présence dans le combat spirituel, il nous faut maintenant nous intéresser à la question de l'issue de ce combat. Comme dans tout type de combat, le sujet qui s'y engage peut perdre ou vaincre. La question que nous voudrions poser est celle de la possibilité même de la victoire ou, ce qui revient au même, de la possibilité de l'accès à la perfection. La réponse à cette question a pour enjeu essentiel d'éclaircir la dimension anthropologique que la notion de « combat spirituel » implique. Que le sujet puisse ou non vaincre par lui-même se fonde sur ses capacités naturelles. La possibilité d'une victoire complète du sujet dans ce combat est conditionnée par la façon dont on envisage la nature humaine. Si la victoire est possible, alors la volonté humaine est, en droit, toute puissante. La nature humaine n'est, dans ce cas, entachée d'aucune déficience irréductible. Si, au contraire, il est structurellement impossible de sortir pleinement victorieux de ce combat, alors cela manifeste une finitude essentielle de l'homme. La question de l'issue du combat spirituel est donc tout autant une question sotériologique qu'anthropologique. Elle permet de préciser les modalités de la distinction entre perfectionnisme et défaillantisme.

Précisons la façon dont nous abordons ici la question de l'accès à la perfection. Il est possible d'abord de la poser en cherchant à rendre compte de la façon dont le christianisme a lié ensemble le thème de la perfection et celui du salut. Dans ce cas, on cherche à répondre à la question de savoir si l'accès au salut implique la perfection du sujet. Dans *Du Gouvernement des vivants*, Foucault a justement souligné que la spécificité du christianisme tenait, sur ce point, à une conception du salut qui n'impliquait pas la perfection :

« Un des problèmes fondamentaux du christianisme, de la théologie chrétienne, de la pastorale chrétienne a bien été [celui] des rapports entre le salut et la perfection. Est-ce que le salut implique la perfection ? Est-ce que l'acte qui nous sauve nous rend parfait, ou

faut-il être parfait pour nous sauver ? Encore une fois, cela a été un des points de débat les plus fondamentaux du christianisme, non seulement à l'égard des autres mouvements religieux qui se développaient à cette époque (cela a été le grand point de friction ou d'affrontement avec les mouvements gnostiques), [mais] cela a été aussi une perpétuelle question intérieure au christianisme. Comment arriver à édifier une religion de salut qui n'implique pas la perfection de ceux qui sont sauvés ? Le christianisme est une religion du salut dans la non-perfection. Tâche extraordinairement difficile à réaliser à une époque où, justement, la plupart des mouvements religieux du monde antique, du monde hellénistique et romain associaient d'une façon profonde et fondamentale la promesse du salut et l'accès à la perfection. Je crois que le grand effort et la grande singularité historique du christianisme, qui explique sans doute un grand nombre des traits de son développement et de sa permanence, c'est d'être arrivé à dissocier salut et perfection. »³⁴⁹

Dans le premier stoïcisme et dans le gnosticisme, le salut est conditionné par l'accès du sujet à la perfection³⁵⁰. Ce terme est alors synonyme d'autonomie : le sujet parfait est celui qui n'est pas entravé par le monde, qui ne lui est pas soumis. Une conséquence capitale de cette idée est que celui qui a atteint la perfection ne peut plus, structurellement, commettre de faute. Selon Foucault, le problème de la répétabilité de la faute s'est posé au christianisme dans deux contextes précis. Le premier est celui du traitement des « *lapsi* »³⁵¹. Durant les persécutions dont les chrétiens furent les victimes de la fin du Ier siècle jusqu'à la conversion de Constantin en 321, certains fidèles furent conduits à renier leur foi. Au IVe siècle, se pose alors la question de leur réintégration dans l'Église. Ce problème historique pose en réalité un problème théologique et moral important : comment traiter l'imperfection et la rechute ? Le deuxième contexte dans lequel s'est posée la question de la liaison du salut et de la perfection est la lutte entreprise par les auteurs chrétiens contre les auteurs gnostiques³⁵². La force de cette

349Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 253. Sur ce point, voir les analyses de P. Chevallier dans *Michel Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 324-343 : « La différence entre le salut et la perfection ».

350Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 176-177 et 179-180.

351*Ibid.*, p. 179. M. Senellart, éditeur du texte de Foucault, se réfère (note 34, p. 187) à R. Gryson pour définir les *lapsi* comme « ceux qui avaient “failli” au moment de la persécution et qui, regrettant leur geste, souhaitaient être réintégrés dans l'Église » (introduction à Ambroise de Milan, *La Pénitence*, Paris, Éditions du Cerf, SC 179, 1971, p. 16).

352*Ibid.*, p. 179-180. Sur ce point, voir R. M. Grant, *La Gnose et les origines chrétiennes*, trad. J.-H. Marrou, Paris, Éditions du Seuil, 1964.

lutte manifeste à la fois la proximité des gnostiques avec le christianisme et l'urgence, pour les auteurs chrétiens, de s'éloigner de leurs « frères ennemis ». Malgré les nombreuses différences théoriques entre les auteurs gnostiques eux-mêmes, il existe une idée qui leur est commune : le processus qui, par la connaissance, conduit le sujet au salut est irréversible. Face à cette thèse forte, deux problèmes se sont posés aux chrétiens : quel est le statut de la rechute ? Et empêche-t-elle définitivement le sujet d'accéder au salut ? C'est dans ces deux contextes que les auteurs chrétiens antiques en sont venus à déconnecter le salut et la perfection : un sujet peut parvenir au salut sans être parfait. Cela constitue une spécificité importante du mode de pensée chrétien puisque, antérieurement, le salut était associé structurellement à l'idée de perfection. Pas de salut pour les imparfaits : le salut est le statut de celui qui est pleinement autonome. La question que Foucault pose à l'idée de « perfection » dans le christianisme antique n'est pas celle que nous posons ici. Nous ne cherchons pas en effet à savoir si ou comment les auteurs chrétiens ont lié le salut à la perfection. Notre problème est de savoir si et comment ils ont admis que le sujet humain puisse prétendre accéder à la perfection. L'étude de la structure du combat spirituel doit nous permettre de répondre à cette question.

Au IV^e et au V^e siècle, nous trouvons trois positions fortes relatives à la question de l'issue du combat spirituel : une position optimiste³⁵³ dont la *Vie d'Antoine* d'Athanase d'Alexandrie est le paradigme et que l'on retrouve aussi dans l'*Histoire lausiaque* et dans les *Apophtegmes des Pères* ; une position médiane que l'on retrouve dans les écrits de Cassien et une position pessimiste que l'on retrouve chez le dernier Augustin, celui de la controverse pélagienne. La première position affirme la capacité de l'homme à vaincre dans le cadre du combat spirituel. La troisième souligne au contraire la faiblesse et la finitude irréductibles de l'homme qui l'empêchent de vaincre et le recours nécessaire, pour remédier à cette faiblesse, à la grâce de Dieu. La seconde penche parfois vers la première, parfois vers la troisième, ce qui manifeste non pas une incapacité à se décider, mais le fait que la question des capacités humaines est, au tournant du IV^e et du V^e siècle, une question extrêmement problématique en régime chrétien.

³⁵³Les adjectifs « optimiste » et « pessimiste » ne renvoient pas ici à une compréhension axiologique des doctrines étudiées. Ils qualifient, selon le plus ou le moins, les capacités de la volonté humaine.

3.1. La victoire possible : la *Vie d'Antoine* et l'*Histoire lausiaque*

Dans la *Vie d'Antoine* et dans l'*Histoire lausiaque*, le sujet combat contre le démon, lequel trouve une zone de moindre résistance de l'ascète dans certaines parties de son corps ou dans ses habitudes. Liant le sujet au monde, les démons et les habitudes empêchent le sujet de se rendre disponible à Dieu. Pensé de cette façon, le combat spirituel peut trouver une issue pleinement satisfaisante pour le sujet. L'ascète peut, par ses propres forces, gagner le combat, même si cela est, en fait, difficile. Mais, en droit, rien ne s'oppose à sa victoire. Rien ne s'oppose à ce qu'il se défasse de ses habitudes passées et en contracte de nouvelles, à même de lui permettre de faire la volonté de Dieu. Ceci constitue l'idée essentielle du perfectionnisme chrétien.

3.1.1. La victoire d'Antoine

Vingt ans après le début de son ascèse, Antoine, pressé par une foule qui désire le voir, est amené à sortir de sa cellule. La surprise de ceux qui sont venus, inquiets, contempler l'ascète est extrême :

« Comme beaucoup désiraient et voulaient imiter son ascèse et comme d'autres de ses familiers étaient venus, avaient forcé et brisé sa porte et voulaient le pousser dehors, Antoine sortit comme du fond d'un sanctuaire où il aurait été initié aux mystères et inspiré d'un souffle divin. C'est alors que, pour la première fois, il sortit du fort et se fit voir à ceux qui venaient à lui. Quand ils le virent, ils furent dans l'admiration de voir que son corps avait gardé le même état : ni empâté par le manque d'exercice physique, ni amaigri par les jeûnes et la lutte contre les démons, mais tel qu'on l'avait connu avant qu'il fit retraite. Quant à son âme, elle était dans un état de pureté. Elle n'était ni resserrée par la tristesse, ni relâchée par le plaisir, ni sujette au rire ou au chagrin. Quand il avait vu la foule, il n'avait pas été troublé, et quand tant de gens le saluaient, il ne s'était pas réjoui, mais il était resté parfaitement égal à lui-même, comme quelqu'un que gouverne la raison et qui se trouve dans son état naturel. »³⁵⁴

Après vingt ans de lutte, Antoine est transfiguré. Aux yeux des autres, il semble s'être changé en autre chose qu'un homme. La référence à l'initiation aux mystères illustre ce changement quasi magique de statut. Antoine n'est plus un homme parmi les

³⁵⁴Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 14, 2-4.

hommes. Il a atteint un autre statut, ce qui, dans la tradition perfectionniste, lui confère son autorité et sa valeur exemplaire. Ce statut se manifeste d'abord corporellement : la beauté et l'harmonie du corps sont les signes de la perfection d'Antoine. Il n'est pas décrit ici sur la voie de la perfection, il est parfait. Il est dans un état de « pureté du cœur ». Comme l'a montré A. Guillaumont, la pureté du cœur est synonyme de simplicité³⁵⁵. Celui qui est « simple » est celui qui n'est pas clivé, qui est tout entier au service de Dieu. À l'imperfection des hommes qui sont « doubles », qui ont un cœur double, s'oppose la perfection d'Antoine qui est pur et simple. C'est ensuite en termes stoïciens qu'Athanase décrit la perfection d'Antoine. Il est parfait puisqu'il se gouverne tout entier selon les prescriptions de la raison. Aussi sa perfection a-t-elle le sens d'un retour à l'état naturel. Comme chez Plotin, le sujet parfait n'est pas un sujet qui a ajouté quelque chose à sa nature³⁵⁶, mais un sujet qui a réalisé celle-ci en se détournant des choses qui pouvaient l'en éloigner. Dans ce cadre, la perfection, la réalisation de la nature et l'autonomie sont synonymes : Antoine est parfait parce qu'il se gouverne, dans toutes les dimensions de son existence, au moyen de la raison. Le monde ne le tient plus alors en son pouvoir : s'en étant complètement dégagé, il a renoué avec la pureté de sa nature, il est devenu libre. S'il est possible de penser la perfection comme la réalisation de la nature humaine, c'est parce que celle-ci n'est entachée d'aucune déficience irréductible. Le problème de l'imperfection est donc seulement un problème de fait, non de droit.

Plus loin, Athanase souligne, par la bouche même d'Antoine, que l'accès à la perfection est l'affaire de l'homme lui-même. C'est par ses propres forces que le sujet se rend parfait :

« Nous avons donc commencé, et déjà nous sommes engagés sur la route de la vertu. Allons encore de l'avant afin d'atteindre le but. Que personne ne se retourne vers l'arrière comme la femme de Lot, surtout puisque le Seigneur a dit : *“Quiconque a mis la main à la charrue et se retourne vers l'arrière est inapte au Royaume des cieux”*³⁵⁷. Se

355A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, *op. cit.*, p. 228

356Plotin, *Traité 1*, (I, 8), 8.

357Lc, 9, 62.

retourner n'est rien d'autre que changer son propos et penser de nouveaux aux choses du monde. Ne craignez pas quand vous entendez parler de vertu, et ne vous étonnez pas de ce nom. Car elle n'est pas loin de nous, et elle ne prend pas naissance hors de nous, c'est notre affaire à nous, et la chose est aisée pourvu que nous le voulions. Les païens quittent leur pays et traversent la mer pour la vertu. Car le Seigneur a dit, le premier, «*Le Royaume des cieux est au-dedans de vous*»³⁵⁸. La vertu n'a donc besoin que de votre vouloir puisqu'elle est en nous et prend naissance de nous. Quand l'âme maintient sa faculté intellectuelle dans son état naturel, la vertu prend naissance. »³⁵⁹

La vertu à laquelle accède le sujet engagé sur la même route qu'Antoine est irréductible à une disposition bonne. À proprement parler, il ne s'agit pas pour lui d'acquérir la patience, le courage ou une vertu de ce genre même si, pour atteindre la perfection, le sujet doit disposer de ces vertus. Le terme grec traduit par le français « vertu » est le terme « ἀρετή ». Il ne désigne pas une vertu en particulier, mais la réalisation parfaite d'une potentialité³⁶⁰. Dans le raisonnement d'Antoine, atteindre la vertu signifie donc réaliser sa nature, c'est-à-dire être parfait. Se fondant sur l'*Évangile de Luc*, Antoine a à cœur de souligner que l'accès à la perfection dépend de la volonté du sujet. Autrement dit, s'il veut être parfait, il ne peut compter que sur ses propres forces. Là encore, la *Vie d'Antoine* correspond à la définition du perfectionnisme donnée par S. Cavell à la suite d'Emerson. Le perfectionnement du sujet dépend de la force de sa volonté. Se complaire dans le monde c'est, comme le dit Emerson, être vécu plutôt que vivre. C'est faire du conformisme le maître mot de son existence. Aussi faut-il que le sujet se dégage de lui-même du monde. La faculté centrale sur laquelle est centrée l'anthropologie qui structure le récit d'Athanase est donc la volonté. Celle-ci est, en droit, toute puissante. Elle peut permettre au sujet qui en use bien d'atteindre la perfection. En ce sens, la *Vie d'Antoine* constitue une synthèse claire du perfectionnisme chrétien. En elle est accréditée par l'exemple le fait que le sujet peut, par lui-même, être parfait, c'est-à-dire accéder à l'autonomie.

358Lc, 17, 21.

359Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 20, 1-6.

360Sur le double sens de « ἀρετή » comme vertu morale et comme réalisation parfaite de la nature d'un être, voir M. Crubellier et P. Pellegrin, *Aristote, op. cit.*, p. 158.

3.1.2. La victoire de Moïse l'Éthiopien

La tradition ascétique qui fait des mauvaises habitudes les ennemis de l'ascète fonde ses récits sur une structure anthropologique similaire à celle que l'on peut trouver dans la *Vie d'Antoine*. Revenons à Moïse l'Éthiopien dont le chapitre 19 de l'*Histoire lausiaque* nous narre le combat. Nous l'avions laissé au moment où son maître, Isidore, lui expliquait que les difficultés qu'il rencontrait dans son combat provenaient de l'inertie de ses anciennes habitudes. Lisons la suite du discours d'Isidore :

« Il en est ainsi : un chien qui a ses habitudes dans une boucherie ne s'en éloigne pas. Mais, si la boucherie ferme et que personne ne lui donne plus rien, le chien ne s'en approchera plus. Et c'est ce qui se passera si tu persévères : le démon découragé s'écartera de toi. »³⁶¹

Nous pouvons relever trois points importants dans ce texte. Tout d'abord, les habitudes ont pour effet de maintenir le sujet dans son ancienne vie et de l'empêcher par conséquent d'embrasser pleinement la vie que sa résolution a pourtant initiée. La comparaison avec le chien est significative : cette force de l'habitude n'est pas réflexive. Elle est, au sens fort de l'expression, une seconde nature qui, ancrée dans le sujet, oriente mécaniquement ses choix. Isidore indique ensuite qu'il existe malgré tout un remède contre les habitudes : ne plus les satisfaire. Certes, cela n'est pas aisé, et le chien qui voit la boucherie fermée reviendra malgré tout encore longtemps pour voir si cette fermeture est bien définitive. Cela étant, à la longue, si cette habitude ne trouve pas satisfaction, alors elle se perdra. Ceci constitue le troisième moment du texte : si le combat est correctement mené, si le sujet « persévère », alors il peut en sortir victorieux. Pour illustrer cette persévérance, le narrateur poursuit :

« À nouveau Moïse alla voir un autre des pères et lui dit : “Que dois-je faire ? À cause de mes habitudes voluptueuses, les rêves³⁶² de mon âme remplissent ma pensée de ténèbres”. L'autre lui dit : “En voici la cause : tu n'as pas détaché ton intelligence de cette sorte d'imaginaires. Adonne-toi aux veilles, prie avec vigilance et bien vite

³⁶¹Pallade d'Hélénopolis, *Histoire lausiaque*, 19, 6.

³⁶²Dans la littérature ascétique chrétienne, la qualité du sommeil est un indicateur de l'état d'avancement du sujet dans le combat spirituel. Sur ce point, voir Cassien, *Institutions cénobitiques*, VI, 20. Foucault propose une lecture de ce texte dans « Le combat de la chasteté », *DE II*, 312.

tu en seras délivré”. Moïse entendit cette suggestion et, retournant dans sa cellule, il promit de ne plus s'allonger ou fléchir le genou durant toute la nuit. Il persévéra donc durant six ans dans sa cellule. Il y pria chaque nuit, debout, sans fermer l'œil. Mais il ne parvint pas à maîtriser cette tentation. »³⁶³

Le Père questionné par Moïse souligne que la rupture avec le monde n'est effective que si le sujet rompt spirituellement avec lui. S'enfoncer dans le désert n'épuise pas le sens de la fuite du sujet hors du monde. En y séjournant, le sujet a pris des habitudes. Ce sont elles qui le retiennent encore quand il est pourtant installé dans le désert. La tradition ascétique chrétienne antique se fonde sur une compréhension fine des effets de l'habitude sur le sujet. Les premiers pas de l'ascète qui s'est converti sont hésitants. L'exposé des échecs du sujet est une dimension récurrente des récits de vie des ascètes chrétiens. Il a en général deux fonctions connexes. Il doit d'une part mettre en évidence la difficulté du combat engagé par le sujet. Difficulté qui, selon des mesures différentes qui s'expliquent par le degré d'avancement du sujet dans l'itinéraire spirituel ou par la force de sa résolution, est le lot commun de tous les ascètes, les forts comme les faibles. Il doit d'autre part montrer que, malgré cette difficulté, la persévérance mène le sujet à la victoire. Souvenons-nous en effet de la fonction première de ces récits : il s'agit de donner l'exemple, d'édifier le lecteur. C'est dans cette mesure que les récits des actes éclatants, voire surhumains, des ascètes s'articulent aux récits minutieux des difficultés ordinaires de la vie ascétique. Ainsi le combat spirituel, même semé d'embûches, peut trouver une issue positive. Au terme du récit du combat de Moïse, il est dit :

« Moïse retourna à sa cellule. Interrogé environ deux mois après ces événements par Isidore, il lui dit n'avoir plus rien éprouvé. Il fut jugé digne d'un charisme contre les démons tel qu'il les craignait moins que nous ne craignons les mouches. »³⁶⁴

Pallade souligne ici la temporalité irréductible du processus ascétique. Il est impossible de mettre un terme à la liaison du sujet avec le monde de façon instantanée.

363Pallade d'Hélénopolis, *Histoire lausiaque*, 19, 7-8.

364Ibid., 19, 11.

Ses anciennes habitudes, celles qu'il a contractées dans le monde, ont une force d'inertie avec laquelle il faut nécessairement compter. Chez Augustin, cette temporalité irréductible sera une dimension seulement du combat spirituel. Elle sera relative à la destruction d'une tendance au péché qui aura été contractée par l'individu. Pour se défaire de celle-ci, le sujet aura besoin d'un laps de temps d'autant plus long que son habitude est fortement ancrée en lui. Mais la tendance au péché qui sera conçue comme une donnée essentielle de la nature humaine post-adamique ne sera pas pensée selon une dimension temporelle. Cette dimension n'a de sens en effet que lorsque le sujet peut lui-même détruire sa tendance au péché. Il est un être temporel dont l'existence est, de façon irréductible, temporalisée. De ce point de vue, la constitution de ce type de tendance au péché prend du temps, tout comme le fait de la détruire. Mais, quand cette tendance est pensée non plus comme une donnée factuelle, mais comme une donnée ontologique, la temporalité ne produit, sur elle, aucun effet, ni de renforcement ni d'affaiblissement. Dans ce cas, seule l'action surnaturelle, c'est-à-dire non temporalisée, de la grâce peut constituer, pour l'homme, un remède.

Le terme du récit consacré à Moïse l'Éthiopien est symptomatique de la façon dont est traditionnellement narré le terme des combats des ascètes. Une fois le combat terminé, une fois surtout le lecteur édifié par la rudesse de celui-ci, arrive le moment de la récompense. Moïse acquiert ainsi la capacité de résister aux démons. Au chapitre 15 de *l'Histoire lausique*, Macaire le Jeune est récompensé de ses efforts dans le combat spirituel de la même manière³⁶⁵. Au chapitre 12, Benjamin est récompensé par le charisme de guérison³⁶⁶. Cette idée de « récompense » souligne la possibilité d'une issue victorieuse au combat spirituel. Autrement dit, rien ne s'oppose en droit, étant donné d'une part la nature de l'homme et d'autre part la finalité du combat spirituel, à ce que le sujet soit victorieux, à ce qu'il défasse les démons ou à ce qu'il se défasse de ses habitudes passées. C'est de ce point de vue que l'on peut parler d'une conception optimiste de la nature humaine : que l'homme soit faible et que le combat qu'il mène soit

365 *Ibid.*, 15, 2 : « Par la suite [Macaire le Jeune] se construisit une cellule. Il y vécut vingt-cinq autres années et fut jugé digne du charisme d'éloignement des démons en leur soufflant son mépris ».

366 *Ibid.*, 12, 1 : « Sur cette montagne de Nitrie, un homme appelé Benjamin qui avait vécu quatre-vingts ans durant une ascèse extrême fut jugé digne d'un charisme de guérison tel que toute personne sur laquelle il posait les mains ou à qui il donnait de l'huile après avoir dit la bénédiction était débarrassée de toute maladie ».

difficile n'impliquent pas que sa nature soit irréductiblement fautive. Dans la tradition des Pères du désert, l'homme peut en effet vaincre le démon ou se défaire de ses mauvaises habitudes par ses propres forces. Le recours à la grâce de Dieu, qui sera si fortement problématique chez Augustin notamment, n'est pas alors un problème central³⁶⁷. Il ne le deviendra que lorsque l'ennemi s'opposant au sujet dans le combat spirituel aura été solidement arrimé à la nature de ce dernier.

3.2. La position médiane : les tensions de la conception du combat spirituel par Cassien

Jean Cassien³⁶⁸ est considéré comme le trait d'union entre la tradition monastique chrétienne orientale et le monachisme occidental³⁶⁹. Vers la fin de son adolescence, il entreprend avec son ami Germain un pèlerinage dans les hauts lieux du monachisme oriental en Palestine et en Égypte où il se nourrit des entretiens avec les Pères [*abba*]³⁷⁰. On suit ensuite ses traces à Constantinople et à Rome puis à Marseille où il fonde deux monastères, Saint-Victor pour les hommes et Saint-Sauveur pour les femmes. Pendant sa vie monastique à Marseille, il écrit deux ouvrages qui auront une postérité considérable : les *Institutions cénobitiques* et les *Conférences*. Les *Institutions cénobitiques* ont été rédigées à l'instigation de l'évêque d'Apt³⁷¹. Cassien y expose les modalités du combat spirituel et de la vie ascétique telles qu'il a pu les observer durant

367Ce qui ne signifie pas que le sujet ne puisse demander de l'aide à Dieu : la prière, où le sujet demande à la fois à Dieu qu'il lui pardonne et qu'il lui porte secours, est un exercice fondamental dans la tradition ascétique chrétienne. Sur ce point, voir G. Bunge, « “Priez sans cesse” : aux origines de la prière hésychaste », *Studia monastica*, 30, 1988 ; R. Hammerling (éd.), *A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century*, Leyde, Brill, 2008, Section 1. Le recours à Dieu et à sa grâce n'est pas cependant le problème central traité dans cette littérature. En d'autres termes, la problématisation du combat spirituel y porte davantage sur la volonté humaine que sur la grâce de Dieu. Ce qui, à relever les enjeux par exemple de la controverse entre Augustin et les Pélagiens, aura radicalement changé quelques années plus tard. Le problème ne sera plus tant alors celui de la force de la volonté du sujet que celui de sa faiblesse qui requiert, en dernière instance, d'être compensée par la grâce divine.

368Sur Cassien, voir O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950 ; J.-C. Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Paris, Lethielleux, 1961 ; M. Olphe-Galliard, « Cassien », *DS*, VII. Nous indiquons, au fur et à mesure de nos analyses, des références bibliographiques plus précises concernant certains aspects essentiels de sa réflexion.

369Sur ce point, voir *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*, C. Badilita et A. Jakab (éd.), Paris, Beauchesne, 2003.

370Dans l'introduction du premier volume des *Conférences*, E. Pichery propose un clair aperçu de l'influence du périple oriental de Cassien sur sa pensée (*op. cit.*, p. 7-23).

371Selon J.-C. Guy, traducteur du texte, la date de rédaction des *Institutions* s'échelonne entre 420 et 424. Voir *Institutions cénobitiques*, Introduction, p. 11.

son voyage en Orient. La mise en place de monastères en Occident souhaitée par l'évêque d'Apt³⁷², doit, selon Cassien, prendre modèle sur les genres de vie des moines palestiniens et égyptiens³⁷³ tout en les adaptant aux circonstances occidentales³⁷⁴. Il est donc question dans ce livre des diverses techniques pouvant permettre de structurer adéquatement la subjectivité de l'individu qui veut mener une vie chrétienne parfaite. L'exposé des *Conférences*³⁷⁵ est moins systématique. Cassien y reproduit les entretiens qu'il eut, en compagnie de Germain, avec des Pères du désert durant son pèlerinage oriental. Le livre se compose de vingt-quatre entretiens traitant chacun d'un thème spécifique.

Que ce soit dans les *Institutions cénobitiques* ou dans les *Conférences*, Cassien se heurte au problème de la relation entre le libre arbitre humain et la grâce divine. Ce problème est, dans la pensée chrétienne du Ve siècle, brûlant. Il constitue le nœud de la controverse qui oppose Augustin aux pélagiens entre 411 et 430³⁷⁶. Quelles sont les données principales de ce problème ? Deux agents sont mis en relation : d'une part Dieu, dont les attributs sont la bonté, la justice, l'omniscience et l'omnipotence, d'autre part l'homme, dont l'attribut essentiel est le libre arbitre. De deux choses l'une donc : soit la nature divine est telle que rien ne se fait dans le monde dont Dieu ne soit la cause, soit la nature humaine est telle que les mérites du sujet sont à rapporter à lui-même. La première option semble réduire à rien les capacités humaines, ou les réduire à la capacité de faire le mal ; la seconde semble limiter la puissance divine. Préférer la première option, en soulignant à la fois la toute puissance divine, la finitude irréductible

372Cassien, *Institutions cénobitiques*, Préface, 3 : « Dans une province qui n'a pas de monastères, tu désires que soit organisée la manière de vivre [*instituta*] des Orientaux, et surtout des Égyptiens ».

373*Id.* : « Tu désires que soit exposée avec simplicité la vie simple des saints, pour les frères de ton nouveau monastère ». Une fois encore, c'est l'exemplarité et l'édification qui constituent la raison d'être première de ce type d'écrit. Les textes de Cassien se distinguent cependant des récits de vie d'ascètes ou des collections d'apophtegmes dans la mesure où il systématise ses réflexions, sur le modèle de ce que son maître Évagre le Pontique avait pu faire quelques années auparavant.

374*Ibid.*, 7 : « Je prendrai sur moi d'introduire de la modération dans cet opuscule, afin d'adoucir un peu à l'aide des institutions en vigueur en Palestine et en Mésopotamie ce que, selon la règle des Égyptiens, j'aurai reconnu impossible ou trop rude et austère pour ces régions, soit à cause de la rigueur du climat, soit à cause de la différence des manières de vivre. Car si l'on pratique ce qui est raisonnablement possible, l'observance est également parfaite, même avec des moyens inégaux ».

375De peu postérieures aux *Institutions cénobitiques*, les *Conférences* datent approximativement de 426. Voir *Conférences (I-VII)*, *op. cit.*, Introduction, p. 30-32.

376Sur l'implication de Cassien dans la controverse pélagienne, voir É. Rebillard, « *Quasi funambuli* : Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection », art. cit.

de l'homme et le nécessaire recours à la grâce comme seul mode d'accès au salut conduit à affirmer le caractère d'avance perdu du combat spirituel. Préférer la seconde option au contraire, en soulignant cette fois l'étendue des capacités humaines, conduit à affirmer la possibilité offerte à l'homme d'une issue glorieuse à ce combat, mais à nier l'utilité de l'œuvre rédemptrice du Christ. Dans la *Vie d'Antoine* et dans l'*Histoire lausiaque*, c'est la seconde option qui est choisie. Au contraire, Augustin choisit clairement la première durant la controverse pélagienne³⁷⁷. Cassien hésite quant à lui entre les deux. Cette hésitation ne doit pas nous tromper. Elle doit être lue avec un esprit de charité. En d'autres termes, il ne s'agit pas de dire que Cassien a été incapable de choisir ou qu'il n'a pas réussi à démêler clairement les enjeux de ce choix. Notre problème n'est pas d'évaluer l'orthodoxie de sa pensée³⁷⁸. Ce que nous devons lire dans son hésitation c'est, bien plutôt, une trace du fait qu'au début du Ve siècle les capacités du libre arbitre de l'homme constituent un objet de questionnement intense. Dans la *Vie d'Antoine* ou dans l'*Histoire lausiaque*, cette question n'est pas centrale. C'est la raison pour laquelle, dans le cadre problématique qui donne sens à ces textes, il est possible d'affirmer que le sujet peut se rendre parfait par ses propres forces sans éveiller de soupçon. Le problème n'est pas alors de savoir si le sujet peut se rendre parfait, mais de savoir de quelle façon il peut y parvenir. Cela n'empêche pas que, ça et là dans ce contexte, on puisse trouver des appels à l'aide lancés vers Dieu, mais les textes ne problématisent pas pour elle-même la question de la possibilité d'être parfait. De ce point de vue, la situation est bien différente chez Cassien et chez Augustin. Chez eux, le fait de souligner l'omnipotence divine conduit à hypothéquer fortement les capacités humaines d'autodétermination. Pour comprendre l'originalité de l'anthropologie qui souligne l'infirmité irréductible de

377F.-J. Thonnard, « La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne », art. cit.

378Ce qui constitue, de façon étonnante, le problème du traducteur des *Institutions cénobitiques*, J.-C. Guy, qui peut écrire : « L'œuvre de Cassien contient de fréquents rappels de la nécessité de la grâce divine et de l'impuissance des seuls efforts humains. Il faut en tenir compte pour interpréter certaines expressions inadéquates de la Conférence XIII ». (*Institutions cénobitiques*, op. cit., note 1, p. 268, nous soulignons). On retrouve le même type de commentaire chez E. Pichery, traducteur des *Conférences* : « Cassien exprime plusieurs positions dont la doctrine est inadmissible » (*Conférences (VIII-XVII)*, op. cit., note 1, p. 287, nous soulignons). On se demande bien comment les opinions d'un auteur pourraient être « inadéquates » ou « inadmissibles » sinon à les envisager, en fonction d'une illusion rétrospective, du point de vue de l'orthodoxie chrétienne. Quoiqu'il en soit, nous nous garderons de porter de tels jugements. Seul nous importe d'évaluer les enjeux des modalités de compréhension du combat spirituel par Cassien.

l'homme, il faut nécessairement comprendre les enjeux spécifiques de cette problématisation de la liberté. L'analyse des tensions entre le perfectionnisme et le défaillantisme à l'œuvre dans les écrits de Cassien peut nous permettre d'y parvenir.

Les *Institutions cénobitiques* fourmillent de passages où il semble qu'en droit l'homme puisse s'élever à la perfection par ses propres forces :

« Ayant vu les débuts [du renoncement des moines d'Égypte], nous pourrons alors comprendre que de tels fondements posés au départ leur permettent d'*atteindre aux cimes si élevées de la perfection.* »³⁷⁹

« Ce livre traite de l'institution de celui qui renonce à ce monde, grâce à laquelle, introduit à l'humilité vraie et à une parfaite obéissance, il pourra *atteindre la perfection de toutes les vertus* [...]. »³⁸⁰

« Voici les degrés par lesquels *on parvient à l'état de perfection* [...]. »³⁸¹

« Le principe de notre salut et de notre sagesse est, selon l'*Écriture*, la crainte du Seigneur. De la crainte du Seigneur naît une componction salutaire. De la componction du cœur procède le renoncement, c'est-à-dire la nudité et le mépris de toute richesse. La nudité engendre l'humilité. De l'humilité vient la mortification des volontés. Cette mortification déracine et fait dépérir tous les vices. Le rejet des vices permet aux vertus de pousser leurs fruits et de croître. Cette fécondité des vertus donne la pureté du cœur. Par la pureté du cœur *est possédée la perfection de la charité apostolique.* »³⁸²

Tous ces passages soulignent qu'il est au pouvoir de l'homme d'atteindre la perfection. Même si ce processus est lent, même si le chemin de l'ascète est difficile et semé d'embûches, rien ne s'oppose en droit à ce qu'il puisse accéder à un statut d'autonomie. Il s'agit d'une conception optimiste de la nature humaine qui est très proche de l'optimisme que l'on retrouve dans la littérature ascétique chrétienne orientale

379Cassien, *Institutions cénobitiques*, 4, 2. Nous soulignons.

380Ibid., 4, 23. Nous soulignons.

381Ibid., 4, 38. Nous soulignons.

382Ibid., 4, 43. Nous soulignons.

dont Cassien a reçu les leçons durant ses années de formation. Or, et c'est ce qui fait la richesse de son œuvre, cet optimisme est articulé à une vive défense du recours nécessaire à la grâce divine que l'on retrouve notamment dans la XIII^e de ses *Conférences*³⁸³. Dans celle-ci, Cassien et Germain s'entretiennent avec l'abbé Cheremon à propos de la question de la relation entre la liberté humaine et la grâce divine. Germain, qui, dans les *Conférences*, joue toujours le rôle du naïf, mais d'un naïf qui n'est pas dénué de bon sens, manifeste à Cheremon ses réticences concernant les entretiens de la veille relatifs à la question de savoir s'il est possible à l'homme d'atteindre la chasteté parfaite. À cette question, le Père avait répondu que l'homme, sans l'aide de Dieu, ne peut prétendre atteindre une telle perfection³⁸⁴ :

« L'abbé Germain était agité d'un grave souci. L'entretien précédent nous avait inspiré l'extrême désir d'une chasteté inconnue jusque-là. Mais une seule parole du bienheureux vieillard y semblait réduire à néant le mérite de l'industrie humaine, en assurant que l'homme, de quelque énergie qu'il tende vers le bien, n'en saurait cueillir le fruit, qu'il ne le peut tenir que de la largesse divine, et non de sa peine ni de ses efforts. »³⁸⁵

Le problème de Germain a trait, d'une part, aux capacités du sujet humain et, d'autre part, à la question de la récompense. Si, comme l'a dit Cheremon la veille, la chasteté parfaite est un don de Dieu, alors ce n'est pas le sujet lui-même qui atteint la perfection et, de ce fait, il ne peut pas non plus être récompensé pour ce qu'il n'a, à proprement parler, pas fait. Lui répondant, Cheremon affirme à nouveau ce qu'il avait soutenu la veille :

383 Pour une interprétation de cette Conférence, voir O. Chadwick, *John Cassian, op. cit.*, p. 119-127 ; P. Rousseau, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 231-234 ; É. Rebillard, « *Quasi funambuli* : Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection », art. cit.

384 Cheremon dit en effet, à la fin de la XII^e Conférence : « Lorsqu'on a bien compris toute la portée de ce verset : “*Si le Seigneur ne bâtit pas la maison, c'est en vain que travaillent ceux qui la bâtissent*” [Ps, 126, 1], on ne se fait point de sa pureté un mérite orgueilleux, parce que l'on voit trop bien qu'on la doit à la miséricorde du Seigneur et non à sa propre diligence ; on ne s'emporte pas non plus contre les autres avec une rigueur impitoyable, parce que l'on sait que la vertu de l'homme n'est rien, si elle n'est aidée de la vertu divine » (15, 3).

385 Cassien, *Conférences*, XIII, 1.

« Le principe [*principium*] des actes bons, mais aussi des bonnes pensées, est en Dieu, qui nous inspire le commencement de la bonne volonté et nous donne encore la force et le moment favorable pour accomplir nos saints désirs. »³⁸⁶

La thèse de Cheremon est radicale : il semble qu'à travers elle il reste bien peu de capacités offertes au libre arbitre de l'homme. En effet, Dieu est la cause des actes bons et des pensées bonnes. Autrement dit, l'homme qui agit bien ou qui pense de façon juste ne le fait pas par lui-même. Qu'il pense ou agisse bien signifie, à en croire Cheremon, que Dieu pense ou agit bien. Mais on pourrait alors penser que Dieu, qui est caractérisé comme « principe », n'est que l'auteur de la résolution qui mène à l'action ou à la pensée bonnes et que c'est l'homme qui, par la suite, effectue cette action ou développe cette pensée. Mais il n'en est rien. En effet, c'est encore Dieu qui donne à l'homme la force de cette effectuation ou de ce développement. L'homme n'est donc ni au principe de son action ou de sa pensée, ni même l'acteur véritable de celles-ci. Mais, on pourrait malgré tout penser que c'est l'homme lui-même qui se met dans les meilleures conditions pour agir correctement ou pour penser correctement. Encore une fois, il n'en est rien. La production du moment adéquat pour effectuer l'action bonne ou pour développer la pensée bonne est œuvre divine. Ainsi, l'homme n'est ni le principe du bien, ni son acteur, ni l'organisateur des conditions qui permettent d'y parvenir. On comprend alors tout le malaise de Germain qui, par le bon sens qui le caractérise, rétorque à Cheremon :

« Il ne nous est pas possible d'improver absolument votre opinion comme contraire à la piété. Pourtant, elle semble avoir contre soi qu'elle tend à la destruction de notre liberté. »³⁸⁷

Si en effet on suit l'opinion de Cheremon, on voit mal où pourrait se situer la liberté de l'homme. Il reste bien peu de place pour elle quand on admet que Dieu est à la fois le principe et l'acteur du bien. Afin de sauver le libre arbitre, Germain souligne que, tout en ignorant Dieu et en étant soustrait à sa grâce, certains sages païens ont atteint la chasteté parfaite :

386 *Ibid.*, XIII, 3, 5.

387 *Ibid.*, XIII, 4

« Nous voyons briller chez nombre de païens, qui certes ne méritent pas la grâce du secours divin, des vertus comme la frugalité, la patience et, ce qui est plus merveilleux encore, la chasteté. Et comment croire que ces vertus leur aient été accordées par un don de Dieu qui aurait rendu captif le libre arbitre de leur volonté ? Ne dit-on pas que les sectateurs de la sagesse mondaine, ignorants comme ils étaient, non seulement de la grâce, mais du vrai Dieu lui-même, ont possédé la pure fleur de la chasteté par la vertu de leurs propres efforts, autant que nos lectures nous l'ont appris et les récits de plusieurs ? »³⁸⁸

La réflexion de Germain est astucieuse. Elle permet de faire porter le débat sur deux problèmes : d'une part, celui des capacités du libre arbitre humain ; d'autre part, celui de la spécificité du christianisme par rapport aux sagesse païennes. La tradition philosophique antique ne pose pas en effet le problème des capacités du libre arbitre dans une dimension ontologique : l'idée que l'homme puisse accéder par ses propres forces à la perfection est toujours envisagée du point de vue du fait. Le problème posé est alors le suivant : étant donné la nature de l'homme, comment faire pour que le sujet la réalise parfaitement ? À partir de cette question est souligné le fait que le chemin qui mène à la perfection est escarpé. Mais qu'il soit possible ou non d'y accéder n'est pas une question qui se pose. La liberté de l'homme est telle qu'il peut, par ses propres forces, acquérir l'autonomie. Le sujet n'a pas besoin, pour être parfait, de l'aide de Dieu. C'est ce que souligne ici Germain : le fait que les païens aient réussi à accéder à la perfection sans connaître Dieu semble montrer, d'une part, que la liberté humaine est, en droit, toute puissante et que, d'autre part, la grâce divine n'est pas nécessaire à celui qui veut être parfait. Dans ces quelques lignes sont ainsi évoqués les enjeux de l'opposition entre le perfectionnisme et le défaillement qui structure en partie les débats anthropologiques chrétiens antiques. Entre ces deux conceptions de la nature humaine la tension est si forte que Cheremon a bien des difficultés à répondre à Germain. Si la remarque de celui-ci ne provoque pas la colère du Père, c'est dans la mesure où il la conçoit comme une simple question rhétorique qui n'a de sens que dans la mesure où elle doit conduire à mettre en évidence la vérité de la position chrétienne³⁸⁹. Cela étant,

388 *Id.*

389 *Ibid.*, XIII, 5, 1 : « Il ne me déplaît pas que l'amour extrême dont vous brûlez pour la vérité vous fasse avancer des choses si peu raisonnables. Grâce à votre objection, la foi catholique apparaîtra mieux établie et, si je puis dire, plus certaine ».

la réponse de Cheremon est loin d'être claire. Selon lui, la chasteté des sages païens n'a été que « partielle » : elle fut une chasteté du corps et non du cœur³⁹⁰. Cela pourrait être un argument valable s'il n'était soutenu d'une façon aussi légère que le soutient Cheremon. En effet, les sources qui prouvent selon lui le caractère partiel de la chasteté des sages grecs sont, d'une part, un dialogue de Socrate avec un « physionomiste » qui, l'ayant accusé d'avoir « les yeux d'un corrompueur d'enfants », voit Socrate acquiescer et, d'autre part, une citation de Diogène semblant défendre l'adultère³⁹¹. Ce en fonction de quoi Cheremon conclut que « le fait est constant, ils n'ont pas même eu la notion de chasteté qu'on réclame de nous »³⁹². Cette « démonstration » initie une longue série d'arguments où l'on voit Cheremon, voulant concilier la toute puissance divine et la liberté humaine, s'empêtrer dans de grandes difficultés. Au terme de ses réflexions, il énonce une conclusion mal assurée :

« Tous les pères catholiques qui ont appris la perfection du cœur, non par de vaines disputes de mots, mais par les effets et les œuvres, ont-ils arrêté ces principes : premièrement, c'est le don de Dieu qui allume en nous le désir de tout ce qui est bien, mais notre liberté demeure entière de pencher, soit d'un côté, soit de l'autre ; deuxièmement, c'est également un effet de la grâce [*gratiae effici*] que nous pratiquions les vertus, mais sans que le pouvoir du libre arbitre soit étouffé [*non extingatur*] ; troisièmement, la vertu une fois acquise, la persévérance est encore un présent de Dieu, mais notre liberté, tout en s'y dévouant, ne se sent pas captive. Le Dieu de l'univers opère tout en tous ; mais il faut croire que cela consiste pour lui à exciter, protéger, affermir, non pas à nous ravir la liberté qu'il nous a lui-même donnée. Si quelque habile conclusion, tirée à grand renfort d'argumentation, paraît contredire ce sentiment, il faut l'éviter, plutôt que de la provoquer à détruire la foi. – Car la foi ne vient pas de l'intelligence ; mais c'est l'intelligence qui vient de la foi, selon qu'il est écrit : “*Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas*”³⁹³. – Et, aussi bien, comment il

390 *Ibid.*, XIII, 5, 2 : « Il ne faut pas croire que les philosophes soient jamais parvenus à la chasteté d'âme [*animi castitatem*] qui est exigée de nous ; car songez à ce qui nous est enjoint : ce n'est pas seulement la fornication, c'est l'impureté même qui ne doit pas être nommée parmi nous. Mais ils eurent une certaine chasteté partielle, *merikèn*, c'est-à-dire une continence de la chair qui consistait à réprimer seulement la passion voluptueuse de l'union sexuelle. Quant à la pureté intérieure de l'âme, à la pureté constante du corps, ils n'ont pu, je ne dirais pas l'obtenir en effet, mais en avoir seulement l'idée ».

391 *Ibid.*, XIII, 5, 3 pour la confrontation de Socrate avec le physionomiste et XIII, 5, 4 pour la référence à Diogène.

392 *Ibid.*, XIII, 5, 4.

393 *Is.*, 7, 9 (LXX).

se peut faire que Dieu opère tout en tous, et qu'en même temps tout soit attribué à notre libre arbitre : c'est ce que le sens et la raison de l'homme sont impuissants à comprendre pleinement. »³⁹⁴

Les trois principes évoqués par Cheremon distinguent trois dimensions de l'action humaine : la cause de l'action, l'effectuation de l'action et la persévérance dans la pratique des actions bonnes. Le premier principe est simple : Dieu insinue en l'homme le désir du bien. Une fois ce désir en l'homme, c'est lui néanmoins qui choisit de s'y conformer ou, au contraire, de s'en éloigner. De ce point de vue, toute puissance divine et liberté humaine semblent pouvoir coexister : Dieu montre le bien et l'homme choisit ou non de s'y porter. Mais, ce premier principe est relativisé par un deuxième principe qui semble signifier que, malgré le choix offert à l'homme, la pratique des vertus est conditionnée par la grâce divine. Plus précisément, cette pratique est, un « effet » de la grâce. Autrement dit, la grâce de Dieu est la cause de la pratique, par l'homme, des vertus. Mais on ne comprend pas alors en quoi la liberté de celui-ci n'est pas « étouffée ». En effet, si Dieu est la cause de la pratique des vertus, il semble difficile de dire que l'homme se porte de lui-même, par son libre arbitre, vers le bien. Enfin, et le texte devient plus obscur encore, le troisième principe énonce que la persévérance de l'homme dans la pratique des vertus n'est pas de son propre fait, mais est un don de Dieu. Que l'homme n'effectue pas seulement une fois, et comme par accident, un acte bon, mais qu'il persévère dans l'état vertueux ne trouve pas sa cause dans la liberté humaine, mais dans l'action divine. Une nouvelle fois, on perçoit mal alors en quoi consiste l'efficace de la liberté humaine et l'argument flou avancé par Cheremon, qui souligne que la liberté ne se sent pas « captive » ne contribue pas à nous éclairer. Ainsi, il est difficile d'être convaincu de la possibilité d'une conciliation entre la toute puissance divine et la liberté humaine. On sent Cheremon lui-même assez peu convaincu. Si, d'une part en effet, il souligne le caractère orthodoxe de la croyance dans cette conciliation, il affirme, d'autre part, que les modalités exactes de la relation entre l'action divine et l'action humaine échappent en grande partie à l'intelligence des hommes. Autrement dit, la structure de cette conciliation reste un mystère. Elle n'est pas démontrée, mais postulée. Elle est moins une proposition rationnelle qu'un article de foi

³⁹⁴*Ibid.*, XIII, 18, 4-5.

censé maintenir ensemble le libre arbitre humain – sans lequel l'homme n'aurait pas de place éminente au sein de la Création – et l'omnipotence divine – sans laquelle Dieu ne serait pas Dieu. Cette question du rapport entre liberté humaine et omnipotence divine va constituer, au tournant du IV^e et du V^e siècle, l'occasion d'une problématisation originale de la nature humaine.

La position de Cassien concernant la question de l'issue du combat spirituel n'est donc pas facile à cerner³⁹⁵. D'un côté, on retrouve dans ses écrits de nombreuses traces d'une conception optimiste des capacités humaines dans le cadre de laquelle rien ne s'oppose en droit à ce que l'homme sorte victorieux, par ses propres forces, du combat spirituel. D'un autre côté cependant, il ne cesse de réaffirmer, notamment dans les *Conférences*, que le sujet ne peut prétendre accéder à la perfection sans y être conduit par la grâce de Dieu. Et soulignant cela, il souligne en même temps la faiblesse irréductible de l'homme. Cette hésitation ne doit pas nous tromper. Il ne faut pas la lire comme une hésitation qui aurait pour principe une faiblesse de l'auteur, faiblesse que nous ne sommes pas là pour évaluer. Que manifeste cette hésitation ? D'abord, l'urgence d'un problème qui se pose intensément aux auteurs chrétiens du début du V^e siècle : qu'est-ce, au fond, que la liberté humaine et que peut-elle ? Ensuite, les enjeux de ce problème : sauver l'omnipotence divine, sauver la liberté humaine, concilier les deux. Enfin, le caractère inextricable de ce problème : comment maintenir l'omnipotence divine tout en soulignant l'efficacité de la liberté humaine ? Assimiler, dans le cadre d'un monisme irréductible, la dimension ontologique et la dimension axiologique conduit à fortement hypothéquer les capacités de l'homme dès lors que l'on affirme que le bien est tout entier une production divine³⁹⁶. C'est ce qui explique la tension entre le

³⁹⁵Constat qui nous oblige à nous éloigner de la thèse soutenue par É. Rebillard dans « *Quasi funambuli* : Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection » (art. cit.). Cherchant en effet à « sauver » Cassien de l'accusation de pélagianisme, l'auteur évite de souligner l'ambivalence de sa position concernant la question de la capacité de l'homme à accéder par ses propres forces à la perfection et il assimile cette position à celle défendue par Augustin durant la controverse pélagienne : « Il est à peine nécessaire de rappeler que l'articulation entre l'impossibilité d'être sans péché, la nécessité de faire pénitence jusqu'à l'heure de la mort et le besoin de la grâce quotidienne du Christ est fondamentale dans la spiritualité d'Augustin. La convergence de Cassien et d'Augustin est, sur ce point, parfaite, jusque dans l'affirmation du péché d'Adam et de ses conséquences » (p. 207). En surdéterminant les textes où Cassien souligne que le sujet a besoin de l'aide de Dieu pour être parfait, l'auteur gomme malheureusement les tensions internes à l'œuvre de Cassien et s'empêche de saisir de façon nuancée les modalités de sa problématisation de la nature de l'homme.

³⁹⁶Comme l'affirme P. Ricoeur : « La même théologie qui innocente Dieu accuse l'homme »

perfectionnisme – qui souligne la capacité de l'homme à se rendre parfait par ses propres forces – et le défaillement – qui conçoit cette thèse comme une remise en cause de l'œuvre rédemptrice du Christ et qui lui oppose le constat d'une infirmité irréductible de l'homme. Si, comme nous l'avons vu, le premier accorde à l'homme la capacité de sortir vainqueur du combat spirituel, la seconde, esquissée par Cassien et précisée par Augustin, nie cette capacité.

3.3. Un combat perdu d'avance ? Le sujet infirme et la grâce de Dieu

La conception augustinienne de l'ennemi contre lequel se bat le sujet engagé dans le combat spirituel est telle, dans le livre VIII des *Confessions*, que le sujet semble pouvoir sortir vainqueur de ce combat. Si en effet l'ennemi est tout entier localisé dans les mauvaises habitudes, rien ne s'oppose alors à ce que le sujet détruise lui-même complètement cet ennemi. Il suffit pour cela qu'il le veuille vraiment. Si l'on comprend cela dans une perspective psychologique, si le problème est de ne pas laisser errer sa volonté, alors les *Confessions* prennent place dans le perfectionnisme chrétien. Mais, comme le laisse suggérer certains passages de ce livre, si la faiblesse de la volonté est structurelle, alors il apparaît impossible à l'homme d'accéder par ses propres forces à la perfection. Il ne peut, de lui-même, gagner le combat spirituel. Il a besoin, pour ce faire, de la grâce divine. Dans les *Confessions*, ce débat reste ouvert. Dans la *Cité de Dieu* au contraire, Augustin tranche ce débat en montrant que, malgré tous ses efforts et malgré la sincérité de sa foi, le sujet ne peut pas gagner le combat spirituel en comptant seulement sur lui-même.

Au chapitre IX du livre XIV de la *Cité de Dieu*, Augustin refuse à l'homme la capacité d'accéder par ses propres forces à l'autonomie à partir d'une analyse de la notion d' « ἀπάθεια »³⁹⁷. Cette notion sert, notamment dans le Stoïcisme, à penser la

(*Philosophie de la volonté*, tome II : « Finitude et culpabilité », Paris, Aubier, 1960, vol. 2, p. 225).
397 Sur la compréhension chrétienne de ce concept philosophique, voir G. Bardy, « Apatheia », *DS*, I ; Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, leçon du 22 février 1978 ; *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, leçon du 19 mars 1980 ; M. Senellart, « La pratique de la direction de conscience », dans F. Gros et C. Lévy (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Éditions Kimé, 2003 ; M. Spanneut, « L'impact de l'apatheia stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu'à saint Augustin », *Antigüedad y cristianismo*, vol. 7, 1990 ; « Apatheia ancienne, apatheia chrétienne. Ière partie : L'apatheia ancienne », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36/7, Berlin-New York,

perfection du sujet. Elle désigne l'état de celui qui n'est pas le jouet des passions, qui est complètement libre³⁹⁸. Si, pour Augustin, ce terme peut en effet être conçu comme un synonyme de liberté et de perfection, il est impossible cependant de prétendre y accéder en cette vie. Autrement dit, la nature de l'homme est telle que le statut de sage lui est structurellement inaccessible :

« Ce que les Grecs appellent *ἀπάθεια* (en latin *insensibilitas*, si on pouvait le dire), à condition de le considérer dans l'âme et non dans le corps, comme une vie libre de tout sentiment opposé à la raison et troublant l'esprit, c'est une chose bonne assurément et très souhaitable, mais qui n'est pas de cette vie. Car c'est la voix non pas d'hommes quelconques mais des plus éminents en piété, en justice et en sainteté qui dit : « Si nous prétendons que nous sommes sans péché, nous nous séduisons nous-même et la vérité n'est pas en nous »³⁹⁹. Une telle *ἀπάθεια* n'existera donc qu'au moment où l'homme sera affranchi de tout péché. »⁴⁰⁰

Définie, comme dans le Stoïcisme, à partir de l'opposition entre la raison et la passion, l'*ἀπάθεια* a le sens d'une pleine maîtrise de soi du sujet. Ayant acquis cette vertu, il ne fait rien qu'il ne veuille vraiment. Aussi cette vertu s'oppose-t-elle de front à l'idée augustinienne selon laquelle la volonté de l'homme est, par nature, impuissante⁴⁰¹. Elle trouve face à elle, à l'intérieur même de l'homme, une force de résistance dont elle ne peut se rendre maîtresse. Comme le souligne M. Spanneut, si Augustin garde « une secrète admiration pour l'*apatheia* »⁴⁰², il souligne son caractère inaccessible et

Walter de Gruyter, 1994.

398Cicéron, *Tusculanes*, trad. É. Bréhier, dans *Les Stoïciens I*, Paris, Gallimard, 1962, IV, 57 : « Si la passion ou le désir sont en vous, comment pourriez-vous ne pas être passionnés ou avides, ne pas être inquiets si l'inquiétude est en vous, être irrités si vous êtes émus de colère, ou ne pas avoir peur, si la crainte vous possède ? Croyons-nous donc que le sage est passionné, irrité, inquiet ou peureux ? [...] Crois-tu donc que le trouble peut s'abattre sur la sagesse comme sur une mer agitée par le vent ? Qu'est-ce qui pourrait troubler une telle noblesse, une telle fermeté ? Quelque coup imprévu et subi ? Comment cela pourrait-il arriver à un homme qui a pensé d'avance à tout ce qui peut survenir ? On prétend qu'il faut retrancher des passions ce qu'elles ont d'excessif, en leur laissant ce qu'elles ont de naturel ; mais que peuvent-elles avoir de naturel qui ne soit en même temps excessif ? Tout en elles a pour racines des erreurs qu'il faut arracher et extirper à fond et non point tailler ou émonder ». À aucun moment Cicéron ne pose la question de savoir si le sujet peut parvenir à l'état de sagesse. Son anthropologie est résolument perfectionniste. Rien n'entache la nature de l'homme. Et, s'il éprouve des difficultés à accéder à la perfection, celles-ci sont réductibles à une dimension factuelle.

399I Jn, 1, 8.

400Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, IX, 4.

401F.-J. Thonnard, « La notion de nature chez Augustin », art. cit., p. 263.

402M. Spanneut, « L'impact de l'*apatheia* stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu'à saint Augustin », art.

monstrueux⁴⁰³. Si l'*ἀπάθεια* est monstrueuse, c'est dans la mesure où elle ne correspond pas à ce que la nature de l'homme peut lui permettre de réaliser en ce monde et par ses propres forces. Elle est donc monstrueuse au sens aristotélicien du terme⁴⁰⁴. En effet, Augustin affirme que cette vertu ne peut être associée qu'à une nature humaine transfigurée, celle qui sera la nature des hommes à la résurrection. Cette vertu est donc « monstrueuse » au sens propre : elle constitue la réalisation d'une déformation de la nature de l'homme. Ne pouvant accéder à l'autonomie par ses propres forces, l'homme est ainsi engagé dans un combat qu'il lui est impossible de remporter. En refusant à l'homme la capacité de posséder l'*apatheia*, en soulignant son infirmité irréductible, Augustin est amené à penser son existence entière sur le modèle d'un combat auquel seul Dieu peut mettre un terme :

« La concupiscence de la chair a une certaine activité, même quand on ne lui livre pas soit l'assentiment du cœur pour qu'elle règne, soit les membres comme instruments pour accomplir ce qu'elle commande ; et quelle activité sinon les désirs mauvais et honteux eux-mêmes ? Car s'ils étaient bons et permis, l'Apôtre n'interdirait pas de leur obéir en disant : “*Que le péché ne règne pas dans votre corps mortel pour vous faire obéir à ses désirs*”⁴⁰⁵ ; car il n'a pas dit : pour vous faire avoir ses désirs, mais : “pour vous faire obéir à ses désirs” ; ce qu'il veut, puisque ces désirs sont chez les uns plus intenses, chez les autres moins, selon les progrès de chacun dans le renouveau de l'homme intérieur, c'est que nous poursuivions le combat pour la justice et la chasteté, en veillant à ne pas leur obéir. Pourtant, c'est à la suppression de ces désirs eux-mêmes que doit tendre notre volonté, même si nous ne pouvons atteindre ce but dans le corps de cette mort. »⁴⁰⁶

Si Augustin pense la *libido* comme un produit de la volonté du sujet dans les *Confessions*, il en fait ici une donnée structurelle de la nature de l'homme. Or, si l'homme peut défaire ce que volontairement il a fait, il n'a aucun pouvoir en ce qui

cit., p. 47-48.

403 *Ibid.*, p. 47.

404 Aristote, *De la génération des animaux*, trad. P. Louis, Les Belles Lettres, 1961, IV, 2, 767b5. Le monstre est défini comme un produit de la nature qui s'est « écarté du genre ». Si donc l'*apatheia* est « monstrueuse », c'est dans l'exacte mesure où elle ne peut être produite par un homme dont la nature se caractérise justement par l'incapacité irréductible de se maîtriser lui-même.

405 *Rm*, 6, 12.

406 Augustin, *Du Mariage et de la concupiscence*, dans *Premières polémiques contre Julien*, trad. F.-J. Thonnard, E. Bleuzen et A. C. de Veer, Paris, Desclée de Brouwer, BA 23, 1974, I, XXVII, 30.

concerne la structure de sa nature. Celle-ci est tout entière œuvre de Dieu. De sorte que seul lui peut la transformer. Si le sujet ne peut atteindre la perfection, ce n'est donc pas parce qu'individuellement il ne veut pas correctement, mais c'est parce que, par nature, il lui est impossible de parfaitement se maîtriser lui-même. Si, pour Augustin, le sujet ne peut remporter le combat spirituel, c'est dans la mesure où il pense la déficience qui l'accable non comme un fait psychologique individuel, mais comme une caractéristique essentielle de sa nature. Avec cette anthropologie originale, c'est le mode d'accès à la perfection qui change. Dans la tradition perfectionniste, chez Plotin ou chez Antoine par exemple, le sujet accède à la perfection quand il réalise sa nature. Si l'un et l'autre soulignent ainsi, selon des modalités qui leur sont propres, mais à partir d'une structure formelle similaire, l'exigence de renoncement, de rupture avec le monde, c'est dans l'exacte mesure où le séjour dans le monde a pour effet de souiller la pureté de la nature. Se rend ainsi parfait le sujet qui retrouve cette pureté. Chez Augustin au contraire, puisque la nature elle-même est structurellement lestée d'une déficience, il n'y a aucun sens à penser la perfection sur le mode de la réalisation de la nature. Au contraire, la perfection implique de se défaire de cette nature déficiente pour en acquérir une nouvelle. Aussi, si le sujet a un pouvoir dans la dimension du fait – comme Augustin le souligne dans les *Confessions* – il n'a aucun pouvoir dans la dimension de l'être – comme il ne cesse de l'affirmer durant la controverse pélagienne. La naturalisation de l'ennemi auquel s'oppose le sujet dans le combat spirituel a donc des conséquences capitales puisqu'elle hypothèque fortement les capacités humaines et qu'elle implique de repenser le type de rapport à soi qui doit caractériser le sujet. Comme nous allons le voir en effet si, dans le perfectionnisme, le rapport à soi du sujet est pensé sur le mode de la confiance, dans le défailantisme, l'inquiétude se substitue à celle-ci.

4. Bilan

À partir de l'étude des modalités de structuration du combat spirituel dans la littérature chrétienne antique, nous avons donc pu différencier deux anthropologies. Dans le perfectionnisme, l'ennemi contre lequel se bat le sujet dans le combat spirituel est pensé soit comme un démon qui lui est extérieur soit comme de mauvaises habitudes qu'il a contractées durant son séjour dans le monde. Ces deux façons de concevoir l'ennemi de l'ascète conduisent à penser que celui-ci peut sortir vainqueur du combat spirituel : en usant de ses propres forces, il peut accéder à l'autonomie. Cela ne signifie pas, que dans les textes que nous avons rangés dans la catégorie « perfectionnisme », il ne soit fait mention de la faiblesse humaine ou de l'aide que le sujet peut recevoir, durant son itinéraire spirituel, de la grâce de Dieu. Concernant tout d'abord la question de la faiblesse humaine, la tradition perfectionniste en fait certes mention, mais elle tend à la réduire à une donnée factuelle. Cette faiblesse caractérise d'abord le sujet qui débute le combat et qui, par conséquent, ne connaît pas encore ni les ruses des démons ni les moyens de les contrer. C'est par exemple le cas du jeune Antoine qui, bien que résolu dès le départ à faire la volonté de Dieu, a besoin de prendre modèle sur des anciens ayant fait leurs preuves dans la lutte contre les démons. La faiblesse caractérise ensuite le sujet qui, par le passé, a contracté de mauvaises habitudes qui, encore après sa conversion, opposent leur force d'inertie à sa volonté. C'est par exemple le cas de Moïse l'Éthiopien qui, allant vers Dieu, est retenu par des dispositions acquises dans le monde qui l'en éloignent contre sa propre volonté. Dans les deux cas, la faiblesse est une simple donnée de fait : elle n'empêche pas le sujet qui le souhaite vraiment de se rendre complètement disponible à Dieu, même si elle entrave pour un temps sa progression. En outre, si l'on trouve dans cette littérature des appels à l'aide lancés vers Dieu, jamais cependant ces appels ne se fondent sur la reconnaissance d'une faiblesse irréductible du sujet. Puisque la faiblesse est toujours pensée comme un fait, le recours à Dieu est simplement circonstanciel. L'intervention divine n'est pas, comme elle peut l'être chez l'Augustin de la controverse pélagienne, la condition *sine qua non* de l'accès à la

perfection. Chez Augustin en effet, à la différence de ce qu'on peut retrouver dans la tradition perfectionniste chrétienne, la faiblesse de l'homme est naturalisée. Cette idée n'est pas présente d'un bout à l'autre de son œuvre. Nous avons ainsi pu voir que, dans les *Confessions*, il laissait ouverte la question de la nature de la faiblesse humaine en la pensant tour à tour comme une donnée factuelle et comme un donnée structurelle. De même avons pu nous lire cette hésitation chez Cassien qui, d'un côté, pouvait montrer aux ascètes la voie de la perfection, mais qui, de l'autre, pouvait souligner qu'il leur était impossible d'y accéder par leurs propres forces. Si cette question n'est pas tranchée par Cassien, elle l'est, progressivement, par Augustin. Durant la controverse pélagienne, il affirme ainsi sans ambiguïté qu'étant donnée l'infirmité irréductible qui le caractérise, l'homme ne peut accéder, en comptant sur ses seules forces, à la perfection. À la compréhension de la *libido* comme produit de la volonté se substitue une compréhension de la *libido* comme composante essentielle de la nature humaine. Si le sujet peut se défaire de la première forme, il ne peut se défaire de la seconde. De sorte que l'accès à la perfection n'est envisageable qu'en recourant à la grâce divine. Par conséquent, c'est moins l'effort que le sujet doit faire vers la perfection qui est alors souligné par Augustin que sa dépendance et l'exigence de soumission qui en découle. Si la première position – la *libido* est un produit de la volonté – s'accorde parfaitement avec le perfectionniste antique, notamment plotinien, la seconde – la *libido* est une donnée irréductible de la nature humaine – s'en écarte résolument en élaborant clairement les lignes essentielles du défaillantisme.

Une fois mis en évidence ces deux modèles anthropologiques qui informent les discours ascétiques chrétiens antiques, il nous faut maintenant nous concentrer sur la façon dont ils sont associés à des institutions devant rendre possible l'itinéraire spirituel du sujet. Tournons-nous alors vers ce phénomène historique amené à connaître, dans l'histoire particulière du christianisme et dans l'histoire plus générale des institutions occidentales, une importante postérité : le monachisme.

DEUXIÈME PARTIE : LE MOINE CHRÉTIEN EST-IL UN SAGE ?

Le monachisme chrétien naît au début du III^e siècle en Égypte. Ce phénomène a été amené à connaître, dans le christianisme⁴⁰⁷ et au-delà⁴⁰⁸, une intense fécondité. Précisons d'emblée ce que ne sera pas notre travail. Nous ne chercherons pas à reconstruire de façon exhaustive l'histoire de ce phénomène. D'autres l'ont déjà fait, et ce n'est pas, dans le fond, notre propos qui n'est ni celui d'un historien ni celui d'un sociologue, mais d'un philosophe. En d'autres termes, nous ne nous focaliserons pas sur l'histoire de la mise en place des institutions monastiques, mais sur les enjeux théoriques des discours relatifs à ces institutions. Il semble nécessaire en effet de clarifier ces enjeux tant le monachisme chrétien antique apparaît comme un laboratoire d'élaboration des pratiques qui vont essaimer par la suite dans l'ensemble de la chrétienté et, comme nous le disions, au-delà d'elle. La question principale que nous poserons au phénomène monastique est de savoir sur quelle conception de la subjectivité se fondent les pratiques et les discours qui le constituent.

Nous analyserons tout d'abord les points communs et les différences entre les deux modes de vie ascétique que sont l'érémisme et le cénobitisme, le premier désignant le mode de vie de l'ascète réfugié, seul, dans le désert, le second le mode de vie du moine vivant en communauté. La finalité de ces deux modes de vie est similaire : ils doivent permettre au sujet d'être pleinement disponible pour Dieu. Aussi, puisque les tracasseries mondaines l'éloignent de Dieu, la solitude du désert semble lui offrir un moyen de se rapprocher de lui. Nous verrons que cette solution, qui parut au départ la meilleure,

407La littérature portant sur le phénomène monastique chrétien antique est abondante. Pour une perspective générale, on se reportera à P. Brown, « Des cieux au désert : Antoine et Pachôme », art. cit. ; H. Chadwick, « The Ascetic Ideal in the History of the Church », *Studies in Church History*, 22, 1985 ; D. J. Chitty, *Et le désert devint une Cité...*, op. cit. ; M. Dunn, « Asceticism and Monasticism, II : Western », dans A. Casiday et F. W. Norris, *Cambridge History of Christianity*, vol. 2 : « Constantine to c. 600 », Cambridge, Cambridge University Press, 2007 ; H.-I. Marrou, *L'Église de l'Antiquité tardive (303-604)*, op. cit., chapitre 6 : « Les origines et les premiers développements du monachisme » ; R. Markus, *Au risque du christianisme*, op. cit. ; S. Robinson, « Asceticism and Monasticism, I : Eastern », dans A. Casiday et F. W. Norris, *Cambridge History of Christianity*, vol. 2 : « Constantine to c. 600 », op. cit. ; A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique*, tomes I à VIII, Paris, Éditions du Cerf, 1991-2003. Nous donnerons les références des articles ou des chapitres d'ouvrage portant sur des points précis de ce phénomène au fur et à mesure de nos analyses.

408La mise en évidence de similitudes au moins formelles entre les institutions monastiques chrétiennes antiques et certaines institutions politiques, juridiques ou sociales du monde contemporain est un enjeu essentiel du travail de généalogiste de Foucault. Voir *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Louvain, Presses universitaires de Louvain – University of Chicago Press, 2012, Conférence inaugurale.

fut peu à peu critiquée quand changea la compréhension chrétienne de la nature humaine. Tant que le sujet pouvait en droit accéder par ses propres forces à la perfection, l'érémisme constituait le mode de vie le plus adéquat pour s'unir à Dieu. Mais, dès lors que ce perfectionnisme était remis en cause, le mode de vie du solitaire présentait des dangers auxquels seul le cénobitisme pouvait remédier. La promotion progressive du mode de vie communautaire entre le IIIe et le Ve siècle se fonde donc sur la promotion du défaillantisme. Autrement dit, nous montrerons en quoi l'élaboration de la conception défaillantiste de la nature humaine a conduit à la mise en place d'institutions spécifiques devant permettre de compenser la faiblesse irréductible de l'homme. Si le perfectionnisme implique une forme de critique des institutions conçues comme des entraves à la libération du sujet, le défaillantisme au contraire justifie la soumission du sujet à des institutions coercitives. L'analyse de la littérature monastique chrétienne antique permet donc de rendre compte de l'association entre l'espérance d'une libération et l'exigence d'une soumission.

1. Érémitisme et cénobitisme : ressemblances et différences

Deux types d'institution différents caractérisent le monachisme chrétien antique : l'érémitisme (ou anachorétisme) et le cénobitisme. Le premier désigne le mode de vie du solitaire, le second celui du moine⁴⁰⁹. Si l'un et l'autre se proposent une fin commune, la disponibilité du sujet à Dieu, ils présentent des différences structurelles essentielles dont l'exposé doit nous permettre de saisir l'ensemble des enjeux relatifs à la subjectivation monastique. Nous nous attacherons donc ici, en décrivant leurs modalités principales de fonctionnement, à en saisir les points communs et les différences.

1.1. La disponibilité de l'homme à Dieu : finalité du monachisme chrétien

Érémitisme et cénobitisme présentent tout d'abord une finalité commune : être pleinement disponible à Dieu, faire de Dieu le seul objet légitime d'application de la volonté du sujet. Dans l'idéal, cet objet devrait être le seul et unique point d'application de la volonté⁴¹⁰. Mais le séjour du sujet dans le monde le conduit, en le liant à un ensemble de soucis, à s'éloigner de Dieu. L'ensemble du phénomène monastique chrétien antique, la promotion de l'érémitisme et la méfiance à l'égard du monde s'ancrent dans ce problème de la disponibilité du sujet à Dieu. La fuite hors du monde n'a de sens que parce que celui-ci représente un danger pour le sujet. Comme chez

409L'utilisation du terme « moine » [*monachos*] est flottante dans la littérature ascétique chrétienne. Au sens propre, il désigne le solitaire, mais, dans l'usage, il désigne progressivement le membre d'une communauté : « Par un de ces paradoxes dont est fertile l'histoire des hommes et celle des mots, c'est ce même terme de *monachos*, solitaire, qui s'est imposé pour désigner constamment au cours des siècles un être dont l'existence se trouve, par vocation, liée à celle des autres dans une communauté : le cénobite » (F. Morard, « *Monachos*, moine : histoire du terme grec jusqu'au IV^e siècle », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 20, 1973, p. 334-335). Quand la distinction s'impose, nous suivons l'usage en désignant le cénobite par le terme « moine » et l'anachorète par le terme « solitaire » ; quand il est question d'un point commun entre le solitaire et le moine, nous utilisons le terme « moine ».

410Cela constitue une idée récurrente dans le christianisme antique. C'est à partir de cette exigence fondamentale de disponibilité à Dieu que sont appréciés les différents modes de vie qui sont proposés à l'homme. Voir, par exemple, Jérôme, *Correspondance (Lettres I-XXII)*, trad. J. Labourt, Paris, Les Belles Lettres, 1949, XXII, 22 : « L'Apôtre nous ordonne de prier sans cesse, mais celui qui accomplit le devoir conjugal ne peut pas prier pendant ce temps. Dès lors, ou nous prions toujours, et nous restons vierges, ou nous cessons de prier pour obéir aux lois du mariage ».

Plotin, l'accès à la perfection se paye d'un désengagement avec le monde. Les sollicitations multiples de celui-ci empêchent en effet le sujet de concentrer son attention sur Dieu. Le séjour dans le monde est donc dangereux parce que les soucis qui y accaparent le sujet lui laissent peu de temps pour le service de Dieu. À tel point que même le fidèle sincère ne peut pleinement être disponible pour Dieu tant qu'il est soumis aux sollicitations du monde. Entre Marthe qui sert activement les disciples du Christ en leur procurant de quoi satisfaire leurs besoins vitaux et Marie tout occupée à contempler Dieu il y a une différence fondamentale de dignité, Dieu accordant un privilège incontestable au genre de vie de Marie⁴¹¹. La première exigence du sujet chrétien est donc d'être disponible pour Dieu. Et, pour ce faire, il doit se détacher du monde :

« [Grâce à ce livre] tu auras un rappel grave, utile à l'âme, et un incessant remède contre l'oubli. Grâce à lui tu te débarrasseras d'une part de tout engourdissement né d'une concupiscence contraire à la raison, et d'autre part de toute indécision d'une âme partagée à propos de l'usage des choses utiles. Tu te déferas aussi bien de l'avarice qui s'attache aux objets usuels que de toute paresse et pusillanimité qui affectent le caractère. Et tu quitteras aussi l'aigreur, le manque de paix intérieure, la tristesse, la crainte déraisonnable, ainsi que l'agitation propre au monde, et, par un incessant désir, tu progresseras dans ta résolution de vivre pieusement. Tu deviendras un guide pour toi-même, pour tes égaux comme pour tes inférieurs et même pour les empereurs. C'est par de tels traits de vertu que tous les amis du Christ s'élancent pour être unis à Dieu. Dans le même temps, tu seras près chaque jour à accueillir la délivrance de ton âme, selon ce qui est écrit : *« Il est bon de s'en retourner et d'être avec le Christ »*⁴¹². »⁴¹³

411 *Lc*, 10, 38-42 : « Comme [Jésus] faisait route, il entra dans un village, et une femme, nommée Marthe, le reçut dans sa maison. Celle-ci avait une sœur appelée Marie, qui s'étant assise aux pieds du Seigneur, écoutait sa parole. Marthe, elle, était absorbée par les multiples soins du service. Intervenant, elle dit : « Seigneur, cela ne te fait rien que ma sœur me laisse servir toute seule ? Dis-lui donc de m'aider. » Mais le Seigneur lui répondit : « Marthe, Marthe, tu t'inquiètes et tu t'agites pour beaucoup de choses ; pourtant il en faut peu, une seule même. C'est Marie qui a choisi la meilleure part ; elle ne lui sera pas enlevée » ». De façon récurrente, cet épisode biblique est convoqué pour illustrer la primauté de l'érémisme sur le cénobitisme, laquelle se fonde sur la primauté traditionnelle de la vie contemplative sur la vie active.

412 *Ph*, 1, 23.

413 Pallade d'Hélénopolis, *Histoire lausiaque*, Prologue, 3-4.

En indiquant au sujet ce que la considération des vies des solitaires du désert peut lui apprendre, l'*Histoire lausiaque* se fonde d'abord sur l'opposition entre le monde et le désert⁴¹⁴, entre le lieu de la tentation et le lieu d'un face à face avec soi-même où le sujet peut enfin trouver Dieu. Ce texte met clairement en évidence d'une part les dangers qui guettent l'homme du monde et d'autre part la finalité du mode de vie anachorétique : l'homme doit concentrer sa volonté sur Dieu et donc, puisque les soucis mondains diffractent cette volonté, il doit se détacher du monde. Notons d'emblée que, dans ce texte, le but de l'anachorète n'est pas distingué du but de celui qui vit dans le monde. À proprement parler, il n'y a pas de distinction essentielle entre l'homme du monde et le solitaire sinon que le premier vit au milieu des dangers et que le second s'en est volontairement écarté. De sorte qu'à première vue on pourrait légitimement penser que le combat de l'homme du monde étant plus difficile, c'est à lui de donner des conseils aux solitaires. Celui en effet qui vit dans le monde est constamment soumis à des sollicitations qui peuvent entraver sa progression spirituelle. Hors du monde, le solitaire ne semble pas soumis à ces sollicitations. Par conséquent, son combat peut apparaître plus facile à mener. Deux choses empêchent néanmoins de faire une telle lecture de ce phénomène. Le fait tout d'abord qu'il est, particulièrement à cette époque, matériellement difficile de se désengager du monde. Le fait ensuite que, dans le désert, le solitaire n'est pas si seul que cela puisqu'il s'y confronte aux démons.

Comme le rappelle P. Brown dans « Des cieux au désert : Antoine et Pachôme », le fait de s'éloigner du monde constitue à cette époque une prouesse. En effet, bien que les conditions sociales, oppressantes pour les individus, les conduisent à vouloir se défaire des liens sociaux traditionnels, les dangers d'une existence menée hors de ces liens tendent à maintenir les hommes dans les villages⁴¹⁵. En d'autres termes, si la

414 Sur cette question, voir notamment P. Brown, « Des cieux au désert : Antoine et Pachôme », art. cit.
415 *Ibid.*, p. 165-166 : « Les villages d'où venaient les ascètes n'étaient pas habités par les dociles *fellahin* surimposés de l'imagination moderne, mais par de petits fermiers singulièrement âpres pour lesquels la violence était normale, tant en actes qu'en paroles : "Celui qui cohabite avec des frères", dit abba Matoès, "ne doit pas être carré, mais arrondi, pour pouvoir se tourner vers chacun". Il poursuivait : "Ce n'est pas par vertu que je vis seul, mais par faiblesse ; ce sont ceux qui vivent au milieu des hommes qui sont forts". Pourtant, il était hors de question de se dissocier. Car l'insécurité économique, les exigences de l'impôt et la discipline inéluctable de l'eau, la coopération indispensable au contrôle de la précieuse eau du Nil, forçaient des maisonnées dont la tendance naturelle était l'égotisme à un contact et à une collaboration de tous les instants, humiliants, lourds de friction, avec les autres ».

volonté semble aller vers l'éloignement hors du monde, c'est-à-dire hors des relations sociales aliénantes, la nécessité ramène les hommes vers la socialisation. Selon Brown, le prestige du solitaire tient donc à sa capacité de se désengager de liens qui, tout en étant difficiles à supporter, s'avèrent nécessaires à la survie des hommes. De sorte que tous ses actes, même ceux qui semblent les plus individuels, ont une dimension sociale irréductible⁴¹⁶. La valorisation de la solitude du moine tient alors à la rupture qu'il réalise avec des relations sociales qui sont certes vécues comme de véritables liens, mais qui sont cependant supportées car nécessaires à la satisfaction des besoins vitaux. Ce qui fait la difficulté du genre de vie du solitaire est donc qu'en court-circuitant les relations sociales traditionnelles il se rend plus difficile la tâche de pourvoir à ces besoins. Mais l'existence du solitaire est irréductible à un simple désengagement. Comme le souligne Athanase d'Alexandrie, le désert où se réfugie le solitaire n'est pas véritablement un lieu vide. Il est en effet peuplé d'êtres qui font un enfer de la vie du solitaire : les démons⁴¹⁷. Une croyance traditionnelle fait en effet des démons les habitants du désert. Ceux-ci ne désignent pas, bien entendu, les êtres maléfiques incarnés que l'art occidental a illustrés à foison. Dans la littérature ascétique antique ils représentent des tentations prenant appui sur des zones défaillantes du sujet⁴¹⁸. Soit qu'elles présentent ontologiquement ce caractère, soit que cette défaillance ait été acquise par le sujet. Autrement dit, soit que cette faiblesse soit inscrite dans la nature des hommes, soit qu'elle provienne de mauvaises habitudes contractées par tel ou tel individu. L'anachorète n'est donc pas, au

416 *Ibid.*, p. 170-171 : « L'anachôresis de l'ermitte du IV^e siècle s'insérait dans un monde exceptionnellement sensible à sa signification sociale. C'était un geste qui prenait sa source dans les tensions d'homme à homme ; et le message ascétique tirait sa force de ce qu'il avait résolu ces tensions. Pour cette raison, les Pères du désert accordèrent l'attention la plus méticuleuse à ces liens qui liaient les âmes des hommes à leurs corps. À côté d'une imagerie verticale par laquelle l'âme démontrait sa proximité avec une source céleste de pouvoir, par un triomphe brutal sur la zone terrestre du corps, nous découvrons qu'une puissante imagerie horizontale fut tout aussi prédominante. Même dans ses actes de mortification les plus personnels et les plus privés, comme lorsqu'il triomphait des besoins de sa propre sexualité, l'ascète était considéré comme jouant la scène d'un rituel dramatique, compris d'avance, de désengagement social ».

417 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 13 : « Retire-toi de notre domaine disent-ils [les démons] à saint Antoine, que fais-tu dans ce désert ? ». Sur cette question, voir A. Guillaumont, « La conception du désert chez les moines d'Égypte », art. cit. ; R. Markus, *Au risque du christianisme*, *op. cit.*, « Ville ou désert ? Deux modèles de communauté ? », p. 224 : « Le monachisme des débuts du christianisme s'était formé autour de la conviction que la perfection chrétienne pouvait être obtenue tout simplement en combattant le Diable dans le désert ». Pour un clair aperçu des enjeux relatifs à la démonologie monastique chrétienne antique, voir D. Brakke, *Daemons and the Making of the Monk : Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

418 P. Brown, « Des cieus au désert : Antoine et Pachôme », art. cit., p. 176-178.

sens propre, seul dans le désert. Il est face à des démons ou, plus précisément, face à lui-même⁴¹⁹. Chaque démon figure en effet un vice de la nature humaine⁴²⁰. La fuite hors du monde du solitaire est donc irréductible à un désengagement social. L'idée de « rupture » n'épuise pas le sens de l'expérience anachorétique chrétienne antique. En effet, en s'enfonçant dans le désert, le sujet se défait certes de liens sociaux difficiles à trancher, mais, en outre, il se confronte à des ennemis bien plus effrayants que les hommes qu'il quitte. Pour en revenir à l'extrait de l'*Histoire lausique* que nous citons plus haut, l'érémisme est un mode de vie plus dangereux que la vie dans le monde principalement à cause de ces deux facteurs : la difficulté extrême de se défaire des liens sociaux dans un contexte de rareté des ressources vitales et les dangers inhérents du face à face avec les démons. Puisque son mode de vie est plus difficile que le mode de vie de l'homme dans le monde, c'est donc du solitaire qu'il faut écouter les leçons.

La première de ces leçons a la forme d'une exigence fondamentale : le sujet doit être disponible pour Dieu. Il doit sans cesse être prêt à faire la volonté de Dieu. Il ne doit agir qu'avec la volonté de faire ce que Dieu veut. Dans le monde, il est sans cesse sollicité. Les projets qu'il poursuit et les difficultés auxquelles il fait face n'ont de signification que relativement à son individualité. Le rapport du sujet au monde est donc égocentrique. Or, cette tendance à l'égoïsme est en opposition avec l'ordre de la Création

419Que le sujet soit face aux démons comme face à lui-même ne remet pas en cause ce que nous affirmons dans la première partie, à savoir que, dans la *Vie d'Antoine* par exemple, le sujet combattait contre une entité qui lui était extérieure. En effet, même si le démon utilise des armes présentes dans le sujet ou même s'il est conçu lui-même comme la personification d'un vice, ce qui compte est que, formellement, les discours qui décrivent alors le combat spirituel envisagent celui-ci comme un face à face. Autrement dit, ce n'est pas la nature même du sujet qui est l'ennemie, mais un élément qui s'y est ajouté. La preuve la plus évidente en est que la perfection est pensée comme la réalisation de la nature humaine. Si celle-ci était structurellement défailante cette idée n'aurait aucun sens.

420D. Brakke, « The Making of Monastic Demonology : Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance », *Church History*, vol. 70, n°1, 2001, p. 47 : « La plus ancienne démonologie de celles que j'ai étudiées, celle d'Antoine, le pionnier de la retraite dans le désert, représente essentiellement une mythologie propre au IIIe siècle adaptée à une spiritualité de l'unité [...]. Pour Antoine, les démons, bien qu'ils soient incorporels, incarnent l'être déchu de la diversité, dans laquelle une multiplicité d'individualités fournit paradoxalement le contexte essentiel pour parvenir à une simplicité qui transcende les différences [...]. Pour Ammonas, les démons deviennent peu à peu essentiels au progrès de l'ascète à mesure que la ferveur initiale de ses disciples se fourvoie dangereusement. Les démons servent à légitimer l'obéissance au guide spirituel et à réduire la multiplicité des chemins spirituels à la seule pratique de la retraite dans le désert. Enfin, les démons de Paul de Tamma vivent dans le désert, mais le moine les affronte dans sa cellule. Pour Paul, les démons, tout en constituant de réels ennemis pour le moine, constituent principalement des constructions rhétoriques représentant les dangers de la nature humaine ». Nous traduisons.

dans lequel les événements n'ont de sens que relativement à la volonté de Dieu. Séjourner dans le monde, c'est donc sans cesse risquer de s'éloigner de Dieu. Aussi, fuir le monde, c'est se donner les moyens de se rapprocher de Dieu, même si cette fuite n'est pas en elle-même synonyme d'union à Dieu. Au plus profond du désert, le sujet doit encore, pour réaliser cette union, combattre. Il doit combattre à la fois contre les faiblesses propres de sa nature d'homme et contre l'inertie des habitudes mondaines qui ont structuré jusque-là sa subjectivité. Le sujet qui se nourrit des vies des solitaires du désert va, selon l'*Histoire lausiaque*, apprendre en quoi consiste une vie sainte. Pallade souligne que la fin de l'ascèse est la disponibilité à Dieu. L'une des raisons de la constitution du monachisme chrétien antique est d'offrir au sujet des institutions adéquates pour lui permettre de réaliser cette fin. Deux questions se posent alors. Dans quelle mesure la vie dans le monde empêche-t-elle cette disponibilité ? Et lequel, de l'éremitisme et du cénobitisme, offre au sujet les meilleures conditions pour être disponible à Dieu ?

1.2. Les tracas du monde et la distraction de l'âme

La nature du monde et la nature de l'homme expliquent la difficulté pour le sujet d'être à la fois disponible à Dieu et disponible au monde. L'existence mondaine présente le désavantage d'offrir au sujet de multiples occasions de divertissement, de distraction. En outre, l'âme a comme particularité une extrême mobilité. Elle ne se concentre que difficilement. Sa nature la porte à la distraction. Autrement dit, il lui est structurellement difficile de maintenir son attention sur un objet unique. Cassien écrit ainsi :

« Pour ce qui est de l'esprit humain il se définit comme en proie à une perpétuelle et extrême mobilité. C'est la vérité qu'exprime aussi, bien qu'en des termes différents, le livre de la *Sagesse* dite de Salomon : “*Cette demeure terrestre accable l'esprit dans la multiplicité des soins qui l'agitent*”⁴²¹. Sa nature est donc ainsi faite qu'il ne peut demeurer oisif. S'il n'a quelque sujet préparé d'avance sur lequel il puisse exercer sa mobile activité et dont il soit sans cesse occupé, sa naturelle légèreté l'emporte nécessairement à vagabonder, volant de çà de là sur tout ce qui se rencontre. Ce n'est qu'à la longue que l'exercice et l'usage [...] lui feront connaître d'expérience les sujets qu'il doit

421Sg, 9, 15 (LXX).

préparer à sa mémoire, pour y revenir toujours, sans se lasser, et acquérir la force de s'y fixer. Ainsi se rendra-t-il capable de repousser les suggestions de l'ennemi qui le tiraient de toutes parts, et de demeurer constant dans l'état et les dispositions qu'il désire. »⁴²²

Le genre de vie monastique, anachorétique ou cénobitique, constitue donc une réponse à une particularité naturelle du sujet humain qui peut, au contact des sollicitations mondaines et si elle n'est pas canalisée, l'entraîner loin de Dieu. Le sujet qui ne prend pas acte de la mobilité de son âme et qui ne structure pas celle-ci en lui mettant sous les yeux un objet unique de contemplation est plus agi qu'acteur. Dans ce cas, sa vie intérieure est chaotique puisqu'il est subordonné aux diverses sollicitations du monde qui, dans un cercle vicieux, constituent en lui des mauvaises habitudes qui contribuent à le rendre plus volage encore. Dans un monde offrant de multiples objets de distraction la mobilité de l'âme trouve fort à faire. Dans un tel cadre, l'âme, ayant une forte tendance à la distraction, ne peut se concentrer. De sorte qu'il lui est difficile de satisfaire à la fois les exigences mondaines et sa dette envers Dieu. Comme le rappelle Jérôme à Eustochium le problème principal de la condition conjugale est qu'elle cause de multiples tracasseries au sujet⁴²³. Occupé à ces tracasseries il ne peut être en même temps occupé à servir Dieu. D'un côté l'âme tend à la diffraction, de l'autre l'union avec Dieu requiert sa concentration en un point fixe. Autrement dit, il existe un rapport de proportionnalité, déjà relevé par Plotin⁴²⁴, entre l'attachement au monde et le détachement par rapport à Dieu. Plus le sujet est empêtré dans le monde, moins il est disponible pour Dieu. Ce que le solitaire ou le moine fuient en fuyant le monde, c'est donc d'abord les relations sociales qui constituent celui-ci et qui, comme toute forme de relation, peuvent être assimilées à des liens. Être disponible à Dieu impliquant de se délier du monde, érémitisme et cénobitisme constituent donc des moyens institutionnels de rendre possible cette union en favorisant l'effort de concentration de l'âme. Résumant le sens de la profession monastique, Cassien souligne clairement que l'opposition entre ceux qui servent Dieu et ceux qui sont éloignés de lui peut être assimilée à l'opposition entre ceux

422Cassien, *Conférences*, VII, 4, 2

423Jérôme, *Correspondance*, XXII, 2.

424Voir notamment *Traité 53* (II, 3), 9.

qui concentrent leur âme sur Dieu et ceux dont l'âme est éparpillée dans les sollicitations mondaines :

« Celui qui est attaché à la croix ne considère plus les choses présentes, ne pense plus à satisfaire ses passions, n'a plus aucun soin ni aucune inquiétude pour le lendemain ; il n'est plus excité par le désir de posséder quoi que ce soit ; il ne se laisse pas emporter à l'orgueil, aux rivalités ou aux disputes ; il n'a plus aucun ressentiment des injures qu'on lui fait ni de celles qu'il a subies ; bien qu'encore en vie, il s'estime mort déjà à tous les éléments de ce monde, l'attention de son cœur étant déjà tournée vers le lieu où il sait qu'il va bientôt passer. De même nous faut-il, la crainte du Seigneur nous tenant attachés à la croix, être morts à cela, c'est-à-dire non seulement aux vices charnels, mais même aux éléments du monde, ayant toujours les yeux de l'âme fixés sur le lieu où nous devons à tout moment espérer aller. »⁴²⁵

Le texte est construit sur le même type d'opposition qui permet de distinguer le désert du monde. La peinture du monde est loin d'être réjouissante. Il se caractérise essentiellement par la passion, l'inquiétude, le désir de posséder, les rivalités, les disputes et les injures. L'ensemble de ces traits fait fond sur l'orgueil du sujet. Autrement dit, le monde est le lieu de l'épanouissement de l'égoïsme. Or, le point de vue que celui-ci implique est en contradiction avec le point de vue divin. Pour l'homme du monde, les choses ont un sens en fonction de la façon dont elles se rapportent à sa singularité. Mais, dans l'ordre de la Création, elles n'ont de sens que dans leur rapport à Dieu. De la sorte, la vie dans le monde est-elle une vie loin de Dieu. Celui qui veut réellement servir Dieu ne doit appliquer son attention que sur Dieu. L'ascèse monastique a pour fonction de permettre à l'âme de se concentrer uniquement sur cet objet. Elle doit pour cela se battre non seulement contre les vices, mais aussi contre la tendance de l'âme à éparpiller son attention. Sortir du monde est un moyen d'y parvenir. Outre donc une finalité commune, érémitisme et cénobitisme présentent un but commun : permettre l'unification de l'âme diffractée dans le monde.

La fuite hors du monde, c'est-à-dire hors d'un milieu fait de sollicitations multiples, ne signifie pas forcément que le sujet fuyant soit hors de tout monde. Il est

⁴²⁵Cassien, *Institutions cénobitiques*, IV, 35.

simplement hors du monde traditionnel. Hors d'un monde caractérisé, comme le dit Cassien, par le désir égoïste de posséder, la fierté qui cause rivalités et disputes, etc. Une fois la rupture avec ce monde accomplie, deux solutions s'offrent au novice : la solitude ou la vie en communauté. Comme nous allons le voir, l'exigence de solitude manifeste, à l'égard de la notion de « monde », un rapport complexe. De fait, il semble que le sujet ne puisse intégralement se défaire des relations sociales. Mais, de droit, l'idéal de l'érémitisme est bien le désengagement de toute forme de socialisation. Au contraire, le cénobitisme substituée, à la socialisation typique du monde traditionnel, une autre forme de socialisation qui doit permettre au sujet de faire la volonté de Dieu. Si le perfectionnisme fait de la solitude le genre de vie idéal pour qui veut s'unir à Dieu, le défaiantisme souligne au contraire que seule la vie communautaire peut permettre au sujet de compenser son infirmité irréductible. Hors de ce monde, le sujet doit donc bâtir un autre monde. La finitude de sa nature détermine sa condition comme nécessairement sociale. En se réfugiant dans un monastère, le moine recrée un monde qui doit lui permettre de se rendre disponible pour le service divin. Dans *Au risque du christianisme*, R. Markus souligne l'importance de la définition du moine donnée par K. Héussi. Selon lui, un moine se différencie des hommes qui vivent dans le monde par la création d'un « monde à part » [*Sonderwelt*]⁴²⁶, le monastère par exemple. Ce « monde à part » ne se réfère pas seulement à un monde matériel, le désert par opposition à la cité. Cette première forme de coupure entre le monde commun et le monde du moine est réelle, mais elle n'épuise pas le sens de l'expression de K. Héussi. Le monde monastique est, lui aussi, constitué d'un ensemble de relations sociales, différentes en nature des relations mondaines traditionnelles. La nécessité pour l'ascète de recréer des relations sociales est particulièrement remarquable dans l'effort constant de régulation de ces relations que l'on peut trouver dans les *Règles* monastiques chrétiennes antiques qui, de ce point de vue, donnent l'apparence de véritables constitutions politiques⁴²⁷. Cela permet de penser le monachisme chrétien antique sur le modèle de l'utopie. Si on entend

426K. Héussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1936, p. 53. Cette expression est analysée par R. Markus dans *Au risque du christianisme* (*op. cit.*, p. 111-112).

427Les ouvrages qui suivent constituent des exemples variés d'interprétation de l'influence du processus de régulation monastique sur les institutions occidentales : G. Agamben, *De la très haute pauvreté. Règles et formes de vie* (*Homo sacer IV, 1*), trad. J. Gayraud, Paris, Payot, 2011 ; B. Ardura, P. Poupard (dir.), *Abbayes et monastères aux racines de l'Europe*, Paris, Éditions du Cerf, 2004 ; L. Moulin, *Le Monde vivant des religieux. Dominicains, Jésuites, Bénédictins...*, Paris, Calman-Lévy, 1964.

par utopie en effet « tout système idéologique total visant, implicitement ou explicitement, par l'appel à l'imaginaire seul (utopie écrite) ou par passage à la pratique (utopie pratiquée), à transformer radicalement les systèmes sociaux globaux existants »⁴²⁸ alors le monachisme chrétien peut, de ce point de vue, être considéré comme une utopie. Sa mise en place est d'emblée critique des modalités de constitution du monde traditionnel. Autrement dit, tout autant que l'ouverture d'un monde nouveau, le monachisme est synonyme de destruction d'un monde ancien jugé inadéquat pour que l'homme y réalise sa nature. On est donc en présence, face à ce phénomène, d'une réalité extrêmement complexe tant les facteurs qui l'expliquent s'avèrent être multiples.

Pour en saisir le sens, il faut d'abord disposer d'une compréhension de la finalité de l'existence humaine (a). Pour déterminer les modalités par lesquelles l'homme peut accéder à cette fin, il faut en outre disposer d'une conception plus ou moins claire de la nature humaine, plus précisément des possibilités offertes à l'homme par sa nature (b). Il faut de plus disposer d'une compréhension relativement différenciée du monde traditionnel et de ses caractéristiques (c) qui, associées à la nature de l'homme, empêchent celui-ci de parvenir à la finalité de son existence. Enfin, et c'est la face la plus visible du phénomène monastique, il faut construire un ensemble d'institutions (d) qui, prenant acte des facteurs relatifs à la finalité de l'existence humaine et à la nature de l'homme, s'avèrent capables de rendre possible ce que la constitution du monde traditionnel empêche. Les paramètres (a) et (c) varient assez peu dans la littérature monastique chrétienne antique. Le sujet a toujours pour but d'être disponible à Dieu et les relations mondaines traditionnelles l'empêchent d'une façon ou d'une autre de réaliser cette fin. Le paramètre (d) offre l'évolution la plus visible. On perçoit ainsi, dans les premiers temps du christianisme, une inventivité foisonnante du point de vue de la mise en place d'institutions devant permettre au sujet de s'unir à Dieu. Même si le christianisme n'invente pas toutes ces institutions il présente des innovations notables dans leur couplage. La prise en compte du paramètre (b) est plus problématique. Si on souligne en effet généralement l'évolution du paramètre (d)⁴²⁹, on ne perçoit pas toujours

428 Voir J. Séguy, « Les sociétés imaginées : monachisme et utopie », *Annales. ÉSC*, 1971/2, p. 331.

429 Voir par exemple P. Brown, *Le Renoncement à la chair*, *op. cit.*, chapitre XI : « Les Pères du désert : d'Antoine à Jean Climaque » ; H.-I. Marrou, *L'Église de l'Antiquité tardive (303-604)*, *op. cit.*, p. 60-66.

clairement qu'elle dépend de l'évolution de la conception que l'on peut se faire de la nature humaine. Autrement dit, le discours sur les institutions (d) n'a de sens que rapporté à une anthropologie qui le fonde (b). Aussi, pour saisir les enjeux de l'évolution de l'institutionnalisation des pratiques spirituelles dans le christianisme antique il faut se poser la question de la configuration de cette anthropologie. Nous nous concentrerons donc dorénavant sur les modalités d'organisation institutionnelle de l'érémisme et du cénobitisme afin, par induction, de reconstruire les compréhensions de la nature humaine qu'elles impliquent.

1.3. Une voie royale semée d'embûches : l'érémisme comme condition de possibilité de la concentration de l'âme

Dans le perfectionnisme chrétien, c'est l'érémisme qui constitue le genre de vie le plus adéquat pour se rendre disponible à Dieu. Au III^e siècle, certains chrétiens, parmi lesquels Antoine, figure exemplaire de ce genre de vie, se réfugient, pour des raisons à la fois matérielles et spirituelles, dans des zones désertiques de Basse-Égypte. Cette fuite s'explique, d'une part, par la volonté des solitaires de rompre avec les relations sociales qui perturbent leur vie spirituelle et, d'autre part, par la volonté de certains ascètes d'aller se mesurer aux démons qui peuplent le désert. La socialisation mondaine traditionnelle ne peut permettre l'épanouissement spirituel du sujet. De la sorte, cet épanouissement implique de fuir le monde. Cette fuite n'est que la première étape du combat spirituel puisque, dans le désert, le sujet doit encore affronter les démons. L'érémisme a donc d'abord le sens d'une rupture radicale. Sa signification se fonde sur la distinction explicite entre le monde et le désert, entre le lieu d'une chute certaine et le lieu d'une potentielle perfection. Ce n'est pas que celui qui vit dans le désert soit, de ce fait-même, parfait, mais c'est que la perfection implique un détachement des relations sociales traditionnelles, c'est-à-dire du monde. L'influence néfaste de celui-ci est soulignée de façon récurrente. Par exemple, quand l'ascète, dans le désert, chute, c'est qu'il est « retenu par le monde »⁴³⁰. Le monde est donc comparable à un enchevêtrement de chaînes qui entravent le sujet. Se défaire du monde pour aller dans le désert ce n'est pas encore être parfait, mais c'est commencer à se défaire de ces

⁴³⁰Voir les exemples déjà cités dans la première partie : *Vie d'Antoine*, 6 et *Histoire lausiaque*, 19.

chaînes. D'où l'importance des épisodes de conversion dans la littérature ascétique et l'intensité dramatique qui leur est donnée. À l'opposé, le désert fait figure de point de départ pour la constitution de l'« homme nouveau », thème sur lequel nous aurons à revenir plus loin.

Marqué par la figure tutélaire d'Antoine, l'érémisme chrétien se fonde sur l'appel qui déclenche la conversion du sujet à la vie solitaire. Antoine ne vient pas de lui-même au genre de vie qu'il va peu à peu épouser. En proie, après la mort de ses parents, à de multiples réflexions relatives à la poursuite de sa vie, il est indécis. Entrant alors dans l'église comme à son habitude, ces paroles mettent un terme à son indécision : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu possèdes et donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi et tu auras un trésor dans les cieux »⁴³¹. Comme pour Augustin plus tard⁴³², la conversion est marquée par un appel lancé par Dieu lui-même, façon rhétorique de manifester la soumission du sujet au Créateur. L'anachorète est donc, dans le même temps, un sujet qui quitte un monde et qui cherche à s'attacher à Dieu. La fuite hors du monde et l'attachement à Dieu ne sont pas liés de façon hasardeuse. La première rend possible le second sans toutefois constituer la condition suffisante de sa réalisation. Il faut quitter le monde pour pouvoir être disponible à Dieu et pour s'unir à lui. Il n'est pas anecdotique ainsi que le deuxième lieu de refuge d'Antoine, après la frontière du village, soit un tombeau⁴³³, symbole de la mort au monde qu'il a quitté matériellement déjà et qu'il quitte spirituellement petit à petit.

Dès l'origine du phénomène monastique l'érémisme est envisagé avec admiration. Il est, de façon évidente, le mode de vie adéquat pour qui veut faire la volonté de Dieu. Le solitaire est en effet celui pour qui seul le service qui est dû à Dieu compte. Pour lui, tout séjour dans le monde est une forme de compromission. Au Ve siècle encore on souligne la dignité supérieure de ce genre de vie. Cassien écrit ainsi :

431 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 2, 1. La citation biblique provient de *Mt*, 19, 21.

432 Augustin, *Confessions*, VIII, XII, 29.

433 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 13.

« La frêle barque de mes ressources se trouve jetée dans les dangers d'une navigation en plus haute mer, autant que la solitude l'emporte, par la grandeur et la sublimité de l'ascèse, sur les monastères de cénobites, et que la contemplation de Dieu, à laquelle ces hommes inestimables se sont appliqués sans cesse, l'emporte sur la vie ascétique menée dans les communautés. »⁴³⁴

La vie communautaire est conçue comme un pis-aller entre l'héroïsme du solitaire et l'imperfection du sujet vivant dans le monde. Puisque l'existence mondaine et les soucis qui lui sont inhérents empêchent le sujet de s'unir à Dieu, la solitude est conçue comme le meilleur moyen de réaliser cette union. Mais, comme la solitude est pour certains difficile à supporter, on conçoit un statut intermédiaire entre la vie dans le monde et la vie solitaire, la vie dans la communauté monastique. Autrement dit, on est en présence de trois types de monde qui présentent avantages et inconvénients pour l'épanouissement spirituel du sujet : le monde des relations sociales traditionnelles, le désert dans lequel ces relations n'existent plus et le monastère qui se fonde sur la mise en place fortement régulée d'autres types de relations sociales. La finalité conférée à l'existence humaine étant l'union à Dieu, ces trois mondes se différencient en fonction des possibilités qu'ils offrent au sujet eu égard à cette fin. Le séjour dans le monde traditionnel tend à éloigner le sujet de Dieu, le séjour dans le désert rend l'union à Dieu pleinement possible et la vie cénobitique la rend possible dans une moindre mesure. Ces trois mondes se distinguent ainsi en fonction des liens qui, en eux, entravent le sujet. Dans ce cadre, c'est l'érémisme qui constitue le genre de vie le plus adéquat pour celui qui souhaite s'unir à Dieu.

La dignité supérieure du mode de vie du solitaire s'explique à partir de la distinction traditionnelle entre vie contemplative et vie active⁴³⁵. La première, qui correspond à la vie du solitaire, est supérieure à la seconde, qui correspond à la vie du cénobite. La vie du solitaire est une vie complètement dégagée des nécessités du monde : le solitaire n'est en lien qu'avec Dieu et non avec les autres hommes. C'est lui qui réalise, de la façon la plus adéquate possible, la vie contemplative. Seul, son unique

434Cassien, *Conférences*, Préface, 4.

435Sur ce point, voir M. Olphe-Galliard, « Vie contemplative et vie active d'après Cassien », *Revue d'ascétique et de mystique*, n°16, 1935.

souci est de contempler Dieu et de se rendre parfait. La comparaison des modes de vie respectifs de Marie et de Marthe⁴³⁶ illustre souvent cette subordination de la vie active à la vie contemplative : si Marie a les faveurs du Christ, c'est parce que, ne se souciant pas du monde, elle ne se soucie que de Dieu. Au contraire, tout en étant consacrée à Dieu, mais aussi aux autres hommes, le travail de Marthe reçoit une valorisation moindre du fait de sa liaison essentielle avec le monde :

« Ce doit être le but premier de nos efforts, l'immuable dessein et la passion constante de notre cœur d'adhérer toujours à Dieu et aux choses divines. Tout ce qui s'éloigne de là, quelque grand qu'il puisse être, ne doit tenir dans notre estime que le second ou même le dernier rang, voire être considéré comme un danger. De cet esprit et de cette manière d'agir, *l'Évangile* nous donne une très belle figure dans la personne de Marthe et de Marie. C'était un très saint ministère que celui auquel Marthe se dévouait, puisqu'elle servait le Seigneur lui-même et ses disciples. Cependant, Marie, attentive seulement à la doctrine spirituelle, demeurait attachée aux pieds de Jésus qu'elle couvrait de baisers et oignait du parfum d'une généreuse confession. Or, c'est elle que le Seigneur préfère parce qu'elle a choisi la meilleure part, et une part qui ne saurait lui être enlevée [...]. Le Seigneur établit le bien principal dans la seule théorie, c'est-à-dire dans la contemplation divine. Il suit que les autres vertus, pour nécessaires et bonnes que nous les proclamions, doivent pourtant, selon nous, être mises au second rang »⁴³⁷.

La disponibilité à Dieu est, de façon incontestable, la finalité de l'existence humaine. C'est donc à partir d'elle que les autres fins qui peuvent être celles du sujet sont appréciées. Au mieux il est possible de les concevoir comme des fins de deuxième ordre. Au pire comme des fins dangereuses. Cassien n'explicite pas la gradation du jugement qu'il profère concernant ces fins. Sont-elles en elles-mêmes des dangers ou ne le deviennent-elles que lorsque le sujet en use mal ? Étant donné qu'il développe ensuite la comparaison des modes de vie de Marthe et de Marie, on peut légitimement penser que c'est la seconde interprétation qui est la bonne. Tout en étant inférieur au mode de vie de Marie, le mode de vie de Marthe n'est pas pour autant condamné en lui-même. De ce fait, le rapport du sujet au monde, figuré par la vie active de Marthe, n'est pas en

436*Lc*, 10, 38-42. Texte cité plus haut.

437Cassien, *Conférences*, I, 8, 1-3.

soi condamné. Cassien se borne à en souligner, d'une part, les dangers et, d'autre part, la dignité moindre par rapport au mode de vie de Marie. À partir de l'échelle de valeurs établie entre le mode de vie de Marie et le mode de vie de Marthe, on comprend pour quelle raison l'anachorétisme est supérieur au cénobitisme. Dans le cadre du premier, le sujet est tout entier occupé au service de Dieu. Dans le cadre du second au contraire, le rapport du sujet à Dieu est fréquemment court-circuité par la nécessité d'entrer en relation avec les autres hommes dans le monde ou avec les autres moines dans le monastère pour une raison ou pour une autre, par la nécessité de travailler ou d'échanger notamment. Ces nécessités représentent autant d'occasions où le sujet peut s'éloigner de Dieu même si, dans l'idéal de la vie cénobitique, il doit accomplir les tâches administratives ou domestiques qui lui incombent en pensant à Dieu⁴³⁸. Aussi, c'est en fonction de la prééminence de la vie contemplative sur la vie active que l'érémisme a une valeur plus importante que le cénobitisme. Cette prééminence s'explique par le fait que l'on se fonde alors sur une anthropologie optimiste selon laquelle le sujet peut se rendre parfait par ses propres forces. Dans ce cadre il n'y a aucune raison de vouloir soumettre le sujet à des institutions qui n'auraient pour effet que de le détourner de sa finalité. Autrement dit, le perfectionniste s'assortit d'une critique des institutions. Dans *Sécurité, territoire, population* Foucault a l'intuition de cette idée sans vraiment la développer. Dans la leçon du 1er mars 1978 il souligne que l'ascétisme chrétien, dont l'érémisme antique est la forme la plus visible, peut être conçu comme une « contre-conduite » s'opposant au gouvernement pastoral qui se fonde sur la soumission intégrale du sujet⁴³⁹ :

« Qu'est-ce qu'il y avait [...] dans l'ascétisme qui était incompatible avec l'obéissance, ou qu'est-ce qu'il y avait dans l'obéissance qui était essentiellement anti-ascétique ? Je crois que l'ascèse [...] c'est un exercice de soi sur soi, c'est une sorte de corps-à-corps que l'individu joue avec lui-même et dans lequel l'autorité d'un autre, la présence d'un autre, le regard d'un autre est, sinon impossible, du moins non

438Cassien, *Institutions cénobitiques*, III, 2.

439Foucault, *Sécurité, territoire, population*, *op. cit.*, p. 177 : « [Le pastorat chrétien] a organisé ce qu'on pourrait appeler l'instance de l'obéissance pure, l'obéissance comme type de conduite unitaire, conduite hautement valorisée et qui a l'essentiel de sa raison d'être en elle-même ». Concernant la question du pastorat chrétien chez Foucault, voir P. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme*, *op. cit.*, p. 64-85.

nécessaire [...]. L'ascétisme tend à un état qui n'est pas bien sûr un état de perfection, mais qui est tout de même un état de tranquillité, un état d'apaisement, un état d'*apatheia* [...]. Ce sera différent justement dans la pastorale de l'obéissance, mais l'*apatheia* de l'ascète, c'est bien la maîtrise qu'il exerce sur lui-même, sur son corps, sur ses propres souffrances. »⁴⁴⁰

Pour Foucault l'ascétisme chrétien s'oppose au pastorat de la même façon que s'oppose, pour le sujet, la possibilité d'être parfait et l'impossibilité de l'être, la libération et la soumission. Si Foucault nuance l'association que l'on pourrait établir entre tranquillité, *apatheia* et perfection, nous avons vu cependant dans la première partie qu'on pouvait penser les deux premières notions à partir de la troisième. L'absence d'une véritable réflexion systématique sur la grâce divine dans la tradition perfectionniste laisse en effet penser que la question de l'accès du sujet à la perfection ne fait pas problème dans ce cadre, ou qu'il est un simple problème de fait, non de droit. Aussi, dans la mesure où la critique des institutions semble être typique du perfectionnisme, il semble qu'on puisse à bon droit supposer que l'exigence de soumission du sujet à des institutions coercitives soit une conséquence caractéristique de l'anthropologie défailantiste. C'est cela qui explique la promotion progressive du cénobitisme au IV^e et au V^e siècle.

1.4. Les enjeux de la promotion progressive du cénobitisme

Tout comme l'anachorétisme, le cénobitisme naît de la volonté de certains hommes de quitter le monde afin de se rendre disponibles à Dieu. Les premières communautés de moines naissent du regroupement de certains anachorètes en Égypte vers la fin du premier tiers du IV^e siècle⁴⁴¹. Des disciples viennent alors dans le désert pour se former autour d'un anachorète ayant fait preuve, au cours d'une vie d'ascèse, de sainteté. Tous vivent la majeure partie du temps dans la solitude, en méditant et en travaillant de leurs mains, et se retrouvent, selon une fréquence déterminée, pour des prières et des offices communs. Cette organisation du rapport du sujet à l'espace et au temps se formalise peu à peu à travers la mise en place d'institutions spécifiques, les

440Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 209.

441H.-I. Marrou, *L'Église de l'Antiquité tardive*, op. cit., p. 60-61.

monastères. Les premiers monastères apparaissent entre 320 et 330 à l'initiative de Pacôme (~292-347). Entre 323 et 346, celui-ci établit neuf monastères d'hommes et de femmes en Égypte⁴⁴². Basile de Césarée (~329-379)⁴⁴³, autre figure importante du développement du cénobitisme chrétien antique, joua quant à lui un rôle fondamental dans le processus de régulation de cette forme d'organisation, processus qui culmine avec la rédaction de la *Règle* de saint Benoît (~480-547).

Si, au III^e siècle, le genre de vie du solitaire l'emporte incontestablement en dignité sur le genre de vie du cénobite, cet état de fait évolue peu à peu au cours du IV^e et du V^e siècle. Nous mettrons en évidence dans les pages qui suivent que la tension entre érémitisme et cénobitisme correspond à la tension entre perfectionnisme et défaillantisme. Si, en effet, le perfectionniste mène son combat seul dans le désert c'est qu'il est convaincu qu'il peut s'unir à Dieu par ses propres forces. De sorte que le monde apparaît pour lui simplement comme un ensemble de liens qui entravent sa progression spirituelle. À l'opposé, si le sujet défaillantiste mène son combat à l'intérieur du monastère c'est dans la mesure où il est persuadé que l'accès à Dieu n'est pas de son seul fait. Par conséquent, les relations qu'il peut entretenir dans le monastère avec les autres moines doivent servir à compenser son infirmité. Ainsi, l'élaboration progressive du défaillantisme chrétien semble pouvoir expliquer la promotion du cénobitisme au IV^e et au V^e siècle.

1.4.1. Quelles institutions pour se rapprocher de Dieu ? La tension entre érémitisme et cénobitisme

Tout en soulignant, dans la Préface des *Conférences*, la dignité supérieure du mode de vie du solitaire, Cassien est amené, dans les Conférences XVIII et XIX, à établir la supériorité du mode de vie cénobitique en relatant la façon dont l'abbé Jean, ayant atteint le degré supérieur de la contemplation solitaire, s'en retourne pourtant vivre dans un monastère. C'est la prise en compte de la faiblesse de l'homme et des difficultés inhérentes au mode de vie du solitaire qui conduit Cassien à inverser le rapport de prééminence entre érémitisme et cénobitisme⁴⁴⁴. Son œuvre est ainsi marquée par une

⁴⁴²*Ibid.*, p. 62-63 et D. J. Chitty, *Et le désert devint une cité...*, *op. cit.*, p. 34-41.

⁴⁴³H.-I. Marrou, *L'Église de l'Antiquité tardive*, *op. cit.*, p. 63-64.

⁴⁴⁴Cassien, *Conférences*, XIX, 8.

forte tension entre le perfectionnisme, sur lequel se fonde la prééminence de l'érémisme, et le défaillantisme, qui justifie la promotion du cénobitisme. Certes, dans l'idéal, l'érémisme est supérieur au cénobitisme. Mais cette supériorité suppose que l'on se fonde sur une compréhension de la subjectivité humaine qui, justement, commence à être contestée au Ve siècle. Si R. Markus souligne à juste titre, en s'appuyant sur Cassien, l'inversion du rapport entre érémisme et cénobitisme concernant la question de leur dignité, il en comprend mal la cause. Selon lui, cette inversion provient simplement de la prise de conscience de la difficulté du mode de vie du solitaire par les ascètes eux-mêmes et par les auteurs qui rendirent compte de leurs expériences⁴⁴⁵. Cependant, il interprète mal le sens de cette difficulté puisqu'il la réduit à une question de fait. Il ne voit pas que le problème n'est pas tant un problème de fait – en quoi est-il difficile pour l'homme de mener la vie du solitaire ? – que de droit – l'homme peut-il vraiment mener cette vie ? Le passage du premier problème au second se fonde sur une modification de la problématisation de la nature humaine : d'une anthropologie perfectionniste on passe à une anthropologie défaillantiste. Ainsi, si la promotion de la vie cénobitique provient de la prise de conscience de la difficulté du mode de vie du solitaire, c'est dans la mesure où, préalablement, la compréhension de la nature humaine a changé. Cette promotion n'aurait pu intervenir à l'époque d'Athanase d'Alexandrie. Dans ce cadre, l'homme est capable, par ses propres forces, de se rendre parfait. Aussi, le mode de vie du solitaire, tout difficile qu'il soit de fait, est le plus adéquat pour réaliser cette fin. La prise en compte des difficultés qu'il présente ne conduit pas à lui préférer un mode de vie communautaire. Quand Cassien au contraire souligne les difficultés du mode de vie du solitaire, c'est à partir d'une compréhension de la nature humaine différente de celle que l'on peut trouver chez Athanase dont il est pourtant proche dans la Préface des *Conférences*. Mais le Cassien des Conférences XVIII et XIX réfléchit à partir d'une conception de la nature humaine qui souligne la défaillance essentielle de l'homme. Si pour lui le mode de vie du solitaire est difficile c'est en un autre sens que pour Athanase. Pour ce dernier, la difficulté de ce mode de vie est une difficulté de fait. C'est de la même façon que les philosophes païens soulignaient qu'il était difficile pour l'homme de devenir sage. Cette façon de concevoir la difficulté

445R. Markus, *Au risque du christianisme*, op. cit., p. 249-252.

de l'itinéraire spirituel du sujet est typique du perfectionnisme. Pour Cassien au contraire, c'est la possibilité-même de mener ce genre de vie qui fait problème. C'est parce que l'homme est, par nature, infirme, que la solitude du désert présente des dangers irréductibles. Le mode de vie du solitaire ne peut être le premier en dignité que si l'on estime que, en droit, le sujet peut accéder à la perfection. Comme nous l'avons mis en évidence dans la première partie, cette façon de penser est caractéristique de la littérature ascétique des III^e et IV^e siècles : même si le combat spirituel est en fait difficile, rien ne s'oppose à ce que le sujet en sorte vainqueur, à ce qu'il soit parfait, à ce qu'il soit autonome. Dans ce cadre, le choix du solitaire est héroïque – il rompt avec le monde et il se confronte aux démons – mais compréhensible – il est capable de séjourner seul dans le désert en parfaite quiétude et de défaire ces ennemis. On comprend alors que l'érémisme soit un choix de vie à la fois socialement signifiant et valorisé. Puisque le sujet peut, en droit, atteindre la perfection et puisque la lutte contre les démons dans le désert est l'occasion d'un tel accès alors, logiquement, l'érémisme est le mode de vie le plus adéquat pour le chrétien. Mais, quand cette croyance en la capacité de l'homme d'être parfait disparaît, quand, à sa place, on souligne la défaillance naturelle de l'homme, ce genre de vie commence à être considéré comme inaccessible de droit, et non plus simplement de fait. C'est de là que provient la promotion du genre de vie communautaire qui permet, par la présence des autres moines, de compenser l'infirmité naturelle du sujet. Autrement dit, le changement de compréhension de la nature humaine, le passage du perfectionnisme au défaillantisme, permet d'expliquer, entre autres raisons, la promotion du cénobitisme au cours du IV^e et du V^e siècle. Dans *Genèse de l'Antiquité tardive*, P. Brown tente d'établir un ensemble de conditions qui ont rendu possible et intelligible le monachisme chrétien antique, qu'il soit anachorétique ou cénobitique. Il insiste d'abord sur la signification sociale de la fuite dans le désert, hors de la cité. Ce qui confère un symbolisme fort à cette fuite c'est sa difficulté, c'est l'héroïsme de celui qui, engagé dans des relations qui conditionnent son existence, choisit de les rompre. Nous nous accordons parfaitement à cette idée. Cependant, Brown est beaucoup plus flou quand il s'agit d'évoquer les raisons de la distinction de l'érémisme et du cénobitisme et les enjeux qui lui sont attachés. Il a pourtant le même point de départ que nous. Il note en effet que l'affirmation d'une défaillance structurelle

de la nature humaine au tournant du IV^e et du V^e siècle a eu d'importantes conséquences dans le monde chrétien :

« La facilité d'accès tranquille au surnaturel qui avait donné à Origène tant de confiance en lui, et qui sous-tend son avidité de perfection, paraît maintenant [au début du V^e siècle] appartenir à un temps lointain et plus turbulent, marqué par une ouverture plus égalitaire aux possibilités spirituelles. Le perfectionnisme latent dans l'enseignement d'Origène, et son équivalent occidental, l'enseignement de Pélage, furent tous deux condamnés, en l'espace d'une génération, par des évêques et des hommes d'Église, qui tous avaient, par une voie ou par une autre, reçu une teinture des nouvelles effluves de sensibilité ascétique. Augustin se mit à écrire le dixième livre des *Confessions*, si mélancolique, pour prouver par une implacable introspection, que "sans aucun doute, toute la vie sur terre est une tentation". »⁴⁴⁶

De ce constat, Brown tire la conclusion d'une « crise dans les relations entre le ciel et la terre »⁴⁴⁷. L'accentuation de la faiblesse de l'homme a eu en effet pour conséquence d'interdire aux individus un accès à la divinité qui faisait figure de norme dans le monde païen⁴⁴⁸. Le développement de l'érémisme et du cénobitisme est ainsi interprété par Brown comme un processus de construction de nouvelles institutions prenant acte de cette nouvelle donne. Les anciennes institutions, typiques du monde païen, deviennent anachroniques puisqu'elles se fondent sur une religiosité dépassée. Cependant, comprendre ce processus de la sorte empêche de saisir les différences capitales qui existent entre les deux formes du monachisme chrétien. L'une et l'autre sont bien des façons de répondre à un nouveau type de compréhension de la relation entre le sujet humain et la divinité, mais qu'est-ce qui les différencie essentiellement ? C'est, selon nous, la nouvelle compréhension de la nature humaine, que Brown mentionne en opposant le perfectionnisme d'Origène et de Pélage à la thèse augustinienne de la perpétuelle tentation, mais dont il ne tire pas l'ensemble des conséquences concernant la question de la distinction entre érémitisme et cénobitisme. Certes, ces deux formes de vie ont en commun de proposer de nouvelles institutions

446P. Brown, « Des cieux au désert : Antoine et Pachôme », art. cit., p. 189.

447Ibid., p. 191.

448Themistius, *Oratio*, XIII, 178 A : « C'est certainement grâce à vous [les sénateurs], ô bienheureux, que les dieux n'ont pas abandonné la terre, et vous, vous combattez sans relâche pour nous tous, afin que notre nature mortelle ne soit pas séparée de l'immortelle ». Cité par P. Brown, *ibid.*, p. 190.

adaptées au constat d'une distance irréductible entre les hommes et Dieu. Comblers cette distance implique en effet de mettre en place un ensemble d'institutions ayant pour fonction de rapprocher les hommes de Dieu. Mais, pour être plus précis, il faut indiquer que seul le cénobitisme thématise l'idée selon laquelle la soumission du sujet à des institutions conduit à compenser l'infirmité naturelle de celui-ci. On se donne alors les moyens d'expliquer l'inversion du rapport qui établissait, au III^e et au IV^e siècle, la supériorité de l'érémisme sur le cénobitisme. Ainsi, si l'on peut d'un certain point de vue mettre en évidence des points communs entre l'érémisme et le cénobitisme – dans la mesure où tous deux permettent un traitement de la « crise dans les relations entre le ciel et la terre » – il faut en outre souligner leur différence – qui a trait à l'anthropologie sur laquelle chacun d'entre eux se fonde. De ce point de vue, le solitaire du désert est plus proche du sage antique que du moine chrétien. Antoine est plus proche de Plotin que d'Augustin. En effet, le solitaire et le sage sont, chacun à leur façon, proches de la divinité dans la mesure où la compréhension de leur nature autorise qu'il s'unisse à elle par leurs propres forces. À l'opposé, le cénobite ne peut s'unir à la divinité, même si, en cette vie, il doit tout faire pour réaliser cette union. Par conséquent, il semble qu'il faille nuancer l'idée d'une proximité entre l'érémisme et le cénobitisme chrétiens en soulignant la forte proximité du premier avec la tradition philosophique antique et leur dissemblance commune avec le cénobitisme. L'érémisme n'a de sens et de valeur que dans la mesure où l'homme peut être parfait. Une fois que cette possibilité s'estompe, c'est le genre de vie communautaire qui acquiert la prééminence. Autrement dit, si Brown a raison de souligner qu'entre le III^e et le V^e siècle on passe d'une conception de la nature humaine qui autorise en droit l'accès de l'homme à la perfection à une conception qui nie ontologiquement cette capacité, il ne souligne pas assez clairement en quoi ce passage permet d'expliquer l'inversion du rapport axiologique entre érémitisme et cénobitisme. Si, au tournant du IV^e et du V^e siècle, c'est le second qui acquiert une dignité supérieure c'est dans la mesure où les auteurs ascétiques de cette période soulignent fortement la défaillance structurelle de la nature humaine. Par conséquent puisque l'homme est nécessairement soumis à des tentations qu'il ne peut défaire, alors la solitude apparaît comme trop dangereuse pour lui permettre de mener à

bien son itinéraire spirituel. Au contraire, en compensant la finitude de sa nature par l'aide des autres moines, le mode de vie cénobitique s'adapte mieux à cette nature.

Entre le perfectionnisme d'Athanase d'Alexandrie et le défaillement d'Augustin, Cassien fait donc figure de voie moyenne. Son œuvre présente une tension fortement palpable entre ces deux conceptions. Dans les *Conférences*, il montre que, paradoxalement,

« La vie anachorétique est effectivement supérieure, mais elle expose ceux qui l'adoptent aux tentations et aux angoisses qui sont absentes de la vie communautaire. »⁴⁴⁹

Autrement dit, à ne considérer idéalement que la structure de l'érémisme et du cénobitisme, c'est le premier qui, en terme de dignité, l'emporte sur le second. Seul, le sujet peut être pleinement disponible pour Dieu. Mais, à considérer la nature de l'homme et, plus particulièrement, la faiblesse essentielle de celle-ci, c'est alors le cénobitisme qui prend le pas sur l'érémisme : la pression sociale qui caractérise la vie dans le monastère complète la volonté du sujet qui est, par essence, inconstante. Aussi, même si le cénobite est régulièrement dans l'obligation de se rendre disponible pour ses frères – ce qui aurait comme conséquence, pour la tradition perfectionniste, de l'éloigner de Dieu – la fréquentation de ceux-ci a pour effet de le discipliner et de le rendre à même d'être disponible pour Dieu. Par conséquent, si, dans l'œuvre de Cassien, le cénobitisme tend à surclasser l'érémisme c'est dans la mesure où la faiblesse essentielle de l'homme est soulignée : les tendances qui pourraient l'éloigner de Dieu sont grossies à travers les yeux d'autrui et la honte qui pourrait naître de la comparaison avec lui force le sujet à combattre ces tendances⁴⁵⁰. C'est donc le changement de compréhension de la nature humaine qui justifie l'inversion du rapport entre érémisme et cénobitisme concernant leur dignité respective. Si le sujet est en droit capable d'être parfait, c'est logiquement l'érémisme qui tient la première place. Si, au contraire, le sujet ne peut,

449R. Markus, *Au risque du christianisme*, op. cit., p. 249.

450On peut se référer, pour comprendre clairement en quoi la vie en communauté est plus à même de rendre parfait le sujet en le mettant au contact des autres, à la façon dont Sartre décrit la prise de conscience de soi-même à travers le regard d'autrui dans la description qu'il donne de la honte dans *L'Être et le néant* (Paris, Gallimard, 1943, Troisième partie, chapitre I, « L'existence d'autrui »).

structurellement, être parfait, alors cette place revient au cénobitisme puisque le genre de vie du solitaire présente des dangers insurmontables⁴⁵¹.

1.4.2. La vie communautaire, anticipation de la Cité céleste

Souligner la supériorité du mode de vie du solitaire conduit à construire une alternative forte entre une vie mondaine éloignée de Dieu et une vie solitaire proche de lui. Comme le montre R. Markus⁴⁵², cette alternative a très tôt conduit à une tension, sinon une opposition, entre l'élite ascétique et le reste des hommes⁴⁵³. Dès les premiers développements de l'érémisme, l'Église s'est retrouvée dans une situation inconfortable. D'un côté, elle était bien obligée de reconnaître la valeur de ces nouveaux martyrs qu'étaient les solitaires du désert⁴⁵⁴. D'un autre côté cependant, le développement d'une tendance héroïque au sein de l'érémisme, d'une lutte de prestige entre les ascètes, rendait les comportements des fidèles normaux au mieux tièdes, au pire indignes. De la sorte, la question de l'intégration des anachorètes, puis des moines, dans l'Église s'est posée avec force aux évêques responsables de son organisation institutionnelle⁴⁵⁵. Il n'était alors rien moins question que de l'unité institutionnelle du christianisme. Comment associer dans cette unité l'ascète et le fidèle moyen ? L'ascète qui choisit de sortir du monde et d'en refuser les compromissions est-il supérieur en

451Ce qui n'implique pas, loin s'en faut, qu'au Ve siècle l'érémisme soit, en tant que tel, condamné. Il peut encore être, à bien des égards, assimilé à la forme d'existence la plus parfaite comme c'est le cas dans certains textes de Cassien. Mais, à ce moment de l'histoire des idées et des institutions chrétiennes, l'association qui semblait auparavant évidente entre érémitisme et perfection devient un problème.

452Les lignes qui suivent prennent appui sur les chapitres de R. Markus, *Au risque du christianisme* (op. cit.) : « Vous serez parfaits » et « Ville ou désert ? Deux modèles de communauté ».

453Sur ce point, voir P.-Y. Emery, *L'Unité des croyants au Ciel et sur la Terre*, Paris, Les presses de Taizé, 1962.

454Pour la comparaison du solitaire au martyr, voir E. E. Malone, *The Monk and the Martyr*, Washington, Catholic University of America Press, 1950 ; R. Markus, *Au risque du christianisme*, op. cit., p. 114 : « Le profond bouleversement des conditions sociales et psychologiques pour les chrétiens, après Constantin, fit du moine le successeur naturel du martyr, comme une sorte de soldat (*miles*) au service du Christ ».

455Phénomène qui peut s'expliquer, si l'on en croit la séduisante intuition de J. Ségué, par le fait que le monachisme implique essentiellement une double critique : d'une part, du monde, en ce sens où les relations sociales traditionnelles empêchent le sujet de mener à bien son itinéraire spirituel, et, d'autre part, de l'Église elle-même jugée incapable de proposer une alternative correcte au monde. De sorte que si les évêques et les solitaires ou les moines peuvent converger concernant la critique du monde, il existe une opposition latente entre l'univers des uns et celui des autres. Voir J. Ségué, « Les sociétés imaginées : monachisme et utopie », art. cit., p. 338-339.

dignité au sujet moyen qui, tout en remplissant ses devoirs de fidèle, est engagé dans le monde ?

La nécessité de résorber cette tension inadmissible, car mettant en danger l'unité de l'Église, explique en partie la promotion du genre de vie cénobitique. Sans vraiment condamner le mode de vie des anachorètes, Augustin a cependant souligné vigoureusement les vertus du genre de vie communautaire⁴⁵⁶. Selon lui, la vie monastique constitue une anticipation de la vie qui sera celle des hommes dans la Cité céleste après la résurrection. Cette Cité éminente n'est pas, en effet, une agrégation de solitaires parfaits. Elle est une communauté harmonieusement constituée :

« C'est d'une multitude d'âmes que doit se former l'unique cité de l'avenir, la cité de ceux qui n'auront en Dieu qu'un cœur et qu'un esprit. Et cette unité ne sera parfaite qu'après ce pèlerinage terrestre, quand les pensées de tous n'auront de secret pour aucun, et qu'aucun dissentiment ne s'élèvera entre eux. »⁴⁵⁷

Prenant acte des dangers inhérents à la tension entre l'ascète et le fidèle moyen, Augustin soutient donc que la vie communautaire n'est pas un pis-aller par rapport au genre de vie du solitaire. Pour ce faire, il prend appui sur les *Actes des Apôtres* qui décrivent les modalités d'organisation de la communauté de Jérusalem⁴⁵⁸. Celle-ci constitue, dès les premiers temps du christianisme, le modèle d'une vie communautaire aussi parfaitement organisée que possible⁴⁵⁹. Ainsi, en soulignant la dignité de son origine et le caractère ancestral de l'idéal communautaire, Augustin établit la valeur de la vie en communauté potentiellement remise en cause par le caractère héroïque du

456Comme le laissent clairement entendre ses « écrits monastiques ». Bien qu'il n'ait jamais, à proprement parler, écrit de « règle » monastique, on attribue à Augustin la paternité d'un texte prescriptif systématique, le *Praeceptum*. Celui-ci est, en réalité, la réunion de huit écrits législatifs et d'une lettre (211, 1-16). Sur ce point, voir G. Lawless, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford, Clarendon Press, 1987. Cet ouvrage contient une traduction de la « règle » ainsi qu'un commentaire.

457Augustin, *Le Bien du mariage*, trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, BA 2, 1948, XVIII, 21.

458Augustin se fonde sur ces lignes : « Tous les croyants se tenaient dans un même lieu et avaient tout en commun : ils vendaient leurs propriétés et leurs biens, et en partageaient le produit entre tous, selon le besoin que chacun en avait » (*Ac*, 2, 44-45) et : « La multitude des croyants n'était qu'un cœur et qu'une âme. Personne ne disait que ce qu'il possédait était à lui en propre, mais tout était commun entre eux » (*Ac*, 4, 32).

459Modèle que l'on retrouve utilisé à même fin chez Cassien, *Conférences*, XVIII, 5, 2-3.

genre de vie du solitaire. De cette façon, il évite que se creuse le fossé entre l'ascète, seul dans le désert, et le chrétien moyen, vivant dans le monde au sein d'une communauté puisque, autant le mode de vie du solitaire est inaccessible pour le commun des mortels, autant le mode de vie des moines peut être copié, même par les laïcs. Les vertus du solitaire sont subordonnées à la charité qui est une vertu sociale. Augustin fait en effet de celle-ci la vertu par excellence puisqu'elle est ce qui, en ce monde, se rapproche le plus du type de rapport aux autres qu'auront les hommes après la résurrection. Promouvant le genre de vie communautaire, il fait ainsi du monastère à la fois une solution de rechange à la vie mondaine qui occasionne l'éloignement du sujet vers Dieu, l'anticipation des relations sociales des hommes après la résurrection et le modèle d'une bonne vie dans ce monde auquel doivent tendre tous les hommes, moines comme laïcs :

« [À la résurrection] nous ne serons point à l'étroit comme il nous arrive dans nos affections privées. Quand cette cité glorieuse possédera l'héritage qui lui est promis et qu'il n'y aura ni trépas, ni naissance, il n'y aura plus de citoyens pour avoir une affection privée, parce que Dieu sera tout en tous. Or, quiconque ici-bas aspire à cet héritage par la foi et par la charité, s'habitue à préférer à son bien propre le bonheur de tous, en ne cherchant point ses intérêts, mais la gloire de Jésus-Christ. »⁴⁶⁰

L'organisation de la Cité céleste se fonde sur l'absence de propriété privée. Ce type de propriété, typique du mode de rapport aux choses caractéristique de la vie mondaine, se fonde sur l'orgueil, principe de tous les vices. C'est lui qui, en ce monde, éloigne les hommes de Dieu puisqu'il constitue un mode d'évaluation inadéquat des choses. Ce mode d'évaluation est en contradiction avec l'ordre de la Création dans lequel les choses n'ont de valeur que par rapport à Dieu et non par rapport aux créatures. C'est l'amour de la propriété privée qui empêche les hommes de vivre dans la concorde. C'est, au contraire, la charité qui fonde l'organisation harmonieuse de la Cité céleste. En son sein, si les hommes gardent une individualité, ils ne conservent aucune particularité en ce sens où le domaine du privé disparaît. Augustin souligne ainsi que le monastère,

⁴⁶⁰Augustin, *Discours sur les psaumes*, trad. M. Caron (dir.), Paris, Éditions du Cerf, 2007, 105, 34.

où l'idée de propriété privée n'a pas sa place⁴⁶¹, est une anticipation de la Cité céleste. Il est ce qui, en ce monde, s'en rapproche le plus. Sans vraiment s'appesantir sur le sujet, il renverse le rapport qui, auparavant, établissait la supériorité de la vie du solitaire par rapport à la vie du moine tout en faisant mine de ne pas toucher au mode de vie du premier qui, depuis sa création plus de deux siècles plus tôt, fait figure d'idéal. Ce faisant, il parvient à la fois à énoncer une conséquence capitale de son défaillantisme – le sujet, infirme par nature, trouve dans la socialisation un moyen de compenser son infirmité – et à résorber la tension entre l'héroïsme anachorétique et la vie du chrétien moyen.

1.5. Bilan

Érémisme et cénobitisme constituent donc deux modes de vie mis en place l'un comme l'autre afin de permettre la disponibilité du sujet à Dieu. Pour réaliser cette fin, sa volonté ne doit être tournée que vers un objet, qui est le seul objet légitime de désir. Désirer autre chose c'est ne pas se conformer à l'ordre de la Création dans lequel Dieu occupe la place éminente. Que la créature s'oriente vers le Créateur manifeste donc le respect de l'ordre de la Création. Autrement dit, désirer autre chose que Dieu, faire de soi-même le centre signifiant de ses expériences revient à ne pas se conformer à l'ordre établi par Dieu. Dans la littérature monastique comme chez Plotin, la vie mondaine est une vie de distraction où l'âme individuelle est soumise à de multiples sollicitations qui empêchent son unification. Il semble alors impossible d'être disponible à Dieu tout en séjournant dans le monde. C'est ce constat fondamental qui explique la mise en place des différentes institutions monastiques dans le christianisme antique. Il s'agit dans ce cadre de répondre à la question : quelles sont les institutions les plus à même de permettre au sujet d'unifier son âme et d'être disponible à Dieu ?

La première réponse à cette question, première logiquement et chronologiquement, consiste à dire que, puisque ce sont les relations mondaines qui empêchent cette disponibilité, alors il faut mettre y un terme. Antoine s'éloignant progressivement de son village et s'enfonçant peu à peu dans le désert illustre

461Point clairement mis en évidence par Cassien dans les *Institutions cénobitiques* (IV, 13).

parfaitement cette réponse. À l'opposé de la vie mondaine qui asservit le sujet, la vie solitaire dans le désert doit pouvoir le libérer. C'est dans cette perspective que l'érémisme apparaît, dans les premiers temps du monachisme, comme le genre de vie chrétien par excellence. Il semble en effet constituer le meilleur moyen de réaliser ce que Plotin avait pensé comme désengagement avec le monde. Il illustre de la façon la plus retentissante possible le rejet du monde au bénéfice de l'union à Dieu. Non pas, tant s'en faut, que l'entrée dans le désert implique immédiatement l'union à Dieu ; mais celui qui prend la décision de cette rupture est déjà bien engagé dans ce processus dont le terme est cette union. Si, au départ cette solution semble la meilleure, sa prééminence est peu à peu contestée, et cela pour deux raisons principales. Tout d'abord, le genre de vie du solitaire ne peut être considéré comme le meilleur genre de vie que pour autant que la compréhension de la nature humaine qui lui est contemporaine autorise l'homme à espérer en cette vie la perfection. Or, on l'a vu dans la première partie, l'anthropologie chrétienne évolue, entre le III^e et le V^e siècle, d'un perfectionnisme qui accorde à l'homme la capacité de se rendre parfait par ses propres forces à un défaillantisme qui lui refuse cette capacité. Aussi la primauté de l'érémisme se fonde-t-elle sur le perfectionnisme : puisque l'homme peut se rendre parfait, il doit se défaire de toute relation sociale. La socialisation apparaît dans ce cadre comme un asservissement. La promotion du cénobitisme se fonde au contraire sur le défaillantisme : puisque le sujet ne peut se rendre parfait par ses propres forces, il doit nécessairement se soumettre à des institutions qui ont pour fonction de compenser son infirmité irréductible. Cependant, étant donné que la donnée première de l'anthropologie défaillantiste est la finitude essentielle de l'homme, la défaillance humaine ne peut être dépassée qu'« en partie » seulement. En effet, malgré tous ses efforts, l'homme ne peut quitter en ce monde la condition qui est la sienne. Il faudrait pour cela qu'il change de nature. Or, cette possibilité ne dépend pas de sa volonté, mais de la grâce de Dieu. Autrement dit, la vie communautaire, toute supérieure qu'elle puisse être par rapport à la vie du solitaire, ne permettra jamais au sujet d'être parfait. Ce pourquoi elle n'est, pour Augustin, qu'une anticipation imparfaite de la vie céleste. Elle constitue seulement le genre de vie qui permet d'associer au mieux la finalité de l'existence humaine à la nature défaillante de l'homme. Nous verrons plus loin que l'ensemble des institutions cénobitiques se fonde

sur la liaison entre le constat de la déficience du jugement humain et la nécessité d'obéir à un supérieur pour compenser cette déficience. L'idée que l'obéissance constitue la vertu première du moine se fonde sur l'anthropologie défailantiste. Pour que l'obéissance devînt si fondamentale, il fallait que fût soulignée la finitude du sujet.

Les réflexions relatives aux institutions monastiques se fondent donc toujours sur la prise en compte de deux paramètres essentiels : la finalité de l'existence humaine et la nature de l'homme. Le premier paramètre énonce le but à atteindre par l'homme, le second la matière première à partir de laquelle l'accès à ce but doit être envisagé. C'est en tenant compte de ces deux paramètres que les auteurs ascétiques chrétiens posent la question suivante : étant donné ce qu'est l'être humain et étant donné ce qu'il doit accomplir, dans quelles institutions doit-il s'insérer pour y parvenir ? Entre le III^e et le V^e siècle un constat leur est commun : le monde tel qu'il est ne peut permettre au sujet qui y réside de s'unir à Dieu. Par conséquent il faut le quitter. Soit en se réfugiant dans le désert, soit en construisant de nouvelles institutions prenant acte à la fois de la faiblesse humaine et des dangers du monde. La première solution n'est adéquate que si l'on se fonde sur l'idée que le sujet est, en droit, capable d'atteindre par lui-même la perfection. C'est l'affirmation de cette idée qui rapprochait tant Antoine de Plotin. C'est sa réfutation qui conduit les auteurs du IV^e et du V^e siècle à voir dans le genre de vie communautaire le genre de vie adéquat pour permettre à l'homme de faire la volonté de Dieu. Une fois établis les grands enjeux du monachisme chrétien antique et de ses deux principales formes constitutives, penchons-nous plus en détail sur le fonctionnement des institutions cénobitiques afin de dégager les conséquences politiques de l'anthropologie défailantiste.

2. Monachisme chrétien et ascèse antique

À bien des égards les figures du solitaire du désert et du moine reprennent des traits caractéristiques du sage païen. Nous tenterons ici d'établir des points de comparaison et de divergence entre ces trois figures de l'homme accompli antique. De façon étonnante, nous allons le voir, le solitaire du désert se rapproche bien plus du modèle du sage païen que du moine chrétien. En effet, le sage et le solitaire constituent les hommes accomplis du perfectionnisme, tandis que le moine est l'homme accompli du défaillantisme.

2.1. Le sage et le solitaire, figures exemplaires de l'homme accompli

Le solitaire chrétien et le sage païen représentent deux figures du sujet ayant réalisé, dans son existence, la nature de l'homme. Les premiers auteurs chrétiens ont souligné en quoi le christianisme pouvait être conçu comme la vraie philosophie⁴⁶². Les auteurs prenant ensuite pour objet de réflexion le mode de vie du solitaire ont souligné à la fois en quoi il était proche du mode de vie du sage antique et en quoi il permettait plus pleinement à l'homme d'atteindre la perfection. L'œuvre d'Évagre le Pontique⁴⁶³ peut ainsi être lue comme un traité perfectionniste présentant de nombreux points communs avec les traités de sagesse antiques. Son objectif est en effet de guider le sujet vers la perfection qu'il nomme, dans le sillage du stoïcisme, « *apatheia* »⁴⁶⁴. Cette notion, que l'on peut traduire par « impassibilité », désigne l'état de maîtrise de lui-même auquel est parvenu le sujet quand, en lui, sa raison gouverne. Reprenant la tripartition platonicienne de l'âme, Évagre distingue la partie rationnelle, la partie

462 Voir, par exemple, Justin, *Apologie*, trad. C. Munier, Paris, Éditions du Cerf, SC 507, 2006, I, 46, 3.

463 Sur cette figure, voir A. Guillaumont, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Paris, Vrin, 2004.

464 Sur cette notion, voir notamment Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, leçon du 22 février 1978 ; *Du Gouvernement des vivants, op. cit.*, leçon du 19 mars 1980 ; A. et C. Guillaumont, Introduction à *Traité pratique ou Le Moine* d'Évagre le Pontique, Paris, Éditions du Cerf, SC 170, 1971, III. 6 : « L'impassibilité », p. 98-112 ; P. Hadot, « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », dans *Exercices spirituels et philosophie antique, op. cit.* ; M. Senellart, « La pratique de la direction de conscience », art. cit. ; M. Spanneut, « L'*apatheia* chrétienne aux quatre premiers siècles », *Proche-Orient chrétien*, 52, 2002.

irascible et la partie concupiscible. Si la première est l'intellect, les deux autres constituent « la partie passionnée de l'âme »⁴⁶⁵. L'inquiétude du sujet provient du libre jeu des passions en lui. De sorte que l'impassibilité est atteinte lorsqu'il a purifié la partie passionnée de son âme⁴⁶⁶, c'est-à-dire lorsqu'il est parvenu à la maîtriser par sa raison et à chasser de lui les passions. Par conséquent, il est possible, pour Évagre, que le sujet acquière, ici-bas et par ses propres forces, la perfection⁴⁶⁷. S'il n'y parvient pas c'est dans la mesure où il ne combat pas correctement contre les démons. Mais cela ne provient pas d'une faiblesse qui serait localisée de façon irréductible dans sa nature. Il existe donc bien une tradition chrétienne qui s'ancre dans la compréhension philosophique traditionnelle de la sagesse. À bien des égards, l'ascète d'Évagre est comparable au sage antique⁴⁶⁸.

La proximité entre le christianisme et la tradition philosophique antique n'a été généralement prouvée que du point de vue de l'appropriation chrétienne des institutions philosophiques antiques. Dans un long article intitulé « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », Pierre Hadot montre ainsi que, dans les premiers temps du christianisme, les auteurs chrétiens se sont évertués à présenter le christianisme comme la « vraie philosophie »⁴⁶⁹. Or, dans l'Antiquité, et cela constitue la thèse centrale des recherches de Hadot portant sur cette période, la philosophie est essentiellement un mode de vie et non une discipline scolaire se réduisant à une compilation de doctrines⁴⁷⁰. C'est dans la mesure où la philosophie désignait alors un mode de vie où le

465Évagre le Pontique, *Traité pratique ou Le Moine*, 84.

466Ibid., p. 78.

467Sur ce point, voir A. Guillaumont, « Un philosophe au désert : Évagre le Pontique », *Revue de l'histoire des religions*, 181/1, 1972, p. 41-42 ; D. E. Linge, « Leading the Life of Angels : Ascetic Practice and Reflection in the Writings of Evagrius of Pontus », *Journal of the Academy of Religion*, vol. 68, n°3, 2000, p. 565-568.

468P. Hadot, « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », art. cit., p. 92-93 : « C'est surtout chez Évagre qu'il apparaît clairement à quel point l'*apatheia* chrétienne peut être étroitement liée à des conceptions philosophiques ».

469Ibid., p. 71. Sur l'assimilation du christianisme à la « vraie philosophie », voir G. Bardy, « "Philosophe" et "philosophie" dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles », *Revue d'ascétique et de mystique*, 25, 1949 ; A.-M. Malingrey, « *Philosophia* ». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle ap. J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1961. Selon A.-M. Malingrey, c'est Clément d'Alexandrie qui, dans les *Stromates* (VI, VIII, 67, 1), aurait le premier associé le christianisme à la vraie philosophie (« *Philosophia* », *op. cit.*, p. 292).

470P. Hadot, « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », art. cit., p. 81. Citant J. Leclercq, Hadot écrit : « Dans le Moyen Âge monastique aussi bien que dans l'Antiquité, *philosophia* désigne non pas une théorie ou une manière de connaître, mais une sagesse vécue, une

rapport à la connaissance n'a de sens que s'il est subordonné à un effort pour mieux vivre que le christianisme a pu faire sien la figure du sage antique. De ce point de vue, le sage ne se distingue du chrétien que dans la mesure où il n'a pas accès au Christ, si bien qu'il ne possède que des parcelles du *Logos*⁴⁷¹. Après avoir présenté le christianisme comme la vraie philosophie, c'est-à-dire comme le seul mode de vie permettant à l'homme de réaliser pleinement sa nature, il n'y avait plus alors qu'un pas à franchir pour que les chrétiens reprennent à leur compte les exercices spirituels caractéristiques des écoles philosophiques antiques⁴⁷². C'est de ce point de vue que Hadot établit la proximité entre le christianisme et la tradition philosophique antique. Les chrétiens ont repris plusieurs exercices⁴⁷³ par lesquels les philosophes antiques travaillaient sur eux-mêmes afin de se rendre meilleurs. Hadot énumère ensuite ces exercices en mettant à la fois en évidence leur origine philosophique et leur application chrétienne. La première exigence du philosophe et de l'ascète chrétien est l'attention à lui-même, c'est-à-dire la vigilance de tous les instants⁴⁷⁴. Devenir meilleur n'est pas une tâche qui incombe au sujet de temps à autre. C'est la tâche fondamentale de son existence. De la sorte, il doit sans cesse être dans la disposition de faire le Bien ou d'être disponible à Dieu. L'attention à soi s'articule ensuite à la pratique de l'examen de conscience⁴⁷⁵. Afin de savoir où il en est de sa progression, le sujet doit s'examiner régulièrement lui-même⁴⁷⁶. Ces deux pratiques s'articulent enfin sur l'exigence de

manière de vivre selon la raison ». Cette citation provient de « Pour l'histoire de l'expression "philosophie chrétienne" », *Mélanges de science religieuse*, t. IX, 1952, p. 221. Voir en outre toute la seconde partie de *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, « La philosophie comme mode de vie ».

471P. Hadot, « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », *art. cit.*, p. 79.

472Sur ce point, voir I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, De Gruyter, Berlin 1969 ; P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, *op. cit.*, « Le christianisme comme philosophie révélée » ; « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », *art. cit.* ; J. Leclercq, « Pour l'histoire de l'expression "philosophie chrétienne" », *art. cit.* ; R. Markus, *Au risque du christianisme*, *op. cit.*, p. 119-122 ; P. Rabbow, *Seelenführung. Methodik der Exerzitionen in der Antike*, Munich, Kösel-Verlag, 1954 ; A.-J. Voelke, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg-Paris, Éditions du Cerf, 1993.

473Pour une définition de l'expression « exercice spirituel », voir P. Hadot, « Exercices spirituels », *art. cit.*, p. 20-22. Voir en outre les remarques de Hadot concernant le rapport entre cette notion et la notion foucauldienne de « technique de soi » dans « Un dialogue interrompu avec Michel Foucault. Convergences et divergences » et « Réflexions sur la notion de "culture de soi" » que l'on retrouve tous deux dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op. cit.*

474P. Hadot, « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », *art. cit.*, p. 81-88.

475*Ibid.*, p. 88-90.

476Foucault procède à de longues analyses de cette pratique dans son approche du christianisme antique. Voir notamment *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, leçons du 12, du 19 et du 26 mars 1980.

maîtrise de soi⁴⁷⁷ du sujet qui prend la forme du triomphe de la raison sur les passions. Le sage luttant contre les passions ou l'ascète chrétien luttant contre les démons ont tous les deux à cœur d'être maîtres d'eux-mêmes c'est-à-dire d'atteindre un état d'impassibilité. L'homme accompli est un homme libre, c'est-à-dire dégagé de l'emprise de tout ce qui pourrait l'empêcher de faire le Bien ou de s'unir à Dieu. Au terme de ce parcours, Hadot conclut que si l'on peut rapprocher l'ascète chrétien du sage antique, c'est en fonction de la reprise, par le premier, des exercices spirituels pratiqués par le second⁴⁷⁸.

En soulignant cette proximité, Hadot ne fait que le constat d'une récurrence. Mais il n'en établit pas vraiment la cause. Si les exercices spirituels de la philosophie antique ont pu logiquement être réintégrés dans le cadre du christianisme, c'est dans la mesure où est commune à ces deux contextes une forme de problématisation spécifique de la nature humaine. Leur proximité tient donc non seulement au fait qu'ils partagent des institutions communes, mais aussi, et surtout, qu'ils partagent une anthropologie fondée sur l'idée selon laquelle l'homme peut, en cette vie et par ses propres forces, atteindre la perfection. Hadot passe sous silence cette donnée fondamentale en surinterprétant l'exigence d'obéissance et de destruction de la volonté propre du sujet qui spécifie selon lui l'ascétisme chrétien et qui le différencie de la sagesse antique :

« Si la spiritualité chrétienne a emprunté à la philosophie antique certains exercices spirituels, ceux-ci trouvent leur place dans un plus vaste ensemble de pratiques spécifiquement chrétiennes. Toute la vie monastique suppose toujours le secours de la grâce de Dieu, et aussi une disposition fondamentale d'humilité, qui se manifeste souvent dans des attitudes corporelles qui marquent la soumission et la culpabilité, comme la prostration devant les autres moines. Le renoncement à la volonté propre se réalise par une obéissance absolue aux ordres du supérieur. »⁴⁷⁹

477P. Hadot, « Exercices spirituels antiques et “philosophie chrétienne” », art. cit., p. 90-91.

478Ibid., p. 98.

479P. Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit., p. 372. Lecture que l'on retrouve aussi chez Foucault. Voir notamment *Sécurité, territoire, population*, op. cit., leçon du 22 février 1978 ; *Du Gouvernements des vivants*, op. cit., leçons du 19 et du 26 mars 1980. On perçoit dans ces textes que, comme Hadot, Foucault surdétermine l'exigence d'obéissance que l'on retrouve dans le monachisme chrétien en tendant à l'interpréter comme le fin mot de la subjectivation chrétienne.

Hadot lit ici le christianisme antique avec des lunettes augustiniennes qui soulignent la défaillance irréductible de l'homme. De ce fait, il ne perçoit pas la distinction entre le perfectionnisme et le défaillantisme chrétiens. Certes, ce dernier pense la subjectivation sur le mode de la soumission. Celle-ci est en effet, dans ce cadre, un moyen de compenser la faiblesse irréductible de l'homme. Mais, dans la tradition perfectionniste chrétienne, il en va tout autrement. Et il semble qu'on ne puisse percevoir les spécificités de ces deux traditions que si l'on parvient clairement à les distinguer. Aussi, l'obéissance qui est requise du sujet dans la tradition perfectionniste et celle qui est requise dans la tradition défaillantiste n'ont pas le même sens. Au Ve siècle, chez Cassien par exemple, le sujet doit obéir parce qu'il ne dispose pas d'une capacité de jugement solide⁴⁸⁰. Il n'en dispose pas, non pas parce qu'il n'a pas été correctement éduqué, mais parce que, structurellement, cette capacité lui fait défaut. Dans la littérature ascétique des IIIe et IVe siècles, le sujet dispose encore de cette capacité⁴⁸¹. Et, s'il ne réussit pas à bien l'utiliser, c'est dans la mesure où sa progression spirituelle est incomplète. Autrement dit, si le sujet du IIIe et du IVe siècle doit obéir c'est en raison d'un dysfonctionnement de fait de son jugement. Au contraire, si le sujet du Ve siècle doit obéir, c'est parce que, par nature, il ne peut pas bien juger. De sorte que la direction de conscience à laquelle est soumis le sujet perfectionniste est, comme dans le cadre de la direction philosophique antique, transitoire, éphémère⁴⁸². Au contraire, elle est permanente pour le sujet défaillantiste. Par conséquent, si les premiers auteurs chrétiens ont pu si facilement réinvestir les exercices spirituels antiques c'est non seulement, comme Hadot le souligne, parce qu'ils ont conçu le christianisme comme la réalisation de la philosophie, mais aussi, et surtout, parce que la compréhension de la subjectivité

480Cassien, *Conférences*, II : « De la discrétion ».

481Évagre le Pontique, *Traité pratique ou Le Moine*, notamment 52, 73, 78.

482Sur les différences entre direction de conscience antique et direction de conscience chrétienne, voir Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, leçons du 12 et du 19 mars 1980. Dans ces leçons, Foucault oppose de front la direction antique et la direction chrétienne (p. 261-269). Ce faisant, il perd de vue les nuances que l'on peut établir entre deux acceptions chrétiennes de la direction, la première conduisant à la maîtrise de soi, la seconde au renoncement à soi. Cette distinction est pourtant entrevue dans *Sécurité, territoire, population* à propos de la notion d'« *apatheia* » (*op. cit.*, leçons du 22 février et du 1er mars 1978) qui a la forme, dans l'érémisme, de la maîtrise et, dans le cénobitisme, du renoncement. Sur cette tension, voir M. Senellart, « La pratique de la direction de conscience », art. cit., p. 161 : « Il y a donc une ambivalence de l'*apatheia*, signe d'un côté d'une volonté qui a renoncé à soi en se soumettant à l'autorité d'un maître, et de l'autre d'une parfaite maîtrise de soi qui implique un total anéantissement de la volonté propre ».

sur laquelle ils se fondaient était similaire à la compréhension de la subjectivité des philosophes antiques, stoïciens notamment. En ce sens, Athanase d'Alexandrie et Évagre le Pontique sont plus proches d'Épictète ou de Sénèque que de Cassien ou d'Augustin⁴⁸³.

2.2. Le cénobitisme et la remise en cause du modèle du sage

En dépit de la pérennité des institutions d'origine païenne dans la tradition monastique chrétienne, on assiste, à la fin du IV^e siècle, à une évolution qui éloigne celle-ci de ce terreau. Concernant la question de l'accès du sujet à la perfection, une différence notable oppose les philosophes païens et les perfectionnistes chrétiens d'une part et les auteurs chrétiens de la fin du IV^e siècle et du V^e siècle d'autre part. Dans le perfectionnisme païen et chrétien la question de savoir si la perfection, si la véritable maîtrise de soi peut être atteinte ne se pose pas. Non pas parce que cela est impossible, bien au contraire. Si le chemin qui mène de la déraison à la sagesse est long et escarpé, si le chemin qui mène de la folie du monde à la quiétude du désert est semé d'embûches, rien n'empêche en droit le sujet de le parcourir d'un bout à l'autre. La question philosophique de l'accès à la perfection est alors une question de fait, non de droit. S'il est en fait difficile d'atteindre la perfection, cela n'est pas impossible en droit. Dans le christianisme de la fin du IV^e siècle au contraire, la question de la possibilité d'atteindre la perfection se pose de façon cruciale. Elle se pose eu égard à la prise en compte de la nature de l'homme et de la faiblesse de celle-ci. Il n'y aurait guère de différence si cette question se posait seulement du point de vue de la difficulté du cheminement : païens et chrétiens de tout temps en effet ont reconnu cette difficulté. Sénèque souligne à de nombreuses reprises que la sagesse s'acquiert au terme d'un pénible parcours⁴⁸⁴, de

483Ce qui concorde avec les conclusions de M. Spanneut dans *Le Stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Éditions du Seuil, 1957.

484Sénèque, *De la constance du sage*, trad. P. Miscevic, Paris, Flammarion, 2003, I, 1-2 : « Il y a entre les stoïciens et les philosophes des autres écoles autant de différence qu'entre les hommes et les femmes : je crois pouvoir le dire, Sérénus, sans crainte de me tromper. En effet si chacun des deux sexes apporte une égale contribution à la vie en commun, l'un est né pour obéir, l'autre pour commander. Les autres sages sont mous et caressants : on pourrait les comparer aux médecins domestiques qui pour soigner les maladies n'emploient pas les remèdes les plus efficaces et les plus rapides, mais ceux que le malade accepte. Les stoïciens suivent la voie virile : peu leur importe qu'elle paraisse agréable à ceux qui s'y engagent ; ce qu'ils veulent, c'est nous élever jusqu'à cette cime suprême qui se dresse hors de toute atteinte et domine même la Fortune. Mais le chemin qu'ils nous font prendre est escarpé et accidenté ! - Eh quoi ! Arrive-t-on au sommet par un chemin plat ? ».

même qu'Augustin exhorte ses auditeurs à ne pas perdre courage dans le combat spirituel⁴⁸⁵. S'il y a une différence dans la façon de concevoir le rapport de l'homme à la perfection entre le perfectionnisme et le défaillantisme, c'est en termes anthropologiques qu'il faut l'entendre. Nous lisons ainsi chez Épictète :

« Où réside le Bien ? Dis-le nous messenger de Zeus et observateur des hommes. “Il est où vous ne le croyez pas et où vous ne voulez pas le chercher. Car si vous vouliez, vous le trouveriez en vous-même, vous le l'imagineriez pas hors de vous, vous ne recherchiez pas des choses qui vous sont étrangères en croyant qu'elles vous sont propres. Portez votre attention sur vous, comprenez les prénotions qui sont en vous. Quelles qualités vous représentez-vous dans le bien ? Tranquille, heureux, sans obstacle. Eh bien, n'y voyez-vous pas aussi la grandeur, la valeur, l'utilité ?” »⁴⁸⁶

Chez Clément d'Alexandrie :

« Aussi bien est-il nécessaire, à mon avis, que la loi divine suspende la crainte sur nos têtes, afin que le philosophe acquière et conserve, avec soin et attention, la tranquillité d'âme, demeurant partout exempt de chute et de faute. »⁴⁸⁷

Et chez Origène :

« Aussi je vous le demande : transformez-vous ! Décidez-vous à apprendre qu'il est en votre pouvoir de vous transformer, de dépouiller la forme du pourceau, qui a trait à l'âme impure, et la forme du chien, qui a trait à l'homme aboyeur, hurleur et méchant de langage. Il est

485Augustin, *Sermones*, CLI, 7, PL 38, col. 818 : « In isto bello est tota vita sanctorum. Jam quid dicam de immundis, qui nec pugnant ? Subjugati pertrahuntur : nec pertrahuntur, quia libenter sequuntur. Haec, inquam, est pugna sanctorum ; et in hoc bello semper homo periclitatur, quousque moriatur ».

486Épictète, *Entretiens*, III, XXII, 38-39.

487Clément d'Alexandrie, *Les Stromates (Stromate II)*, trad. T. Camelot, Éditions du Cerf, SC 38, 1954, II, 20, 120. Sur la question de l'accès à la perfection chez Clément, voir M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, op. cit., p. 248-251 ; H. O. Maier, « Clement of Alexandria and the Care of the Self », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 62, n°3, 1994. Dans cet article, l'auteur montre, à partir d'une étude de la notion d'« *apatheia* », que Clément pense l'existence morale du sujet comme un cheminement vers une perfection qu'il peut atteindre, en modérant son comportement, par ses propres forces (voir notamment p. 734-739 : « As like God as possible »). Sur la question de l'assimilation à Dieu dans la pensée de Clément, voir L. Rizzerio, « L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie : dialectique platonicienne ou expérience de l'“union chrétienne” ? », *Revue des études augustiniennes*, 44/2, 1998.

possible aussi de se transformer et de n'être plus serpent : le pervers en effet s'entend appeler "serpent" et "engeance de vipères"⁴⁸⁸. Si donc nous voulons entendre attester qu'il est en notre pouvoir de nous transformer, et de n'être plus des serpents, des pourceaux, des chiens, apprenons de l'apôtre la transformation qui dépend de nous. »⁴⁸⁹

Ces auteurs ont en commun d'admettre que le sujet peut prétendre accéder à la perfection par ses propres forces, qu'il peut être maître de lui-même. Rien dans sa nature ne s'oppose à cela et, s'il peut chuter dans le combat qu'il mène, cela ne provient que de la trop grande force des ennemis qu'il affronte ou de son manque de préparation. Autrement dit, les occasions de sa chute sont conçues comme de simples données de fait. Le perfectionnisme chrétien s'accorde parfaitement à la compréhension philosophique traditionnelle du sage.

Dans le christianisme de la fin du IV^e siècle, la capacité du sujet d'atteindre la perfection est beaucoup moins évidente. Elle est en tout cas l'objet d'un questionnement absent de la tradition perfectionniste. Par exemple si, pour Augustin, l'*apatheia* est certes « une chose bonne et très souhaitable »⁴⁹⁰, elle ne peut être atteinte par le sujet en cette vie. Pour qu'il puisse y prétendre il faut, d'abord, que sa nature défaillante soit réparée par Dieu. La possibilité d'accéder à la perfection est donc en elle-même problématique. Autrement dit, c'est le fait même de dire qu'il est possible à l'homme d'atteindre la perfection qui fait problème. Dans la tradition perfectionniste, ce n'est pas la capacité naturelle de l'homme à atteindre la perfection qui fait problème, mais la difficulté du chemin qui y mène. L'idée d'une finitude essentielle du sujet qui lui interdirait l'accès à la perfection n'existe pas. Au contraire, dans le christianisme du IV^e et du V^e siècle, c'est la question même de la possibilité de cet accès qui fait problème. De la sorte, le modèle du sage ne convient plus pour penser le sujet chrétien. Le perfectionnisme et le défaillantisme ne présentent pas seulement des différences relatives à l'anthropologie qu'ils élaborent. Leur distinction provient en outre d'un traitement différent de la question du rapport du sujet aux institutions. Si, en effet, le

488Mt, 23, 33.

489Origène, *Entretien avec Héraclide*, trad. J. Scherer, Paris, Éditions du Cerf, SC 67, 2002, 13-14. Sur le perfectionnisme d'Origène, voir F. Cruzel, *Origène et la "connaissance mystique"*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

490Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, IX, 4.

perfectionnisme pense la socialisation comme un asservissement, le défaillantiste la pense comme un moyen de compensation de la faiblesse du sujet. L'étude des modalités de structuration du monachisme antique doit donc nous permettre de rendre compte avec précisions des conséquences politiques du défaillantisme.

3. La pureté chrétienne

Le développement du monachisme chrétien aux IV^e et V^e siècles s'est fondé sur l'idéal de la pureté et de la simplicité⁴⁹¹. Être simple, pour le sujet, c'est n'être pas multiple. On l'a vu précédemment, Dieu représente le seul objet légitime d'application de la volonté du sujet. Pour être disponible à Dieu, il doit unifier sa volonté, la concentrer sur un point unique. L'idéal chrétien de simplicité se fonde ainsi sur l'idée antique traditionnelle, dont on a pu voir les enjeux à partir de Plotin, d'une supériorité de l'unité par rapport à la multiplicité. On a pu expliquer la naissance des institutions monastiques dans le christianisme antique par un sursaut contre l'affadissement de la foi dû à la diffusion massive du christianisme dans l'Empire romain⁴⁹². Plus en effet le christianisme comptait de fidèles moins les manifestations de la foi étaient intenses. En voulant intensifier ces manifestations, le christianisme a développé des modes de vie qui opposaient, à l'impureté et à la duplicité de la vie du sujet séjournant dans le monde, la pureté et la simplicité du sujet pleinement disponible à Dieu.

3.1. Le but et la fin du moine : être pur pour pouvoir accéder au royaume de Dieu

Dans la première de ses *Conférences* Cassien cherche à distinguer et à lier clairement la fin du moine et son but⁴⁹³. La fin désigne le terme final vers lequel le moine doit se diriger durant son itinéraire spirituel. Elle est pensée indifféremment

491 Sur cette question, voir A. Guillaumont, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, op. cit.

492 Explication que l'on retrouve déjà chez Cassien : « C'était, je le répète, toute l'Église qui présentait alors ce spectacle [offert par la première communauté chrétienne de Jérusalem au temps des apôtres], qui n'est plus donné de voir aujourd'hui que chez un bien petit nombre, dans les maisons des cénobites. Mais, après la mort des apôtres, la foule des croyants commença à se refroidir, celle-là surtout qui affluait du dehors à la foi du Christ, de tant de peuples divers [...]. Pour ceux en qui brûlait encore la flamme des temps apostoliques, fidèles aux souvenirs de la perfection des jours anciens, ils quittèrent les cités et la compagnie de ceux qui croyaient licite pour soi ou pour l'Église de Dieu la négligence d'une vie relâchée. Établis dans les alentours des villes, dans des lieux écartés, ils se mirent à pratiquer privément et pour leur propre compte les règles qu'ils se rappelaient avoir été posées par les apôtres pour tout le corps de l'Église » (*Conférences*, XVIII, 5, 2-3).

493 Sur la distinction entre but et fin chez Cassien, qui est une reprise de la distinction classique entre *σκοπός* et *τέλος*, voir Sœur Marie-Ancilla, *Saint Jean Cassien. Sa doctrine spirituelle*, Marseille, La Thune, 2002, p. 49-51.

comme accession au « royaume des cieux »⁴⁹⁴, au « royaume de Dieu »⁴⁹⁵, à la « vie éternelle »⁴⁹⁶. Cassien ne s'étend pas vraiment sur le sens de ces expressions, préférant consacrer le reste de la Conférence au traitement de la question du but du moine. Le but est considéré comme le moyen permettant d'atteindre la fin. Une fois cette fin posée, il reste en effet à déterminer de quelle façon il est possible d'y accéder. Cassien fait de la « pureté du cœur » ce but :

« La fin de notre profession [...] consiste en le royaume de Dieu ou royaume des cieux il est vrai ; mais notre but est la pureté du cœur [*puritas cordis*], sans laquelle il est impossible que personne atteigne à cette fin⁴⁹⁷. »

La pureté du cœur est donc le moyen par lequel le moine peut accéder au royaume de Dieu. De la sorte, la compréhension du sens de cette expression est capitale à qui veut déterminer ce que doit faire l'homme en cette vie pour atteindre la fin de la vie chrétienne. Aussi ce but est-il pensé par Cassien comme la ligne directrice qui doit structurer l'existence quotidienne du moine. Comme l'archer qui, voulant remporter un concours, règle tous ses gestes pour atteindre le centre de la cible⁴⁹⁸, le moine, ayant pour objectif d'accéder au royaume de Dieu, doit organiser sa vie selon cette norme qu'est l'exigence de pureté du cœur :

« Arrêtant donc à ce but notre regard, pour y prendre notre direction, courrons-y tout droit, comme par une ligne nettement déterminée. Si notre pensée s'en éloigne quelque peu, revenons-y sur le champ, et corrigeons par lui nos écarts, comme par le moyen d'une règle. Cette norme, en appelant tous nos efforts à converger vers ce point unique, ne manquera pas de nous avertir aussitôt, pour peu que notre esprit dévie de la direction qu'il se sera proposée »⁴⁹⁹

494Cassien, *Conférences*, I, 3.

495Ibid., I, 4, 3.

496Ibid., I, 5, 2.

497Ibid., I, 4, 3.

498Sur cette image, voir notamment Cicéron, *Des fins des biens et des maux*, trad. É. Bréhier, dans *Les Stoïciens (I)*, op. cit., III, VI, 20-22.

499Cassien, *Conférences*, I, 4, 4.

Si la fonction première du but doit être de conduire le sujet au royaume de Dieu, sa fonction seconde est une fonction structurante : l'exigence de pureté du cœur structure la subjectivité du moine afin de rendre possible cet accès. Offrant un point fixe à l'âme, elle lui interdit de se perdre, d'errer :

« Si nous nous proposons ce but, nos actes et nos pensées iront droit à l'obtenir. Mais, s'il ne nous reste invariablement devant les yeux, nos efforts, vains et incertains, se dépenseront en pure perte. De plus, nous verrons surgir en nous tout un monde de pensées les plus diverses et contraires les unes aux autres. Car il est fatal que l'âme qui n'a pas où revenir et se fixer de préférence, change à tout heure, à tout moment, au gré des pensées qui la traversent ; jouet des influences du dehors, elle appartient aussitôt à la première impression qui se rencontre. »⁵⁰⁰

Quand elle n'est pas en quête d'une fin claire et distincte, l'âme est extrêmement mobile⁵⁰¹. Elle ne se fixe pas d'elle-même, mais elle erre en fonction des sollicitations et des tentations. Cette caractéristique essentielle de l'âme explique l'impossibilité de s'unir pleinement à Dieu dans le monde. Celui-ci est en effet rempli de sollicitations diverses. Celles-ci ont pour effet de distraire l'âme. Pour s'unir à Dieu, le sujet doit unifier son âme et ne pas se perdre au milieu des sollicitations mondaines qui la diffractent. Pour éviter cela, il doit donc toujours avoir à l'esprit le but qui correspond à sa nature, la pureté du cœur. Les pratiques ascétiques du moine ont donc une valeur relative qui ne leur est accordée que dans la mesure où ils lui permettent de purifier son cœur. Il ne sert à rien que le moine fasse montre d'une intense mortification s'il veut seulement par là se faire héros ou si, se mortifiant, il peste contre la dureté des exercices qu'il doit pratiquer. La seule exigence fondamentale est la pureté du cœur, peu importe les moyens utilisés pour y parvenir :

« Si, prévenus par quelque honnête et indispensable occupation, nous n'avons pu remplir selon toute sa rigueur notre programme accoutumé, n'allons pas, pour l'amour de ces observances, succomber à la tristesse, à la colère ou à l'indignation, puisque c'est afin de réduire ces vices que nous aurions fait ce que nous avons été contraint d'omettre. On gagne moins par un jeûne que l'on perd par un mouvement de colère ;

⁵⁰⁰*Ibid.*, I, 5, 4.

⁵⁰¹*Ibid.*, VII, « De la mobilité de l'âme et des esprits du mal ».

et le profit que l'on retire de la lecture n'égale pas le dommage encouru pour le mépris d'un frère. Il convient par conséquent de rapporter les choses secondaires, jeûnes, veilles, retraite et méditation des *Écritures*, à notre but principal, c'est-à-dire la pureté du cœur [...]. Un artisan s'empresse à se procurer les instruments qui relèvent de sa profession. Est-ce dans le dessein de les avoir seulement, sans en faire usage ? Non, l'avantage qu'il escompte il ne le met pas à les posséder, mais à se rendre maître, par leur secours, en l'art dont ils sont les moyens, et à en obtenir la fin. Ainsi, les jeûnes et les veilles, la méditation des *Écritures*, la nudité, la privation de toutes ressources ne sont pas la perfection, mais les instruments de la perfection ; il ne constitue pas la fin de ce grand art, ils ne sont que les moyens par où on y parvient. »⁵⁰²

L'ensemble des techniques de soi monastiques est donc assujetti à un but clair : atteindre la pureté du cœur. De sorte que ces techniques n'ont, en elles-mêmes, aucune valeur. Il ne sert à rien de veiller, de jeûner ou de méditer les *Écritures* saintes si le but que l'on se propose ce faisant n'est pas la pureté. Cette subordination des exercices spirituels à la pureté du cœur explique les critiques adressées par Cassien à l'encontre de l'héroïsme monastique, où la pratique des exercices spirituels vaut parfois pour elle-même⁵⁰³. Selon lui, le moine ne doit s'exercer que parce qu'il veut se transformer et non parce qu'il veut faire montre d'un héroïsme admirable. Pour que sa pratique ait de la valeur, il doit souhaiter atteindre un état qui le rendra aussi proche de Dieu que possible. En assimilant le but du moine à la pureté, Cassien associe de fait celle-ci à la disponibilité à Dieu. Le moine travaille en effet à réaliser cette fin. Atteindre celle-ci ne peut se faire qu'en accédant à la pureté du cœur. Cette expression a cependant le défaut de sa qualité, comme bon nombre d'expressions toute faites typiques du christianisme antique : son caractère lapidaire masque son sens. Que signifie précisément cette expression de « pureté du cœur » qu'on retrouve en outre sous sa variante « simplicité du cœur » [*simplicitas cordis*] ?

502 *Ibid.*, I, 7, 1-3.

503 Cassien, *Institutions cénobitiques*, Préface, 7.

3.2. Que signifie la « pureté du cœur » chrétienne ?

Cherchant à rendre compte du sens de l'expression « pureté du cœur », Cassien distingue trois façons pour le sujet de faire la volonté de Dieu : la crainte, l'espérance et la charité⁵⁰⁴. En montrant l'impureté des deux premières, il assimile la pureté du cœur à la destruction de l'égoïsme et à la charité. Autrement dit, il met en évidence les deux faces du processus de subjectivation monastique : le sujet réalise pleinement sa nature de créature quand, d'une part, il détruit ce qui, en lui, est de l'ordre de la singularité égocentrée, et quand, d'autre part, il structure sa subjectivité comme une surface de réflexion des commandements divins.

3.2.1. Deux modes d'accès imparfaits à Dieu : la crainte et l'espérance, principes de l'action égoïste

C'est plus particulièrement dans la Conférence XI que Cassien cherche à définir ce qu'il faut entendre par la « pureté du cœur » qu'il a assimilée, dans la Conférence I, à la charité⁵⁰⁵. Il traite, en les distinguant clairement, des trois principes qui éloignent l'homme du vice et le rapprochent proportionnellement de Dieu : la crainte, l'espérance et la charité :

« Il y a trois choses, dit alors l'abbé Cheremon, qui retiennent l'homme de s'abandonner au vice : la crainte de l'Enfer ou des lois terrestres, l'espérance et le désir du royaume des cieux, l'affection du bien pour lui-même et pour l'amour des vertus. »⁵⁰⁶

Ces trois principes produisent le même effet : ils détournent l'homme du vice. Aussi sont-ils considérés tous les trois comme des biens qu'il s'agit pour le sujet de posséder. Ils présentent donc un point commun. Mais ils diffèrent en terme de dignité.

504 Sur ce point, voir É. Rebillard, « *Quasi funambuli* : Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection », art. cit.

505 Cassien, *Conférences*, I, 7 : « La pureté de cœur sera donc le terme unique de nos actions et de nos désirs. C'est pour elle que nous devons embrasser la solitude, souffrir les jeûnes, les veilles, le travail, la nudité, nous adonner à la lecture et à la pratique des autres vertus, n'ayant dessein, par elles, que de rendre et de garder notre cœur invulnérable à toute passion mauvaise, et de monter, comme par autant de degrés, jusqu'à la perfection de la charité ».

506 *Ibid.*, XI, 6, 1.

Ils constituent des degrés, des marches que le sujet doit gravir⁵⁰⁷. Ces trois principes, qui orientent le sujet vers la même fin, n'ont donc pas la même valeur. La charité l'emporte de loin sur la crainte et sur l'espérance. Celles-ci sont donc des biens de second ordre :

« Les deux premières [la crainte et l'espérance] sont le propre de ces hommes qui cherchent le progrès, mais n'ont pas encore conçu une affection véritable pour les vertus. »⁵⁰⁸

Il n'est pas équivalent de faire le bien par peur des conséquences de l'action vicieuse ou par espérance d'une récompense et de le faire par amour du bien lui-même. Celui qui agit par crainte⁵⁰⁹ ou par espérance n'est pas encore détaché ni des choses terrestres ni de sa propre singularité en fonction de laquelle il apprécie celles-ci. Il n'agit correctement qu'au terme d'un calcul qui prend en compte ces choses. De la sorte, celles-ci ont un pouvoir sur lui puisqu'elles contribuent à déterminer son action. En outre c'est, en dernière instance, son égoïsme qui décide de son action puisque ce calcul a pour fonction d'établir ce qui peut arriver de négatif ou de positif au sujet agissant. Le sujet qui agit par crainte ou par espérance, même s'il agit correctement, n'agit pas librement. Il est meilleur certes que le vicieux, mais ce n'est pas encore le bien qui guide son action. C'est, au final, cette peur ou cette espérance qui la cause. De sorte que l'action effectuée à partir de ces deux principes ne peut recevoir la plus haute qualification morale, attribuée à l'action libre dans laquelle le bien est visé pour lui-même. Ceux qui craignent et ceux qui espèrent n'agissent donc pas vraiment librement. Si leurs actions sont « conformes au devoir », elles ne sont pas faites « par devoir »⁵¹⁰.

507É. Rebillard, « *Quasi funambuli* : Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection », art. cit., p. 200.

508Cassien, *Conférences*, XI, 6, 3.

509Notons, pour préciser la position adoptée par Cassien vis-à-vis de la crainte, qu'il en distingue deux formes : la crainte de l'imparfait qui ne fait le bien que par peur des représailles et dont l'action est donc tributaire d'un intérêt égoïste et la crainte du saint qui, conscient que la faute est toujours possible, prie pour ne pas la commettre. Cassien écrit ainsi : « Fondé dans la perfection de cette charité, on s'élèvera nécessairement à un degré plus excellent encore et plus sublime, qui est la crainte d'amour [*caritatis timorem*]. Celle-ci ne naît pas de la frayeur du châtement ni du désir de la récompense, mais de la grandeur même de l'amour » (*ibid.*, XI, 13, 1). La crainte de la loi est donc de nature différente de la crainte d'amour. La première est la crainte du sujet imparfait, la seconde celle du saint. Nous traitons ici du premier type de crainte. Sur ce point, voir É. Rebillard, « *Quasi funambuli* : Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection », art. cit., p. 198-203.

510On reconnaît là les catégories forgées par Kant dans la *Critique de la raison pratique* où on peut lire : « Le concept de devoir exige *objectivement* de l'action qu'elle soit en accord avec la loi, mais il exige de la maxime de l'action, *subjectivement*, le respect pour la loi en tant qu'unique mode de

De sorte que le sujet craintif ou le sujet qui espère sont moins louables que celui qui fait le bien parce qu'il est le bien sans rien attendre d'autre. Autrement dit, la crainte et l'espérance sont des biens inférieurs à la charité.

3.2.2. La charité, mode d'accès adéquat à Dieu

La charité est le principe d'action le plus louable. Celui qui agit par charité n'agit pas en fonction des effets que peut produire son action. Il fait le bien parce que c'est le bien. Seul le bien motive son action. La charité est donc le principe de l'action libre. D'où la proximité de celui qui agit de la sorte avec la condition divine :

« La troisième [la charité] est particulière à Dieu et à quiconque a reçu en soi l'image et la ressemblance divine. Dieu est, en effet, le seul qui fasse le bien sans y être invité par la crainte ou par l'espoir d'une récompense, mais pour le seul amour de la bonté. »⁵¹¹

En agissant par charité, l'homme se structure à l'image de Dieu. Celui qui craint et celui qui espère sont encore des hommes. Le premier est un homme qui a peur du mal, le deuxième est un homme qui attend une récompense de ses bonnes œuvres. Le sens de leurs actions est intelligible à partir du prisme de l'égoïsme : c'est pour ne pas connaître soi-même le mal ou pour connaître soi-même le bien que le sujet qui craint ou qui espère agit. Celui qui aime le bien au contraire n'agit pas pour lui-même. Il n'agit pas parce que l'absence du mal ou la présence du bien auront un effet positif sur lui. Il fait le bien parce qu'il est le bien, indépendamment du rapport que cela peut avoir à lui

détermination de la volonté par celle-ci. Et c'est là-dessus que repose la différence entre la conscience d'avoir agi *conformément au devoir* et celle d'avoir agi *par devoir*, c'est-à-dire par respect pour la loi, la première des deux (la légalité) étant possible quand même des inclinations auraient été seules les fondements de la détermination de la volonté, alors qu'il faut que la seconde (la *moralité*), la valeur morale, soit placée uniquement en ceci que l'action a été faite par devoir, c'est-à-dire parce que la loi l'exige » (I, I, 3 : « Des ressorts de la raison pratique pure », trad. J.-P. Fussler, Paris, Flammarion, 2003, p. 192). Chez Cassien, si la valeur de l'action effectuée par celui qui espère ou par celui qui craint est moindre que celle effectuée par celui qui aime, c'est dans la mesure où l'action des deux premiers a pour principe une inclination extérieure à la volonté. Le sujet n'agit pas alors librement, mais il est déterminé par ses inclinations. Autrement dit, si, *objectivement*, l'action est bien en accord avec le devoir, *subjectivement*, ce n'est pas le respect de la loi morale qui est le principe cette action. Celui qui fait le bien par charité au contraire fait le bien parce qu'il est le bien et non parce qu'il y est poussé par une inclination extérieure à sa volonté. On le verra tout au long de nos analyses de textes ayant pour objet le problème des principes de l'action légitime : la réflexion kantienne sur ce point doit énormément aux réflexions chrétiennes des premiers siècles.

⁵¹¹Cassien, *Conférences*, XI, 6, 3.

en tant que sujet particulier. C'est en cela qu'il agit selon les commandements de Dieu, c'est-à-dire non pas selon un pôle particularisant, mais selon une loi universelle :

« Hâtons-nous de monter, par la grâce d'une indissoluble charité, à ce troisième degré des fils, qui regardent comme étant à soi tout ce qui appartient à leur père ; méritons de recevoir en nous l'image et la ressemblance de notre Père des cieux. Alors, à l'imitation du Fils véritable, nous pourrions proclamer : *“Tout ce qu'a mon Père est à moi”*⁵¹². Parole dont le bienheureux Apôtre se faisait l'écho pour nous les appliquer, lorsqu'il disait : *“Tout est à vous, et Paul, et Apollo, et Céphas, et le monde, et la vie et la mort, et les choses présentes et les choses à venir : tout est à vous”*⁵¹³. C'est le précepte-même du Sauveur qui nous invite à cette ressemblance avec le Père : *“Soyez parfaits, dit-il, comme votre Père céleste est parfait”*⁵¹⁴. »⁵¹⁵

C'est le thème de la propriété qui permet à Cassien d'explicitier ce qu'il faut entendre par « pureté » ou « simplicité » du cœur. Ce thème doit ici être conçu selon deux dimensions. L'une regarde l'objet possédé, l'autre la disposition qui pousse le sujet à posséder. Dans le royaume de Dieu rien n'est possédé sous le régime de la propriété privée. Puisque ce régime est l'origine de l'inégalité et puisqu'il règne dans ce royaume une égalité parfaite entre les hommes, alors rien ne peut être possédé en propre. Or, puisqu'il est en train de traiter la question de l'action juste, ce n'est pas tant l'objet possédé en propre qui pose problème à Cassien, que la disposition humaine qui pousse à ce régime de possession, à savoir l'égoïsme. La crainte et l'espoir sont des principes d'action qui se fondent sur l'égoïsme. Celui qui craint ou celui qui espère agit en considération des effets de l'action sur sa singularité. Aussi, puisque l'ordre de la Création n'a de sens que rapporté à Dieu, et non aux hommes, celui qui craint et celui qui espère n'agit pas en conformité avec cet ordre. Au contraire, celui qui fait le bien parce qu'il est le bien, et non parce que cela lui apporte un bénéfice, se conforme à cet ordre. Au sens propre, il fait la volonté de Dieu. Ce n'est pas lui, en tant que volonté égoïste, qui agit, mais Dieu. L'accès à la pureté du cœur est donc le terme dernier de l'effort de renoncement à soi et au monde :

512Jn, 16, 15.

513I Cor, 3, 22.

514Mt, 5, 48.

515Cassien, *Conférences*, XI, 7, 3-4.

« Le renoncement n'est rien d'autre que la marque de la croix et de la mort à soi-même. Tu dois donc savoir qu'aujourd'hui tu es véritablement mort au monde présent, à ses œuvres et à ses désirs, et que, selon le mot de l'Apôtre, tu es crucifié au monde comme le monde l'est pour toi. Examine donc ce qu'implique cette croix sous le signe de laquelle il te faut vivre désormais, puisque *ce n'est plus toi qui vis, mais que vit désormais en toi celui qui a été crucifié pour toi.* »⁵¹⁶

Si l'action de celui qui agit par charité reçoit une valeur morale éminente c'est parce qu'elle est comparable à l'action qui serait celle du Christ. Faire le bien parce qu'il est le bien c'est agir non parce que cela est bénéfique pour soi, mais parce qu'il faut le faire. L'action effectuée par charité n'a rien en elle d'égoïste. Elle n'est plus humaine, mais divine. Celui qui a un cœur pur ou un cœur simple, celui qui agit par charité, ne regarde donc rien comme sien ou comme appartenant, en propre, à autrui. Ce qui est à lui est aux autres. Et ce qui est aux autres est à lui. Ou plutôt, c'est l'idée-même de propriété privée qui est insignifiante pour l'individu pleinement purifié dont le comportement se caractérise par la charité. Aussi est-ce moins l'idée de propriété qu'il faut retenir dans cette construction rhétorique que l'idée d'égoïsme : ce qui fait la pureté du cœur du sujet c'est l'absence d'égoïsme, ce qui fait au contraire son vice c'est le fait de n'agir qu'en fonction de ses intérêts propres. Aussi comprend-on la dignité moindre de la crainte et de l'espérance par rapport à la charité : si les deux premières sont subordonnées à l'*ego* qui a peur ou qui espère, la troisième est pure de toute référence à la singularité du sujet. Il n'y a rien qui soit à lui par opposition avec ce qui est à autrui. Tout est à lui comme tout est aux autres puisqu'au final tout est à Dieu.

3.3. Bilan

Le monachisme chrétien antique de la fin du IV^e siècle et du début du V^e siècle se fonde, à la différence de l'ascèse philosophique antique ou du perfectionnisme chrétien, sur la notion de « pureté » et non sur celle de « maîtrise de soi ». La pureté désigne le but que le moine doit se proposer dans le cadre de l'itinéraire spirituel dont la fin est l'union à Dieu. Ce but représente donc la façon dont le sujet doit structurer sa

⁵¹⁶Cassien, *Institutions cénobitiques*, IV, 34. Nous soulignons.

subjectivité afin de pouvoir s'unir à Dieu. Un sujet peut s'unir à Dieu dans la mesure où il fait preuve de charité, dans la mesure où son cœur est simple. Cette idée de simplicité est synonyme d'unité. L'âme humaine a la particularité d'être extrêmement mobile. Autrement dit, il est difficile pour elle de se concentrer pleinement sur un objet unique. Par conséquent, vivre au milieu des multiples sollicitations mondaines compromet fortement l'union à Dieu puisque, dans le monde, l'âme peut difficilement être « simple ». Pour ce faire, elle doit donc se défaire du monde. Ce processus a deux sens. L'âme se défait tout d'abord du monde quand le sujet s'éloigne géographiquement de celui-ci, quand il se retire par exemple seul dans le désert ou au milieu d'autres moines dans un monastère. Mais, si la rupture avec le monde était aussi simple, on comprendrait mal l'âpreté des luttes menées par les ascètes. C'est que se défaire du monde n'a pas seulement le sens de s'en éloigner corporellement. Il faut aussi, pour accéder à l'état de pureté du cœur, s'en éloigner spirituellement. Comme le souligne Plotin, il faut réorienter son regard⁵¹⁷. Un solitaire du désert qui, toute la journée, songe aux femmes qu'il a connues ou aux délicieux mets qu'il dégustait dans sa vie passée ne s'est pas encore détaché du monde. La vie sociale de Robinson n'a jamais été aussi intense que lorsqu'il était seul sur son île. S'il est aisé de quitter le monde en marchant vers le désert, il est beaucoup plus difficile de ne plus y songer. C'est la raison pour laquelle la charité constitue pour Cassien la vertu la plus éminente. Elle est en effet synonyme de destruction de l'égoïsme. Le sujet est attaché au monde dans la mesure où les divers objets qui le constituent ont un sens pour lui, sujet singulier ayant des goûts et des intérêts spécifiques. Un sujet dans le monde est toujours un sujet égoïste pour lequel le monde a un sens parce qu'il le touche, lui, d'une façon ou d'une autre. De la sorte, le sujet qui fait le bien par peur ou par espoir est toujours un sujet mondain en ce sens où son action n'a pour lui de sens qu'en fonction des effets qu'elle a sur lui. Celui qui s'est défait de tout rapport à l'égoïsme, celui donc pour qui les choses ne reçoivent pas de sens par rapport à sa singularité, est un sujet qui s'est vraiment défait du monde. Le pôle référent de ses actions et de ses pensées, le principe qui leur donne sens n'est plus lui-même, mais Dieu. C'est en arrivant à ce stade que le sujet a un cœur pur. Une fois établis le but et la fin du moine, comment comprendre le processus permettant de

517Plotin, *Traité I* (I, 6), 8.

parvenir à l'un et à l'autre ? Sur quel type de compréhension de la subjectivité se fonde la thématization de ce processus qui mène le sujet à son but et à sa fin ?

4. La subjectivité du moine : une subjectivité en transition

C'est à partir de la notion foucauldienne de « mode de subjectivation » que nous analyserons les institutions monastiques. Comme le travail que nous avons effectué plus haut le laisse présager, nous nous concentrerons principalement sur l'aspect téléologique du processus de subjectivation. C'est à partir de lui en effet que se laisse le mieux comprendre ce qui fait la spécificité du défaillantisme chrétien. Nous analyserons dans ce chapitre la façon dont le processus de subjectivation est conçu dans la littérature monastique. Nous montrerons tout d'abord que la subjectivité de l'individu est toujours, en ce monde, une subjectivité transitoire et, ensuite, que le processus de subjectivation doit être conçu, dans ce cadre, selon deux dimensions, l'une, négative, de destruction d'une forme de subjectivité, l'autre, positive, de constitution d'une nouvelle forme de subjectivité. Les habitudes passées du sujet ont eu pour effet de structurer sa subjectivité selon les normes du monde qu'il a quitté. En l'accaparant, en l'inquiétant, les habitudes mondaines empêchent le sujet de se rendre disponible pour Dieu. Elles détruisent l'attention de l'âme. Au sens propre, elles la déconcentrent. Ainsi, le sujet qui veut accéder à Dieu doit rompre avec ces normes et en embrasser de nouvelles afin de se structurer d'une autre façon. Si le sujet n'est pas en mesure de s'unir à Dieu, de faire sa volonté, c'est dans la mesure où la structure de sa subjectivité ne rend pas ce processus réalisable. La tradition monastique chrétienne antique se fonde ainsi sur l'idée fondamentale selon laquelle la subjectivité de l'ascète est toujours en transition. Le moine cherche à détruire la subjectivité qui s'est constituée dans le monde pour en construire une nouvelle lui permettant d'être disponible à Dieu.

4.1. La conversion : décision ou processus ?

L'épisode de conversion qui initie le combat spirituel de l'ascète articule deux choses⁵¹⁸. D'une part, la manifestation dramatique de la volonté du sujet de s'unir à Dieu,

⁵¹⁸Sur la notion de « conversion », voir Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, cours du 10 février 1982, première heure ; P. Hadot, « Conversion », dans *Exercices spirituels et philosophie antique*, *op.*

de se rendre disponible pour lui. D'autre part, la manifestation de la volonté du sujet de rompre avec une façon de vivre jugée inadéquate pour parvenir à cette fin. Hadot souligne que le mot latin « *conversio* » correspond à deux mots grecs de sens relativement distincts. Il renvoie d'une part à l' « *epistrophè* » qui désigne un changement d'orientation de la volonté du sujet et un retour salvateur vers l'origine⁵¹⁹. Il renvoie d'autre part à la « *metanoia* » qui désigne le changement d'idée ou la renaissance⁵²⁰. L'expérience de la conversion chrétienne dans l'Antiquité associe ces deux dimensions de rupture avec le monde (*metanoia*) et de retour à Dieu (*epistrophè*). Augustin conclut ainsi le livre VIII des *Confessions* qui relate sa conversion :

« Tu me convertis à toi de manière que je ne cherche plus ni épouse ni rien de ce qu'on attend dans ce siècle. »⁵²¹

En se tournant vers Dieu (*epistrophè*), Augustin se détourne par la même occasion du monde (*metanoia*). C'est cette double dimension qui rend si dramatique l'épisode de conversion. Cette dramaturgie peut cependant obscurcir les modalités de cet épisode tant elle semble connoter la soudaineté. On pourrait en effet penser que la conversion n'est qu'un point qui constitue en soi-même une fin et l'on passerait alors à côté du fait que cet épisode n'est qu'un élément d'un processus à la temporalité incompressible. Comme le dit Hadot :

« Sous quelques aspects que l'on aborde le phénomène de la conversion, il faut utiliser témoignages et documents avec beaucoup de précaution. Il y a en effet un “stéréotype” de la conversion. On se représente traditionnellement la conversion selon un certain schème fixe qui, par exemple, oppose fortement les longs tâtonnements, les erreurs de la vie précédant la conversion, à l'illumination décisive reçue tout d'un coup. Les *Confessions* d'Augustin, notamment, ont joué dans l'histoire de ce genre littéraire un rôle capital. Ce stéréotype risque d'influencer non seulement la manière dont on fait le récit de la conversion, mais la manière dont on l'éprouve. »⁵²²

cit. ; A. Pasquier, « Itinéraires de conversion dans le christianisme ancien », *Cahiers d'étude du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 9, 2011.

519P. Hadot, « Conversion », art. cit., p. 223.

520Id.

521Augustin, *Confessions*, VIII, XII, 30.

522P. Hadot, « Conversion », art. cit., p. 229.

L'opposition entre les longues hésitations qui précèdent la conversion et la soudaineté de celle-ci peut en effet nous faire manquer sa dimension de processus. Il n'est pas évident, cela dit, que les *Confessions* constituent le meilleur exemple de ce point de vue puisqu'un bon quart du livre X qui suit l'épisode de la conversion thématise justement le fait que celle-ci ne se joue pas en un instant, mais qu'elle dure tout le temps du processus par lequel le sujet se défait de ses habitudes passées⁵²³. De la sorte, Augustin montre que la conversion a, outre les deux aspects fondamentaux relevés à juste titre par Hadot (se tourner vers Dieu / se détourner du monde), deux aspects formels : elle est à la fois rupture et processus de constitution de soi⁵²⁴. Si la conversion est une étape importante dans la vie du sujet, elle n'est qu'un point de départ, le point de départ du combat spirituel. Si l'ascète s'engage à combattre, c'est dans la perspective de défaire la forme que sa subjectivité a prise dans le siècle, forme inadéquate pour le faire entrer en contact avec Dieu. Mais cette compréhension du combat spirituel comme rupture n'en épuise pas le sens. En effet, dans ce combat il s'agit, en outre, de produire une nouvelle forme de subjectivité, en l'occurrence une subjectivité qui permettra au sujet de faire la volonté de Dieu. Le combat spirituel désigne ainsi, d'un point de vue négatif, la destruction d'une forme de subjectivité et, d'un point de vue positif, la constitution d'une nouvelle forme de subjectivité. Le premier processus détourne le sujet du monde, le second le tourne vers Dieu. Le combat spirituel dont nous avons étudié plus tôt certains aspects offre donc deux faces indissociables : une face négative de destruction, une face positive de restructuration. Omettre l'une de ses faces, c'est méconnaître le sens de ce phénomène historique et s'interdire d'en saisir l'ensemble des enjeux.

4.2. Entre le monde des hommes et le royaume de Dieu

Le monachisme chrétien antique se fonde sur un projet de reconfiguration de la subjectivité humaine. Comme chez Plotin, il s'agit de passer de la subjectivité constituée

⁵²³Augustin, *Confessions*, X, XXX-XXXIX.

⁵²⁴Ce que reconnaît Hadot lui-même sans s'attarder sur ce point quand, envisageant les « aspects sociologiques » de la conversion, il écrit : « Dans la perspective sociologique, la conversion représente un arrachement à un milieu social déterminé et l'adhésion à une communauté nouvelle » (« Conversion », art. cit., p. 230).

dans le monde à une nouvelle forme de subjectivité. Il s'agit de purifier le sujet afin que soit rendue possible son union à Dieu. Le Prologue de la *Règle* de saint Benoît l'énonce clairement :

« Écoute, mon fils, l'enseignement du maître. Ouvre l'oreille de ton cœur. Accepte volontiers les conseils d'un père qui t'aime et fais tout ce qu'il te dit. En travaillant ainsi à obéir [*per oboedientiae laborem*], tu reviendras vers Dieu. En effet, en refusant d'obéir par paresse [*per inoboedientiae desidiam*], tu étais parti loin de lui. Maintenant, c'est donc à toi que je parle, à toi, c'est-à-dire à tout homme qui renonce à faire sa volonté égoïste et qui prend les armes très fortes et belles de l'obéissance pour combattre sous les ordres du Christ, le vrai Roi, notre Seigneur. »⁵²⁵

Le sujet qui s'engage dans le combat spirituel a pour but de revenir vers Dieu. L'idée de retour implique que le sujet se soit, par le passé, éloigné de Dieu. Cet éloignement est dû à une forme de paresse, autrement dit au fait de s'être laissé aller à la séduction du monde, d'être demeuré passif dans la constitution de soi. Dans ce cas, la paresse est associée à l'idée d'égoïsme. Interpréter le monde par rapport à soi, par rapport à sa singularité égoïste, c'est ne pas faire l'effort de le rapporter à qui de droit, à savoir à Dieu. Ainsi l'opposition entre l'égoïsme et la charité se double-t-elle de l'opposition entre la paresse et le courage. Dans les habitudes du monde, la subjectivité de l'individu s'est constituée d'une certaine façon. Cette façon est impropre à permettre au sujet de s'unir à Dieu puisqu'elle fait de l'égoïsme le principe signifiant de la Création divine. Suivre la règle monastique, c'est engager un processus de restructuration de la subjectivité. Non plus cette fois en orientant sa volonté vers soi-même, mais en l'orientant vers Dieu. On retrouve alors ici le thème de la « pureté du cœur » : le sujet doit se mettre dans l'état où le monde est signifiant non en fonction de lui-même, mais en fonction de Dieu. Il doit se purifier de l'égoïsme qui structurait son rapport au monde. Il doit agir par charité. À la paresse de celui qui est constitué par les habitudes du monde s'oppose l'activité de celui qui travaille à se structurer lui-même. Si l'homme du monde est agi par ses inclinations, l'homme de Dieu agit lui-même en refusant d'y consentir et en faisant du Bien le seul mobile de son action. Aussi l'exigence d'obéissance qui doit,

525 *La Règle de saint Benoît*, trad. A. de Vogüé, tome I, Paris, Éditions du Cerf, SC 181, 1972.

selon Benoît, permettre au sujet de se rendre disponible à Dieu n'est-elle pas synonyme de passivité. On ne ferait dans ce cas que remplacer une forme de paresse par une autre, le sujet n'étant plus alors déterminé par les sollicitations mondaines, mais par une volonté extérieure. Il lui faut cependant obéir. Mais, dans ce cadre problématique, obéir ne veut pas dire être inactif. Le sujet doit travailler à obéir. Autrement dit, il doit travailler sur soi pour défaire ce que le monde avait fait de lui. L'insertion du sujet dans les institutions monastiques implique une activité de constitution de soi selon une forme spécifique. L'obéissance dont il est question ici est donc le fruit d'un processus à deux dimensions : une dimension négative de destruction d'une forme de subjectivité qui éloigne le sujet de Dieu et une dimension positive de production d'une forme de subjectivité à même de l'en rapprocher.

La littérature monastique chrétienne se fonde donc sur une compréhension de la subjectivité comme forme transitionnelle. L'individu est en transit entre une subjectivité initiale, contractée dans le monde, et une subjectivité finale vers laquelle il tend selon plus ou moins de force et de conviction. Dans « *Constructions of Power in Asceticism* », Richard Valantasis a bien perçu les enjeux du processus de subjectivation tel qu'on peut le lire dans le monachisme chrétien antique :

« La subjectivité dans l'ascétisme gravite autour d'une dualité : l'ascétisme opère toujours entre deux subjectivités, l'une identifiée à une subjectivité rejetée et l'autre à une subjectivité désirée [...]. Ceci est évident à la lecture des *Dits* des maîtres du désert : alors que la guerre menée par l'ascète déconstruit l'ancien moi, apprenant à reconnaître sa socialisation et ses pratiques destructrices, au même moment, elle implique une nouvelle subjectivité pour le futur. C'est la personne émergente, l'athlète victorieux qui devient visible dans les fruits du travail ascétique. L'articulation des buts de ce travail, à travers la construction de catégories sociales et religieuses définit cette nouvelle personne [...]. Le sujet ascétique est un sujet intermédiaire, un sujet en évolution, un *tertium quid*. L'ascète ne participe ni totalement d'une subjectivité (celle laissée de côté mais qui toujours peut réapparaître), ni totalement d'une autre (celle qui n'est pas encore présente mais qui est à l'horizon), parce qu'il évolue toujours entre une identité déconstruite et une identité en construction, retenu par la

première alors qu'il tente d'atteindre la seconde. Par conséquent, l'ascète apparaît toujours en transit, pris dans un processus, en mouvement vers une nouvelle subjectivité. »⁵²⁶

Le processus de subjectivation à l'œuvre dans le monachisme chrétien antique implique donc deux formes de subjectivité : une subjectivité initiale qu'il s'agit de détruire et une subjectivité destinale qui constitue le point d'aboutissement de l'ascète, son « but » dans le vocabulaire de Cassien. Le combat spirituel du sujet est entravé dans la mesure où les habitudes de son ancienne vie l'emprisonnent. C'est la raison pour laquelle on ne peut pas réduire la conversion à une décision. Le passage d'une forme de subjectivité à une autre est irréductible à un point qui distinguerait précisément un « avant » et un « après ». Certes, on peut en droit identifier un tel point. Les épisodes de conversion instantanée se fondent sur cette possibilité. Mais il s'agit de ne pas confondre cette décision avec la production d'une forme nouvelle de subjectivité qui, quant à elle, requiert une temporalité incompressible. Deux moments sont donc associés dans le processus de subjectivation monastique : une désobjectivation dans laquelle l'ascète doit se défaire de ses habitudes passées, c'est-à-dire doit se dégager d'anciennes formes de socialisation et d'une tendance à l'égoïsme, et une subjectivation dans laquelle le sujet contracte de nouvelles habitudes et fait de Dieu la condition d'intelligibilité du monde en général et de son existence en particulier. La destruction de la subjectivité mondaine est pensée par Cassien à travers un triple processus de « renoncement » :

« Le premier [renoncement] est corporel : c'est celui qui nous fait mépriser toutes les richesses et les biens de ce monde. Par le deuxième, nous renions notre vie passée, nos vices, nos passions [*affectus*] de l'esprit et de la chair. Le troisième consiste à retirer notre âme des choses présentes et visibles, pour contempler uniquement les choses à venir et ne désirer plus que les invisibles. »⁵²⁷

Le processus de subjectivation monastique implique donc un moment négatif dans lequel le sujet doit apprendre à se défaire d'un ensemble d'objets auxquels il s'est retrouvé lié durant son existence. Le premier renoncement a les traits d'une résolution

526R. Valantasis, « Constructions of Power in Asceticism », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 63, n°4, 1995, p. 800-801. Nous traduisons.

527Cassien, *Conférences*, III, 6.

sévère. Il s'agit de se défaire du monde, c'est-à-dire à la fois des formes de socialisation traditionnelles qui le caractérisent et des dispositions morales que le sujet y a acquies. C'est une résolution fondamentale dans laquelle le sujet quitte la voie de la mort pour s'engager sur la voie de la vie. Une fois cette décision prise, le sujet est pourtant toujours en relation avec le monde. Non plus tant dans une relation volontaire, où il chercherait encore dans le monde de quoi satisfaire ses envies, que dans une relation latente qui se fonde sur des habitudes acquises dans sa vie mondaine passée. Ces habitudes lui opposent une force d'inertie d'autant plus intense qu'elles sont fortement enracinées ou que sa volonté est faible. Si l'ascétisme chrétien est irréductible à une décision, aussi sincère qu'elle puisse être, c'est dans la mesure où le sujet a autrefois séjourné dans le monde et que celui-ci a laissé des traces sur lui⁵²⁸. Si celles-ci ne sont pas indélébiles, elles sont malgré tout potentiellement très profondes et donc fortement persistantes. Dans la lettre qu'il adresse à la jeune vierge Eustochium, Jérôme souligne ainsi qu'il est plus facile de se passer des choses qu'on n'a pas encore goûtées que de celles dont on a l'habitude. De sorte qu'il est donc plus facile pour elle, étant donné son manque d'expérience des choses du monde, d'embrasser la chasteté⁵²⁹. Pour Cassien, la vie dans le monde et les habitudes qui la caractérisent produisent, dans le sujet, des dispositions qu'il est difficile, mais pas impossible, de défaire. Si le premier et le second renoncements marquaient le détachement de l'ascète par rapport aux formes traditionnelles de socialisation de son temps et la destruction de ses habitudes passées, le troisième renoncement marque l'entrée du sujet dans un nouvel univers, dégagé pleinement des soucis du monde qu'il a quitté. Si le premier renoncement concerne le présent – refuser, aujourd'hui, le monde et tout ce qui le caractérise – et le second le passé – marquer sa désapprobation vis-à-vis d'un régime de vie imparfait – le troisième concerne le futur – à partir de maintenant, ne plus désirer ce qui empêche l'union du

528Et ce en fonction d'un processus que les pénétrantes analyses du livre X des *Confessions* nous laissent clairement percevoir : « [Au fond de ma mémoire] siègent encore les images de ces plaisirs [du concubinat] : c'est là que l'habitude les a ancrées en strates. Quand je suis en état de veille, elles se présentent à moi, tout affaiblies ; mais, pendant le sommeil, elles vont jusqu'à provoquer non seulement le plaisir, mais le consentement au plaisir, et comme une réplique de l'acte lui-même [...]. Ta main n'aurait-elle pas le pouvoir, ô Dieu tout-puissant, de guérir toutes les langueurs de mon âme, et, par un surcroît de grâce, d'éteindre les mouvements lascifs de mon sommeil ? Tu multiplieras tes dons, Seigneur, afin que mon âme me suive, tendue vers toi, libérée de la glu de la concupiscence [...] » (XXX, 41-42).

529Jérôme, *Correspondance*, XXII, 15.

sujet à Dieu et ne désirer que ce qui permet cette union. Le renoncement tel qu'il est pensé par Cassien est donc irréductible à une décision ponctuelle, même s'il se manifeste de façon dramatique par une décision de ce genre. Il est en outre irréductible à un processus négatif de destruction. Il implique en outre un moment positif de reconstitution de soi. Dans la littérature ascétique chrétienne la différence entre les deux formes de subjectivité entre lesquelles le moine est en transit est pensée à partir de l'opposition entre l' « homme ancien » et l' « homme nouveau ».

4.3. L'homme ancien et l'homme nouveau

Les effets produits par l'insertion du sujet dans les institutions monastiques peuvent donc être compris dans la perspective d'une restructuration de la subjectivité. Il s'agit de détruire une première subjectivité, centrée sur la volonté égoïste, et de produire une nouvelle subjectivité, centrée sur la volonté de Dieu. Le thème récurrent dans le christianisme antique de « l'homme nouveau » doit être compris dans cette perspective. Le traitement de ce thème se fonde sur plusieurs passages du *Nouveau testament* convoqués de façon récurrente par les auteurs chrétiens antiques :

« Je vous dis donc et vous adjure dans le Seigneur de ne plus vous conduire comme le font les païens, avec leur vain jugement et leurs pensées enténébrées : ils sont devenus étrangers à la vie de Dieu, à cause de l'ignorance qu'a entraînée chez eux l'endurcissement du cœur, et, leur sens moral une fois émoussé, ils se sont livrés à la débauche au point de perpétrer avec frénésie toute sorte d'impureté. Mais, vous, ce n'est pas ainsi que vous avez appris le Christ, si du moins vous l'avez reçu dans une prédication et un enseignement conformes à la vérité qui est en Jésus, à savoir qu'il vous faut abandonner votre premier genre de vie et dépouiller le vieil homme, qui va se corrompant au fil des convoitises décevantes, pour vous renouveler par une transformation spirituelle de votre jugement et revêtir l'homme nouveau qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité. »⁵³⁰

Il y a, dans la conversion, l'idée d'un passage brusque et dramatique d'un statut à un autre. La conversion est à la fois le symbole d'un renoncement et le symbole de

⁵³⁰*Ep*, 4, 17-24. Voir aussi *Col*, 3, 9 et *Rm*, 6, 6.

l'entrée dans une période de reconstruction de soi. C'est à l' « homme ancien » qu'il faut renoncer. Dans la tradition monastique, l'homme ancien est l'homme du monde, accaparé par les sollicitations de celui-ci, d'autant plus loin de Dieu qu'il est lié aux choses terrestres. Dans cet état, il est dans l'erreur. Cette erreur consiste à croire que le sens du monde est relatif à l'égoïsme du sujet et non à Dieu, que c'est la créature qui donne sens au monde et non le Créateur. L'erreur principale de l'homme ancien est donc de croire que l'homme est la mesure des choses. L'endurcissement et la dualité de son cœur – qui s'opposent à la pureté ou à la simplicité de l' « homme nouveau » – viennent de l'habitude de fréquenter le monde et d'apporter crédit à cette façon de vivre. Le cœur de l'homme n'est pas naturellement dur et double. C'est la mauvaise volonté et la force de l'habitude qui le rendent tel et qui font passer le rapport égoïste au monde pour la vérité. Par sa conversion, l'homme quitte ce mode de pensée et ce comportement. Il se convertit quand il comprend que la mesure des choses réside en Dieu, non en lui-même. De cette façon il accède à la vérité, c'est-à-dire à la compréhension de l'ordre de la Création, et il revêt alors l'homme nouveau. Comme l'illustre la littérature ascétique, ce passage n'est pas le fruit d'une simple décision. Qu'il soit illustré par un épisode de conversion qui peut prendre les traits d'une illumination instantanée ne doit pas nous tromper. Si l'homme ancien est constitué par un ensemble d'habitudes lentement acquises au contact des sollicitations mondaines, l'homme nouveau doit progressivement être produit par une restructuration de la subjectivité. Quand, abordant la question de l'état de l'homme qui est arrivé au sommet du processus de renoncement Cassien affirme : « Tu dois savoir qu'aujourd'hui tu es véritablement mort au monde présent, à ses œuvres et à ses désirs, et que, selon le mot de l'Apôtre, tu es crucifié au monde, comme le monde l'est pour toi »⁵³¹, on peut raisonnablement penser qu'il fait référence à l'*Épître aux Romains* où Paul écrit :

« S'il est vrai qu'unis [à Jésus-Christ] nous ayons reproduit l'image de sa mort, nous reproduirons aussi l'image de sa résurrection, sachant que *notre vieil homme a été crucifié* avec lui afin que ce corps de péché soit anéanti, et que nous ne soyons plus les esclaves du péché, car celui qui est mort est soustrait à la juridiction du péché. »⁵³²

531Cassien, *Institutions cénobitiques*, IV, 34.

532Rm, 6, 5-6. Nous soulignons.

Le thème de l'homme ancien et de l'homme nouveau est donc fondamental pour comprendre les enjeux relatifs à la subjectivation monastique. Il permet en effet de souligner que le passage d'un état à un autre est identifié au passage d'une forme de subjectivité à une autre, irréductible à une simple décision ponctuelle. La subjectivité de l'ascète chrétien est donc une subjectivité en devenir entre un pôle qu'il s'agit de fuir et un pôle qu'il s'agit d'atteindre. S'il faut fuir le premier c'est dans la mesure où il empêche l'union avec Dieu. Au contraire, s'il faut atteindre le second c'est dans la mesure où l'union avec Dieu requiert de l'ascète que sa subjectivité prenne une forme originale. Le problème qui doit nous occuper maintenant est donc de savoir de quelle façon le sujet défaillantiste peut structurer sa subjectivité de façon à revêtir l'homme nouveau.

5. Les deux faces de la subjectivation monastique : mortification et libération

Conformément au thème de l'opposition entre l'homme ancien et l'homme nouveau, il faut comprendre le processus de subjectivation monastique comme un processus à deux dimensions. Bien souvent, seule sa dimension négative est soulignée : la mortification de soi à laquelle procède le sujet épuiserait alors le sens de la subjectivation monastique. L'entrée du sujet dans le monastère aurait comme seule fin sa soumission⁵³³ ou sa privation d'autonomie⁵³⁴. La plupart du temps, cette lecture se fonde sur un présupposé tacite qui envisage la subjectivation chrétienne comme une « mauvaise » subjectivation⁵³⁵. Mais, ce faisant, on omet une part essentielle de ce en quoi elle consiste en réalité. Elle est en effet irréductible à un processus négatif de destruction, même si, en elle, ce processus existe bien. Le sujet qui se transforme, le sujet qui veut acquérir la pureté du cœur ne se borne pas à se détruire. Simultanément à cette destruction, il se reconstruit. Autrement dit, le processus de subjectivation monastique implique en outre une dimension positive que nous nous proposons ici de reconstituer.

5.1. Existe-t-il un « souci de soi » chrétien ?

La dimension négative du processus de constitution de soi de l'ascète chrétien prend la forme de la « mortification » [*mortificatio*]. Cette notion est récurrente dans la littérature monastique chrétienne antique⁵³⁶. Interprétée sans prendre en compte la

533Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, op. cit., leçon du 19 mars 1980.

534N. Gradowicz-Pancer, « Enfermement monastique et privation d'autonomie dans les règles monastiques (Ve-VIe siècles) », *Revue historique*, 583, 1992.

535Voir, par exemple, la « Situation du cours » proposée par F. Gros dans son édition de *L'Herméneutique du sujet* (op. cit.) de Foucault : « Ces textes de l'Antiquité [de Pythagore et de Sénèque] invitent à une pratique de soi et de la vérité où se joue la libération du sujet plutôt que son enfermement dans une camisole de vérité [perceptible dans les textes chrétiens] qui, pour être toute spirituelle, n'en était pas moins totale. Le sujet et la vérité ne sont pas noués ici, comme dans le christianisme, de l'extérieur et comme par une prise de pouvoir surplombante, mais depuis un choix irréductible d'existence. Un sujet vrai était donc possible, au sens non d'un assujettissement, mais d'une subjectivation » (p. 492-493).

536Sur ce point, voir A. Rousselle, *Porneia*, op. cit. ; T. M. Shaw, *The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1998.

globalité de son contexte de signification, elle est souvent assimilée à la totalité de la subjectivation monastique, alors réduite à un processus de destruction de soi du sujet. Cependant, en se mortifiant, le sujet ne renonce pas à soi, mais à une forme de subjectivité, à savoir la forme qu'elle a prise dans le monde. Il ne renonce pas à son individualité, mais à sa particularité. Ce faisant, il reconstitue sa subjectivité. Autrement dit, la mortification n'est pas le tout de la profession monastique. Elle en est seulement la face négative. Simultanément à celle-ci, se déroule un processus positif où le sujet se construit afin d'être à même de faire la volonté de Dieu. La mortification n'est qu'une des deux dimensions constitutives de la subjectivation monastique. Chez Cassien elle désigne le fait pour le sujet de travailler sur lui, sur son corps et sur son âme, de façon à ce qu'il ne soit plus le jouet de sollicitations pouvant l'éloigner de Dieu. Quand il se laisse conduire par les délices mondains, le rapport qu'il entretient à lui-même est conçu sur le modèle du plaisir égoïste. Dans le monde, il se lie progressivement à des objets qui font naître en lui des désirs non naturels. Le désir de l'argent, le désir d'une bonne table, le désir d'une belle femme sont autant de désirs qui naissent dans le monde. La conséquence du séjour dans le monde est l'éloignement du sujet par rapport à Dieu. Ces désirs en effet créent en lui, par l'habitude de les satisfaire, de multiples sollicitations qui diffractent l'âme et l'empêchent de se concentrer sur son seul objet légitime d'attention, Dieu. L'habitude produit une forme de liaison du sujet au monde qui prend pour lui l'apparence de la seconde nature. De la sorte il lui est extrêmement compliqué de se défaire de ces habitudes qui pourtant l'éloignent de Dieu. L'état idéal du corps, c'est-à-dire l'état où le corps gêne le moins possible l'âme dans son cheminement vers Dieu, implique la réduction de ses besoins au minimum naturel, au nécessaire vital dirions-nous. Le sujet entretient un rapport adéquat à son corps quand il ne lui accorde que ce dont il a besoin pour vivre. De ce point de vue, deux excès peuvent empêcher l'âme de s'unir à Dieu : soit une mortification trop intense, soit une mortification trop faible ou inexistante. Le sujet qui ne mortifie pas son corps est peu à peu asservi par ses désirs démesurés. Dans cet état, son âme ne peut se porter vers Dieu puisqu'elle est trop occupée à satisfaire les désirs du corps. Mais le sujet qui mortifie trop son corps arrive au même résultat puisque son âme n'a plus alors la force de se concentrer. Le maître-mot de la mortification est donc la mesure :

« L'Apôtre dit «*Ne vous souciez pas de la chair pour en satisfaire les convoitises*»⁵³⁷. Il n'interdit donc pas complètement le souci de la chair [*carnis curam*], mais il refuse que ce soit par convoitise. Il empêche de prendre soin de sa chair par volupté, mais n'exclut pas de pourvoir aux exigences de la vie : cela de peur que la complaisance pour notre chair ne nous porte à des convoitises dangereuses ; ceci, de peur que le corps, épuisé par notre faute, ne puisse plus s'acquitter des exercices spirituels nécessaires. »⁵³⁸

Cassien met en garde l'ascète trop sévère et l'ascète trop laxiste. La sévérité de l'un et le laxisme de l'autre conduisent au même résultat : l'impossibilité pour le sujet d'être disponible à Dieu. Le sujet qui mortifie trop son corps se fatigue et devient incapable d'être attentif à l'appel de Dieu. La fatigue du corps a pour effet d'empêcher l'âme de se concentrer sur Dieu puisque, dans ce cas, elle est amenée, contre sa volonté, à s'enquérir de la faiblesse du corps. Le sujet qui ne mortifie pas son corps est déterminé par les désirs non-naturels acquis par lui. Il ne pense alors qu'à satisfaire ces désirs. Sa vie spirituelle est court-circuitée par ses désirs corporels. Le premier pèche en accordant trop peu au corps, le second en lui accordant trop. Le premier n'écoute pas les besoins du corps, le second passe outre ces besoins. L'un comme l'autre dépassent la mesure de la mortification. Mortifier le corps ne signifie donc pas tout lui interdire, mais lui interdire tout ce qui n'est pas nécessaire à sa santé et tout ce qui pourrait empêcher l'âme qui lui est liée de s'approcher de Dieu. De la sorte, Cassien souligne que le régime alimentaire du sujet⁵³⁹ doit être subordonné à ses besoins et non à un idéal qui ne conduirait qu'à l'inverse du résultat escompté. La mesure quantitative à adopter dans ce cadre n'est donc pas la même pour tous puisque certains ont besoin de plus que les autres. Les malades par exemple ont besoin d'un régime alimentaire spécifique. La mesure consiste seulement dans la modalité selon laquelle le sujet se nourrit. Il ne doit s'alimenter ni en fonction de son plaisir personnel – ce qui constitue un défaut de mortification – ni en fonction d'un idéal irréalisable – ce qui constitue un excès de

537Rm, 13, 14.

538Cassien, *Institutions cénobitiques*, V, 8.

539Sur ce point, voir F. Thélamon, « Ascèse et sociabilité. Les conduites alimentaires des moines d'Égypte au IVe siècle », *Revue des études augustiniennes*, 38/2, 1992 ; « Ascèse alimentaire et vie angélique : l'idéal de perfection des moines d'Égypte au IVe siècle », dans P.-G. Delage (éd.), *Les Pères de l'Église et la chair. Entre incarnation et diabolisation, les premiers chrétiens au risque du corps*, Royan, CaritasPatrum, 2012.

mortification. Défaut et excès de mortification éloignent le sujet de son but, la pureté du cœur :

« Efforçons-nous donc de tout notre pouvoir d'acquérir, par la vertu d'humilité, le bien de la discrétion [*discretionis bonum*], qui saura nous garder indemnes de deux excès opposés. Le proverbe n'est pas nouveau : *Achrotites isotites*, les extrêmes se touchent. L'excès du jeûne et la voracité ont même aboutissement ; les veilles immodérées ne sont pas moins désastreuses pour le moine que l'appesantissement d'un sommeil prolongé. Les privations excessives, en effet, débilitent, et ramènent à l'état où croupissent la négligence et l'insouciance. »⁵⁴⁰

Comme le souligne Foucault, on peut lire dans ce type de texte, fréquent chez Cassien, une forte « pointe anti-ascétique »⁵⁴¹. On a souvent l'impression en effet que le problème de Cassien est moins l'absence de mortification que son excès. Comme Foucault le rappelle, cela se comprend si l'on se replace dans le contexte de l'époque où le grand problème est celui de l'intégration du phénomène monastique dans l'Église⁵⁴². Un des enjeux essentiels de ce problème a été de réguler l'ascétisme héroïque des premiers temps qui posait le double problème d'être potentiellement incontrôlable et de diviser fortement les chrétiens entre les « héros » et les fidèles « moyens » ou même entre les solitaires et les moines⁵⁴³. Soulignant qu'une mortification trop intense produit

540Cassien, *Conférences*, II, 16, 1.

541Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, op. cit., p. 286. Foucault souligne que, lorsqu'il évoque la capacité de discernement (« *discretio* »), Cassien vise la plupart du temps, contrairement à ce qu'on pourrait penser *a priori*, l'excès de mortification et non son défaut : « La *discretio* doit être beaucoup plus un frein, un modérateur, une mesure de l'ascèse plutôt qu'un moteur et un principe d'amplification ou d'intensification de la vie ascétique » (*id.*).

542Ibid., p. 287 : « Il ne faut pas oublier que le monachisme, tel qu'il s'est développé, institutionnalisé, régularisé au cours du IV^e siècle et, particulièrement, bien sûr, dans les formes réglées et communautaires de la cénobie, ce monachisme s'est développé en fait non pas comme une intensification, mais contre une certaine intensification, disons, sauvage des pratiques ascétiques qui avaient cours au III^e et au début du IV^e siècle [...]. Il s'agissait donc, en somme, d'introduire l'ascèse et les règles de l'ascèse à l'intérieur du système de l'Église elle-même ». Le passage du perfectionnisme au défiantisme est contemporain de cette évolution. La question n'est pas pour nous de savoir s'il le précède ou l'explique rétrospectivement. Mais il semble clair que la promotion du mode de vie communautaire se fonde sur une anthropologie qui souligne l'infirmité irréductible du sujet. Soumettre l'individu à un pouvoir coercitif ne se légitime que si l'on souligne qu'il ne peut, par ses propres forces, se rendre parfait. Sur le problème général du rapport entre le monachisme et l'Église, voir P. Escolan, *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle : un monachisme charismatique*, Paris, Beauchesne, 1999.

543F. Thélamon, « Ascèse et sociabilité. Les conduites alimentaires des moines d'Égypte au IV^e siècle », art. cit., p. 305 : « Il y a une tension permanente entre une conduite fondamentalement humaine, la commensalité qui manifeste la convivialité cénobitique, et des conduites d'abstinence qui expriment

les mêmes effets qu'une absence de mortification, Cassien montre ainsi que la mortification doit être mesurée pour être efficace. Le rapport du sujet à la nourriture doit ainsi épouser une juste mesure : le sujet doit s'alimenter en fonction de ce que la santé de son corps requiert⁵⁴⁴. De sorte que la seule règle donnée par Cassien concernant l'alimentation est de s'arrêter de manger juste avant de connaître la satiété :

« La mesure des jeûnes et de la continence consiste seulement dans la privation qu'on s'impose sur la quantité de la nourriture ; et la perfection de cette vertu, à laquelle il faut tendre, est la même pour tous : manger ce que nous sommes contraints à prendre pour soutenir notre corps en restant encore sur notre faim. »⁵⁴⁵

La mesure de l'alimentation est donc déterminée par la nature. Il n'est bon de ne manger que ce que la nature demande, et non ce que le sujet demande. Là comme ailleurs en régime monastique, le sujet agit correctement quand il n'agit pas en fonction de sa volonté égoïste. La mesure du rapport à la nourriture n'est pas donnée par ce que souhaite le sujet, mais par ce que l'ordre des choses demande, c'est-à-dire par ce que Dieu demande. Le sujet qui mange outre mesure ne se conforme donc pas à l'ordre de la Création. De même le sujet qui ne mange pas assez s'oppose lui aussi à cet ordre. Si la mortification ne peut donc avoir le sens de destruction du sujet c'est dans la mesure où l'ordre de la Création ne requiert pas celle-ci, mais au contraire, un rapport mesuré à soi.

Il faut donc, pour comprendre les modalités de la structuration de soi du sujet chrétien, bien avoir en tête que la mortification du corps n'implique pas sa destruction. L'objectif de l'ascète chrétien n'est pas de ne plus avoir de corps. Détruire l'unité psychophysique voulue par Dieu n'a guère de sens pour celui qui tâche de faire la volonté du créateur. De la sorte, il faut bien prendre garde de ne pas surdéterminer l'idée de mortification chrétienne. L'assimilation de celle-ci à la destruction du corps n'est présente que dans les sectes se fondant sur un dualisme ontologique contre lesquels les

l'aspiration de chacun à une sociabilité plus haute, transfigurant tout l'être, au prix d'une ascèse alimentaire plus poussée ».

544 *Ibid.*, p. 300 : « Le jeûne complet est de fait toujours momentané et la norme est en fait pour nos moines égyptiens de “ne pas se remplir le ventre” ».

545 Cassien, *Conférences*, II, 16, 1.

auteurs chrétiens se sont justement battus avec vigueur⁵⁴⁶. L'histoire de ces combats est ici anecdotique. Mais elle révèle un enjeu fort de la compréhension chrétienne du sujet humain. Celui-ci est irréductiblement constitué d'un corps et d'une âme. Puisque le premier n'est qu'un outil dirigé par la seconde, il ne peut, en tant que tel, recevoir de qualification morale. Cette qualification n'est appliquée qu'à la façon dont l'âme utilise le corps. Par conséquent, ce n'est pas le corps qui cause la perte du sujet – même si sa faiblesse, sa « corruptibilité » selon Augustin⁵⁴⁷, complique le travail de l'âme. Quoiqu'il en soit, il est inexact d'affirmer que les auteurs chrétiens font peser sur le corps une culpabilité irréductible. Si tel était le cas, on ne comprendrait pas l'acharnement de Cassien à souligner que le sujet doit prendre soin de son corps. On se méfiera donc de l'idée développée par E. R. Dodds dans *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse* :

« D'autres hommes de ce temps [du IIe au IVe siècle] (et Marc Aurèle lui-même en d'autres états d'âme) parvenaient à se supporter eux-mêmes en établissant une dichotomie complète entre leur moi et leur corps, et détournaient sur leur corps leur ressentiment. Cette dichotomie, bien sûr, venait de la Grèce classique – le plus plein de conséquences et le plus discutabile de tous ses dons à la culture humaine. Mais, dans la période que nous étudions, ce don fut employé à d'étranges usages. Les païens et les chrétiens (pas tous les païens ni tous les chrétiens) rivalisaient les uns avec les autres pour maltraiter leur corps à plaisir ; il était “de la boue et du sang”, “un sac dégoûtant d'excréments et d'urine”, l'homme est plongé en lui comme dans un bain d'eaux usées. Plotin éprouvait de la honte simplement d'avoir un corps ; saint Augustin rougissait toutes les fois où il devait manger ou satisfaire ses fonctions corporelles. La vie du corps était la cause de la mort de l'âme, le salut consistait donc à le mortifier ; selon le mot d'un Père du désert “je le tue parce qu'il me tue”. L'unité psychophysique était brisée en deux, non seulement en théorie, mais aussi en pratique, une moitié trouvait tout son plaisir à torturer l'autre. »⁵⁴⁸

L'idée développée par Dodds pose plusieurs problèmes. Le ton utilisé est tout d'abord étonnant puisque l'effort de compréhension est lesté d'un jugement de valeur qu'on n'attendrait pas forcément d'un ouvrage scientifique. Que l'idée d'un rejet de principe du corps développée dans la Grèce classique soit un don « discutabile » à la

546P. Brown, *Le Renoncement à la chair*, op. cit., chapitres IV et V notamment.

547Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, III, 2.

548E. R. Dodds, *Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, op. cit., p. 43-44.

culture humaine implique qu'il y ait, de ce point de vue, de bons dons et de mauvais dons. Ce parti pris peut peut-être se défendre, mais il faudrait pour cela disposer d'un critère solide permettant de partager le grain et l'ivraie en terme de problématisation ontologique et morale de la nature humaine. Critère qu'on ne trouve ni dans ce texte ni dans le reste de l'ouvrage. De la sorte, on perçoit mal ce qui constitue une « bonne » problématisation de la nature humaine. Si, d'un point de vue logique, on peut distinguer une problématisation cohérente et une problématisation incohérente, la bonté morale d'une théorie semble difficile à évaluer. En lisant entre les lignes on peut imaginer qu'une « bonne » théorie serait une théorie qui ne dévalorise pas le corps, qui ne le subordonne pas à l'âme, qui ne conçoit pas le monde matériel selon une dignité moindre que le monde spirituel. Mais, une fois dit cela on n'a pas dit grand chose. Plus encore, on tend, comme le fait Dodds, à caricaturer la position chrétienne. En effet, il part du présupposé selon lequel, dans la littérature chrétienne, le corps est subordonné à l'âme. Comme nous l'avons déjà montré, si l'on se place dans une perspective ontologique, cela est parfaitement juste. Et, de ce point de vue, le christianisme est précédé par Platon, Épictète ou Plotin. Cependant, il interprète la distinction ontologique chrétienne de l'âme et du corps comme une « dichotomie » radicale, de sorte que la vie du corps est synonyme de mort de l'âme. Tout d'abord, la notion de « dichotomie » est absente chez les auteurs chrétiens que nous étudions. Certes, il existe une distinction ontologique fondamentale entre le monde matériel et le monde spirituel, et donc entre le corps et l'âme. Mais, que cette distinction existe n'implique pas que le corps et l'âme de l'homme soit « radicalement » séparés. Distinction ne signifie pas, en effet, séparation. Cette lecture serait peut-être recevable si Cassien se contentait de dire que le sujet doit, autant qu'il le peut, mortifier son corps. Si la vie du corps est la cause de la mort de l'âme et si celle-ci doit être sauvée puisqu'elle est ontologiquement la plus proche de Dieu, alors il faut détruire le corps. Mais Cassien, tout en exigeant la mortification du corps, souligne en outre qu'il ne faut pas trop le mortifier puisque cela empêche le sujet, tout autant que l'absence de mortification, de s'unir à Dieu. Dodds lit les textes ascétiques antiques comme si la distinction ontologique entre l'âme et le corps était tout autant une distinction morale entre le bien et le mal. Il lit ces textes comme un dualiste. Or, si l'on suit par exemple l'argumentaire de Cassien sur la question de la mortification, on

s'aperçoit que les substances que sont l'âme et le corps ne reçoivent pas, en tant que telles, de qualification morale. La valeur morale n'est pas dans la nature, mais dans l'usage. Mortifier le corps ne veut pas dire le détruire, mais l'utiliser correctement, c'est-à-dire de façon ordonnée. Par conséquent, établir un rapport de proportionnalité entre la vie de l'âme et la mort du corps n'est pas juste. Pour Cassien une mortification excessive du corps a des effets néfastes pour le sujet. En d'autres termes, la mortification du corps ne peut signifier ni la destruction du corps ni sa torture. L'une comme l'autre empêchent en effet le sujet de s'unir à Dieu. Ajoutons en outre que l'idée selon laquelle le sujet pourrait prendre « plaisir » à maltraiter son corps est pour le moins saugrenue dans le contexte qui nous est commun avec Dodds. D'une part en effet, le sujet est indistinctement corps et âme, de sorte que maltraiter le corps reviendrait à maltraiter l'âme. Ce qui ne s'accorde pas logiquement avec l'idée selon laquelle mortifier l'un conduirait à sauver l'autre. L'argument de Dodds se mord donc la queue. D'autre part, puisque l'union psychophysique est voulue par Dieu, maltraiter l'une de ses composantes essentielles reviendrait à détruire la Création. Or, il semble rien moins qu'évident que le sujet chrétien puisse prendre plaisir à détruire la Création de celui dont il souhaite faire la volonté. Les réflexions de Dodds sont symptomatiques d'une façon de penser qui fausse bien souvent la réflexion sur la pensée chrétienne. Au lieu simplement de l'aborder comme n'importe quelle construction historique, on tend à l'essentialiser à partir de présupposés contemporains qui ne sont jamais à son avantage. Le christianisme est alors conçu comme un ensemble de pratiques, de croyances et de doctrines qui ont pour effet de structurer les potentialités humaines dans la pire des formes possibles. En ce sens, le christianisme n'apparaît plus comme ce qu'il est, à savoir un objet culturel constitué historiquement de façon contingente et produisant des effets hors de ses « frontières », mais comme ce qu'on souhaiterait qu'il soit, l'origine de tous nos maux. Aussi, si l'on peut certes trouver des origines « chrétiennes » à certaines institutions qui nous sont contemporaines et si l'on peut en outre concevoir un intérêt à contester ces institutions, mieux vaut selon nous partir d'une enquête qui ne soit ni à charge ni à décharge.

5.2. La mortification n'épuise pas le sens de la subjectivation monastique : les insuffisances du paradigme négatif

L'exigence de mortification que l'on retrouve de façon récurrente dans la littérature ascétique chrétienne doit être comprise du point de vue de la destruction de la subjectivité passée de l'ascète. Ce qu'il s'agit de détruire dans le combat spirituel, c'est l'homme ancien. La mortification est la première dimension de la subjectivation monastique chrétienne. Cependant, il faut prendre garde de ne pas réduire celle-ci à celle-là. Que la subjectivité de l'ascète soit une subjectivité transitionnelle implique que le processus de subjectivation ait deux faces : une face négative, destructrice, et une face positive, créatrice.

5.2.1. Les enjeux de l'approche foucauldienne du christianisme antique

Même les lectures les plus éclairées de la morale chrétienne ont parfois manqué la dimension positive de la subjectivation qu'elle produit. Afin de mettre à jour cette dimension, nous discuterons, dans les pages suivantes, la façon dont Foucault envisage, à la fin des années 1970 et au début des années 1980, l'organisation institutionnelle monastique chrétienne antique⁵⁴⁹. Poursuivant son travail de généalogiste de la subjectivité occidentale⁵⁵⁰, il choisit de traiter, dans le cours de 1979-1980, *Du Gouvernement des vivants*, et dans la série de conférences données à l'Université catholique de Louvain en 1981 éditée sous le titre *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, le problème des modalités de liaison du sujet à la vérité. Son but est alors de rendre compte des effets de subjectivation de cette liaison⁵⁵¹. C'est dans cette

549 Sur ce point, voir Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, leçons du 8 et du 15 février 1978 ; *Du Gouvernement des vivants, op. cit.* ; *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice, op. cit.*, leçons du 29 avril, du 6 et du 13 mai 1981. Pour une synthèse du rapport de Foucault à l'objet « christianisme », voir P. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme, op. cit.* ; M. Senellart, « Michel Foucault : une autre histoire du christianisme ? », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)*, Hors série n°7 2013.

550 Voir à ce propos les deux versions de l'entretien « À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours » (*DE II*, 326 et 344).

551 Foucault, *Du Gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 73-74 : « La question que je voudrais poser [...] c'est celle-ci : comment se fait-il que, dans une société comme la nôtre, le pouvoir ne puisse s'exercer sans que la vérité ait à se manifester et à se manifester sous la forme de la subjectivité et sans, d'autre part, qu'on attende de cette manifestation de la vérité dans la forme de la subjectivité, des effets qui sont au-delà de l'ordre de la connaissance, qui sont de l'ordre du salut et de la délivrance pour chacun et pour tous ? »

optique qu'il prend pour objet d'étude le christianisme antique et, plus précisément, trois institutions qui s'y développèrent : le baptême, la pénitence et la direction de conscience. Au début du cours de 1980 il distingue deux modalités du rapport du sujet chrétien à la vérité. Le sujet peut, tout d'abord, se rapporter à la vérité des dogmes sur laquelle la religion qu'il embrasse se fonde⁵⁵². Il peut, en outre, se rapporter à la vérité de lui-même à laquelle il lui est demandé d'accéder dans le cadre de sa formation spirituelle⁵⁵³. Le premier niveau se caractérise par un ensemble cohérent de croyances entretenues par le sujet. Cet ensemble de croyances détermine l'appartenance de ce sujet à la religion chrétienne. S'y rapportant et reconnaissant leur vérité, il professe sa foi. Le second niveau renvoie quant à lui à un ensemble de dispositifs devant permettre au sujet de trouver la vérité de lui-même, de la manifester et ainsi de se mettre dans les meilleures conditions afin d'atteindre un état de « pureté du cœur ». Après avoir distingué ces deux formes du rapport du sujet à la vérité, Foucault annonce qu'il ne traitera que de la seconde forme à savoir le rapport qui lie le sujet à la vérité de lui-même. L'autre rapport, qui lie le sujet aux vérités dogmatiques communes à tous les fidèles, est laissé sur la touche. Il choisit de privilégier le rapport du sujet à la vérité de lui-même dans la mesure où ce thème permet d'éviter un mode d'analyse qu'il critique fréquemment, l'analyse en terme d'« idéologie »⁵⁵⁴. Dans ce type d'analyse les phénomènes sociaux sont envisagés à partir de l'opposition entre le « vrai » et le « faux ». L'idéologie caractérise alors la modalité selon laquelle le pouvoir est exercé à partir de la façon dont il contraint les individus à se plier, d'une façon ou d'une autre, à la vérité qui le fonde. De sorte que le rapport du sujet au pouvoir est soit un rapport

552 *Ibid.*, p. 81 : « En général, lorsque, à propos du christianisme, on évoque cette question du gouvernement des hommes et du régime de vérité, on pense à l'économie dogmatique du christianisme, c'est-à-dire au fait que le christianisme a introduit, en effet, par rapport au monde ancien, par rapport au monde grec, hellénistique et romain, un régime de vérité à la fois très singulier, très nouveau, très paradoxal aussi ». Pour une discussion de la notion de « régime de vérité », voir P. Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme, op. cit.*, p. 91-118.

553 *Ibid.*, p. 82 : « C'est d'un autre régime de vérité que je voudrais parler : un régime défini par l'obligation où se trouvent les individus d'établir à eux-mêmes un rapport de connaissance permanent, l'obligation où ils sont de découvrir au fond d'eux-mêmes des secrets qui leur échappent, l'obligation où ils sont de manifester enfin ces vérités secrètes et individuelles par des actes qui ont des effets, des effets spécifiques bien au-delà des effets de connaissance, des effets libérateurs ».

554 *Ibid.*, p. 74-78 notamment. La note 5, p. 87 renvoie à d'autres passages de l'œuvre de Foucault qui critiquent ce type d'analyse : « *Il faut défendre la société* », Paris, Seuil/Gallimard, 1997, p. 30 ; *Sécurité, Territoire, Population, op. cit.*, p. 49-50 ; *Naissance de la biopolitique*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 37 ; « Entretien avec Michel Foucault », *DE II*, 192, p. 148.

d'acceptation de cette vérité, soit, au contraire, un rapport de remise en cause de celle-ci au nom d'une « autre » vérité. L'utilisation péjorative que l'on peut faire aujourd'hui du terme « idéologie » se fonde sur cette compréhension. Quand un sujet s'oppose à un pouvoir en lui reprochant son caractère « idéologique », il l'accuse de masquer les faits, de masquer la vérité et de gouverner ceux qui lui obéissent en se fondant sur le mensonge. Face à l'idéologue se tient alors celui qui connaît la vérité et qui va, grâce à elle, le combattre et libérer les hommes. Ce mode d'analyse présente deux défauts principaux. Tout d'abord, comme le montre Foucault dans la *Volonté de savoir*, le sujet qui s'oppose au pouvoir dans le cadre de l'opposition entre « vérité » et « idéologie » parle encore « le langage du pouvoir »⁵⁵⁵. Si, en effet, il veut lutter contre ce pouvoir de ce point de vue, il doit adopter le même type de rationalité. De sorte qu'il manque le combat le plus important : celui qui devrait l'opposer à ce mode de rationalité lui-même⁵⁵⁶. Le second défaut de l'analyse en terme d'idéologie est étroitement associé au premier. Il en constitue, si l'on veut, le versant théorique. Ce type d'analyse ne parvient jamais à rendre compte du processus en fonction duquel le sujet est constitué sous une forme déterminée. En effet, la croyance en l'universalité de la vérité sur laquelle ce type d'analyse se fonde s'articule à une croyance dans la pureté du sujet lié à cette vérité. Il existerait un sujet pur de toute détermination sociale et historique qui pourrait être lié à la vérité, elle-même déconnectée de tout contexte. Réfléchissant ainsi, on s'empêche de voir que le pouvoir n'a de prise sur le sujet que pour autant qu'il construit un sujet à sa mesure, sur lequel justement il puisse avoir prise⁵⁵⁷. C'est ce problème de la constitution du sujet qu'aborde Foucault en refusant l'analyse en terme d'idéologie. Il s'agit pour lui de se demander non pas si le pouvoir est dans le vrai ou dans le faux quand il gouverne, mais sous quelle forme le sujet se constitue dans un contexte social et historique précis. Comprendre ceci c'est, pour lui, en désarticulant le langage du pouvoir, se donner la

⁵⁵⁵Foucault, *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 115.

⁵⁵⁶Sur ce point, voir notamment « Non au sexe roi », *DE II*, 200. Butler se fonde sur cette idée pour mettre en évidence, à la base du féminisme, un paradoxe : « Les sujets régulés par des structures sont, par le simple fait d'y être assujettis, formés, définis et reproduits conformément aux exigences de ces structures. Si [l'analyse de Foucault] se révèle correcte, la formation juridique du langage et de la politique représentant les femmes comme le “sujet” du féminisme est alors elle-même une formulation discursive et l'effet non moins discursif d'une certaine version de la politique de représentation. Aussi le sujet féministe est-il en réalité discursivement constitué par le système politique, celui-là même qui est supposé permettre son émancipation » (*Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 61).

⁵⁵⁷Ce qui explique que le premier point de résistance au pouvoir politique soit à chercher dans « le rapport de soi à soi » (Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, p. 241).

meilleure arme critique possible. Aussi est-ce ce choix de ne pas aborder le rapport du sujet à la vérité en terme d'idéologie qui conduit Foucault à privilégier l'analyse du rapport du sujet à la vérité de lui-même et à mettre entre parenthèse le problème du rapport du sujet à la vérité des dogmes. Celui-ci étant plutôt, traditionnellement, l'objet d'une analyse idéologique :

« Or, dans la perspective dans laquelle je me place, premièrement vous comprendrez que je privilégierai plutôt, moi, dans le régime de vérité, non pas le contenu des croyances, mais l'acte même de vérité⁵⁵⁸, et [deuxièmement], ce ne sont pas tellement les actes de vérité en forme d'actes de foi que je voudrais étudier, que d'autres actes qui définissent, je crois, ou qui scandent, qui articulent un autre régime de vérité présent dans le christianisme et qui ne se définit pas tellement par l'acte de foi ou la profession de foi en un contenu dogmatique, révélé dans un texte et poursuivi dans une tradition institutionnalisée. »⁵⁵⁹

Disant cela, Foucault semble se prémunir contre le type d'accusation dont son travail est souvent victime, accusation qui consiste à relativiser ou infirmer ses conclusions en soulignant le caractère aléatoire du choix des sources et de leur mise en rapport. Or, comme il le souligne dans « La poussière et le nuage » : « On ne peut dénoncer les “absences” dans une analyse que si on a compris le principe des présences qui y figurent »⁵⁶⁰. Quel est donc le « principe des présences » des analyses proposées dans *Du Gouvernement des vivants* ? Foucault cherche, dans ce cours, à mettre en évidence la façon dont le sujet a été lié, dans le christianisme antique, à la vérité de lui-même. La fin d'une telle entreprise est de rendre compte, d'une part, des effets de subjectivation de cette liaison et, d'autre part, de ce que nous devons, Occidentaux contemporains, à cette façon de concevoir le sujet humain. Le problème du cours de 1980 est donc double. Il s'agit d'abord de mettre en évidence les institutions qui, dans le christianisme antique, ont permis de lier le sujet à la vérité de lui-même. Il s'agit ensuite de clarifier les effets de subjectivation de cette liaison. En tant que tels, ces objectifs ne

558L' « acte de vérité » est défini par Foucault comme la part qui revient au sujet dans les processus de manifestation de la vérité, qu'il y joue le rôle d'opérateur, de spectateur ou d'objet (*Du Gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 79-80).

559Ibid., p. 81-82.

560Foucault, « La poussière et le nuage », art. cit., p. 832.

posent aucun problème. Mais, ce qu'il y a d'étonnant dans le cours de 1980 consiste dans le fait que Foucault propose, au terme de ses analyses, des considérations générales concernant le mode de subjectivation chrétien antique tout en ayant délibérément choisi, au début du cours, de ne s'intéresser qu'à l'une des deux formes du rapport du sujet chrétien à la vérité. En effet, tout en restreignant explicitement son objet d'étude, il énonce, dans les deux dernières leçons, des conclusions relatives à la globalité de la subjectivation chrétienne sans préciser qu'il n'en a étudié qu'un aspect seulement⁵⁶¹. Le principe des présences du cours est donc le suivant : analyser un type de rapport du sujet à la vérité et ses effets de subjectivation dans le cadre du christianisme antique. Et la conclusion est la suivante : la subjectivation chrétienne antique a une forme spécifique dont on peut encore aujourd'hui retrouver les traces. Choisir un tel principe des présences ne pose en soi aucun problème. Mais proposer ensuite des conclusions qui ne subordonnent pas ces analyses à ce principe est beaucoup plus problématique.

Cela étant, ce qui ressemble de loin à une opération intellectuelle illégitime – proposer des considérations générales relatives à un objet historique tout en n'étudiant seulement qu'une dimension de celui-ci – ne doit pas nous tromper. En effet, à aucun moment de son œuvre Foucault n'a professé une ambition d'exhaustivité ou de complétude dans sa façon de faire de l'histoire. Au lieu de cela, comme le dit Michel de Certeau⁵⁶², il a toujours fait de l'histoire comme on fabrique des voitures, c'est-à-dire en prenant des éléments hétérogènes et en les assemblant en fonction d'une finalité spécifique. Il s'agit pour lui de faire l'histoire non d'une période, mais d'un problème⁵⁶³. Il n'a ainsi jamais été question pour lui de rendre compte, dans ses minuscules particularités, d'une période historique. Il a toujours été question au contraire de partir

561 Dans la leçon du 19 mars 1980, Foucault se propose ainsi d'étudier la direction de conscience « monastique » (p. 253) qui devient peu à peu la « direction chrétienne » (p. 262 notamment). Mais il n'explique pas les raisons qui pourraient permettre d'assimiler monachisme et christianisme. Nous ne disons pas que cette association est fautive. Mais le glissement opéré par Foucault ne va pas de soi. Il est symptomatique de sa méthode d'approche : les analyses de détail conduisent à des conclusions générales. En analysant d'autres détails, nous souhaiterions questionner ces conclusions générales. Il ne s'agit donc pas d'indexer les « absences » de ses analyses, mais de critiquer l'articulation entre ces analyses et leurs conclusions générales.

562 Voir notamment « Le rire de Michel Foucault » et « Le noir soleil du langage : Michel Foucault » que l'on retrouve tous deux dans *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 2002 [1987].

563 Foucault, « La poussière et le nuage », art. cit., p. 832.

d'un état de fait contemporain et d'en dégager les origines historiques possibles afin de se défaire, d'une part, d'un essentialisme anhistorique qui postule l'existence de pratiques naturelles et normatives et, d'autre part, de l'inertie politique qui en découle. Cela dit, la lecture partielle que fait Foucault de l'éthique chrétienne antique nous paraît symptomatique de la façon dont on lit généralement celle-ci, à savoir de façon négative. Autrement dit, tout se passe comme si le christianisme s'était borné à détruire l'individu, le corps ou la chair, sans jamais produire de façon positive un type de subjectivité original. Ainsi Foucault souligne-t-il fortement les effets escomptés du processus monastique de mortification sans analyser le processus qui lui est contemporain, qui en constitue le *verso*, de reconstitution de la subjectivité. Surdéterminant l'aspect négatif de la subjectivation chrétienne antique, il en oublie son aspect positif. Surdéterminant la soumission requise du sujet, il en oublie qu'elle est une condition de sa libération. L'étude du cours de Foucault que nous proposerons dans les pages qui suivent n'a pas tant pour but d'éclairer la lecture foucauldienne que de produire, en négatif, une lecture plus complète de la morale chrétienne antique et ce afin de mesurer plus clairement ce que nous lui devons aujourd'hui. Pour cela, nous analyserons, à partir des outils forgés par Foucault lui-même, le type de rapport entretenu par le sujet à la vérité rapidement évacué dans le cours de 1980, à savoir le rapport qui le lie à la vérité des dogmes chrétiens.

5.2.2. La lecture foucauldienne de l'obéissance monastique

Dans le cours de 1980, la pratique de la direction de conscience constitue l'objet historique privilégié par Foucault afin d'étudier les procédures de liaison du sujet à la vérité⁵⁶⁴. Si cette pratique ne naît pas avec le christianisme⁵⁶⁵, elle acquiert cependant en son sein des caractéristiques spécifiques que Foucault met en relation avec les caractéristiques propres de la direction de conscience antique, notamment stoïcienne. La direction de conscience chrétienne, qui se développe dans les institutions monastiques entre le IV^e et le V^e siècle, se constitue à partir d'une vertu qui, à la fois, la rend possible et en constitue la finalité – l'obéissance – et de deux pratiques – l'examen de soi et la

⁵⁶⁴Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, leçons du 12, du 19 et du 26 mars 1980.

⁵⁶⁵I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, Pont. Institutum Orientalium Studiorum, « Orientalia Christiana Analecta » 144, 1981 [1955] ; H. Jaeger, « L'examen de conscience dans les religions non-chrétiennes et avant le christianisme », *Numen*, vol. 6, fasc. 3, 1959.

verbalisation de soi⁵⁶⁶. Tout en mettant en évidence les points communs entre la direction de conscience stoïcienne et la direction de conscience chrétienne, Foucault cherche à rendre compte des spécificités de cette dernière. Sa principale caractéristique est, selon lui, de lier le sujet à la vérité de lui-même au prix d'une exigence fondamentale de soumission⁵⁶⁷. Comme nous allons le voir, si la lecture de Foucault n'est pas inexacte, elle est malgré tout partielle. En mettant en évidence ses présupposés, nous souhaiterions, d'une part, éclairer les enjeux de la lecture foucauldienne et, d'autre part, proposer une lecture alternative des textes qu'il étudie.

Si pour le sage stoïcien et pour le progressant chrétien il s'agit de s'examiner soi-même, la finalité de l'examen est différente dans les deux types de direction⁵⁶⁸. Dans le stoïcisme, le progressant doit peu à peu devenir maître de lui-même, il doit progressivement devenir autonome. Et, si dans les premiers temps de sa progression, il est soumis à un maître, cette soumission est provisoire : elle doit, à terme, le conduire à un état d'autonomie qui rend superflue la direction⁵⁶⁹. En revanche, la direction de conscience dans le christianisme antique a pour fin la destruction de la volonté du sujet : être dirigé ne veut pas alors dire devenir autonome, mais être indéfiniment soumis⁵⁷⁰. La fin de la direction de conscience chrétienne n'est pas l'autonomie, mais l'obéissance, qui est alors conçue, de façon circulaire, à la fois comme la fin et le moyen de la direction de conscience⁵⁷¹. Dans la dernière leçon du cours de 1980, Foucault met en relation

566Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 284 : « On a donc, dans la direction chrétienne, un dispositif dans lequel on trouve trois éléments qui sont fondamentalement liés les uns aux autres et dépendants les uns des autres : le principe de l'obéissance sans fin, le principe de l'examen incessant et le principe de l'aveu exhaustif ».

567Ibid., p. 265-269. Foucault résume clairement sa lecture des directions antique et chrétienne dans *Sécurité, territoire, population* en écrivant : « L'examen de conscience dans l'antiquité classique était un instrument de maîtrise, il va être ici [dans le monachisme chrétien] un instrument de dépendance » (*op. cit.*, p. 186).

568Pour la mise en place des caractères distinctifs de la direction de conscience païenne et de la direction de conscience chrétienne, voir *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 261-269 ; *Mal faire, dire vrai*, *op. cit.*, p. 127-149.

569Foucault établit ainsi trois qualités spécifiques à la direction antique : son caractère provisoire, le fait que le directeur soit doté de compétences reconnues et sa finalité libératrice (*Mal faire, dire vrai*, *op. cit.*, p. 130).

570De sorte que les caractéristiques essentielles de la direction chrétienne l'opposent terme à terme à la direction antique : elle est permanente, le directeur n'a pas besoin d'être compétent, il lui suffit de donner des ordres, elle doit conduire à la soumission (*ibid.*, p. 132-137).

571Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 265 : « L'obéissance est et doit être une manière d'être, antérieure à tout ordre, plus fondamentale que toute situation de commandement, et, par conséquent, l'état d'obéissance anticipe en quelque sorte les rapports avec autrui. Avant même

l'exigence d'obéissance et la double exigence d'examen de soi-même et d'aveu qui en découle. Il y énonce un ensemble de considérations relatives aux traces que cette façon de penser le rapport du sujet à la vérité de lui-même a pu laisser dans l'histoire occidentale⁵⁷². Son interprétation de l'exigence chrétienne d'obéissance réduit la subjectivation produite par l'insertion du sujet dans le cadre de la direction de conscience à un état de dépendance intégrale conçu comme soumission à autrui et destruction de la volonté singulière du sujet⁵⁷³. Pour ce faire, Foucault focalise son analyse de l'obéissance monastique sur les trois dimensions qui, dans l'œuvre de Cassien, la constituent. L'obéissance est d'abord synonyme de « soumission » [*subditio*]⁵⁷⁴. Cette notion désigne le fait que le moine n'a de rapport aux autres que sur le mode de l'ordre. En tout ce qu'il fait le moine doit être soumis à des ordres, qu'ils soient exprès ou tacites. Il ne doit rien faire de lui-même. Il ne doit rien faire qui ne soit réponse à un ordre. Deuxièmement, l'obéissance est synonyme de « passivité » [*patientia*]⁵⁷⁵. Le sujet passif est le sujet qui n'oppose aucune résistance, volontaire ou latente, aux ordres qui lui sont donnés. Foucault illustre cette vertu par le mot d'Ignace de Loyola selon lequel le sujet doit être, de ce point de vue, « semblable à un cadavre »⁵⁷⁶. Enfin, l'obéissance est synonyme de « humilité » [*humilitas*]⁵⁷⁷. Le sujet humble a deux qualités : d'une part, il soupçonne toujours que sa volonté agit de travers ; d'autre part et de façon corrélative, il se considère comme inférieur à tous les autres. Selon Foucault, la subjectivation chrétienne lie ces trois caractères de l'obéissance. Autrement dit, dans le christianisme antique, un sujet se constitue correctement lorsqu'il renonce complètement à vouloir. Dans le cours de 1980, il

qu'autrui soit là et vous donne un ordre, vous êtes déjà en état d'obéissance et ce que la direction doit produire, c'est l'obéissance. Ou disons encore que l'obéissance est à la fois la condition pour que la direction fonctionne et le but de la direction. Obéissance et direction doivent donc coïncider, ou plutôt il y a une circularité de l'obéissance et de la direction ».

572 *Ibid.*, p. 303-307.

573 *Ibid.*, p. 265-269.

574 *Ibid.*, p. 265-266.

575 *Ibid.*, p. 266-267.

576 Cette expression provient des *Constitutions* (ch. 6) d'Ignace de Loyola : « Tout ordre doit nous convenir. Nous renierons pour notre part toute autre façon de voir et tout autre opinion dans une sorte d'obéissance aveugle, et cela en tout ce qui n'est pas péché. Chacun doit être convaincu que, quiconque vit dans l'obéissance, doit se laisser guider et diriger par la divine Providence, avec l'intermédiaire de ses supérieurs, comme s'il était un cadavre qu'on peut transporter n'importe où et traiter n'importe comment, tel encore le bâton du vieillard qui sert partout et à tout usage » (cité dans *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, note 85 p. 280).

577 *Ibid.*, p. 267.

développe donc une lecture essentiellement négative de la vertu chrétienne d'obéissance telle qu'on peut la retrouver dans la littérature monastique des IV^e et V^e siècles.

Cette lecture pose selon nous deux problèmes importants. Tout d'abord, en parlant de subjectivation « chrétienne », elle semble présupposer que le christianisme des cinq premiers siècles présente, de ce point de vue, une unité et une cohérence. Or, l'opposition que nous avons pu relever entre le perfectionnisme et le défaillantisme implique de nuancer ce propos. Les conclusions établies par Foucault s'accordent sur un point avec le défaillantisme : l'infirmité essentielle du sujet demande à être compensée par sa soumission à des institutions coercitives. Mais elles passent à côté d'un point essentiel : cette soumission n'est pas à elle-même sa propre fin. Elle doit permettre en effet de conduire le sujet vers le salut. En outre, ces conclusions ne s'accordent pas du tout avec la tradition perfectionniste. Comme nous l'avons vu en effet, dès lors que le sujet peut prétendre accéder par ses propres forces à la perfection, le rapport qu'il peut engager aux institutions est remis en cause dans la mesure où il est pensé sous la forme d'un lien qui entrave sa progression spirituelle. Les deux problèmes posés par la lecture foucauldienne de l'obéissance monastique sont donc les suivants : tout d'abord, il n'aborde la question de l'obéissance qu'à partir d'une grille de lecture qu'il rejette traditionnellement, celle de l'interdit, ce qui le conduit à l'assimiler à la soumission ; ensuite, il n'envisage que l'obéissance typique du défaillantisme en omettant de traiter l'obéissance caractéristique du perfectionnisme. Nous discuterons, dans les pages qui suivent, ces deux problèmes en soulignant, tout d'abord, les insuffisances de la méthode d'approche centrée sur la catégorie de l'interdit, et en mettant en évidence, ensuite, les différences entre les deux types d'obéissance que l'on retrouve dans la littérature ascétique chrétienne antique : l'obéissance-soumission et l'obéissance-libération.

5.2.3. L'insuffisance du paradigme négatif

Bien que le projet de Foucault ne soit pas de faire une histoire exhaustive du christianisme antique, sa façon de lire les institutions monastiques ne va pas sans poser problème. Le privilège qu'il confère à une lecture négativiste – en ce sens où elle réduit la subjectivation monastique à un simple processus de destruction – semble en effet s'opposer aux mises en garde qu'il a pu lui-même faire à propos de ce type de lecture.

Dans *La Volonté de savoir*⁵⁷⁸ il affirme que son projet est de procéder à une « analytique du pouvoir »⁵⁷⁹. Ce type d'analyse a pour objectif de s'affranchir d'une représentation du pouvoir qu'il nomme « juridico-discursive »⁵⁸⁰. Cette représentation est commune à la « thématique de la répression » et à la « théorie de la loi constitutive du désir »⁵⁸¹. L'une et l'autre se fondent en effet sur une compréhension du pouvoir qui oppose la pulsion naturelle à la loi, le sujet obéissant au législateur. Dans ce cadre, le pouvoir est essentiellement ce qui dit non, ce qui interdit. Foucault attribue cinq traits essentiels à cette représentation du pouvoir : « la relation négative », « l'instance de la règle », « le cycle de l'interdit », « la logique de la censure » et « l'unité du dispositif »⁵⁸². Le pouvoir serait essentiellement ce qui dit « non » à un objet naturel qu'il configure au moyen de cette négation⁵⁸³. Pour ce faire il utiliserait principalement la loi qui interdit⁵⁸⁴. De sorte qu'une pratique ne serait lisible qu'en fonction de l'interdit qui lui est opposé⁵⁸⁵. Par conséquent, la loi ne produit pas, elle censure⁵⁸⁶. Elle ne fait que s'opposer négativement à un objet naturel dont elle aurait pour fonction principale de gommer les aspérités. Ainsi, le pouvoir est essentiellement intelligible à partir d'une représentation verticale dans laquelle l'ordre vient d'en haut et s'applique sur des points plus ou moins passifs⁵⁸⁷. Étudier par exemple la sexualité de ce point de vue, c'est opposer un désir sexuel naturel d'une part à un pouvoir qui le régule négativement d'autre part. Une telle façon de lire

578 *La Volonté de savoir*, *op. cit.*, « Le dispositif de sexualité », p. 109-112 notamment. La critique de la conception commune du pouvoir à laquelle Foucault procède dans ce livre est déjà amorcée dans *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975, p. 31-38.

579 *Ibid.*, p. 109.

580 *Id.*

581 *Id.*

582 *Ibid.*, p. 110-112.

583 *Ibid.*, p. 110 : « Entre pouvoir et sexe, [le modèle juridico-discursif] n'établit jamais de rapport que sur le mode négatif : rejet, exclusion, refus, barrage, ou encore occultation ou masque. Le pouvoir ne "peut" rien sur le sexe et les plaisirs, sauf à leur dire non [...] ».

584 *Id.* : « Le pouvoir serait essentiellement ce qui, au sexe, dicte sa loi ».

585 *Id.* : « Le pouvoir prescrit au sexe un "ordre" qui fonctionne en même temps comme forme d'intelligibilité : le sexe se déchiffre à partir de son rapport à la loi ». Notons que l'« ordre » dont il est ici question est, tout à la fois, le commandement et la configuration globale de la pratique ainsi ordonnée par ce commandement. Dans ce schéma de pensée, une pratique n'a de sens que dans la mesure où le pouvoir s'y applique négativement.

586 *Ibid.*, p. 111 : « La logique du pouvoir sur le sexe serait la logique paradoxale d'une loi qui pourrait s'énoncer comme injonction d'inexistence, de non-manifestation et de mutisme ». Ce qui signifie que les choses précéderaient les mots, que la loi ne ferait que taire une pratique naturellement « bavarde ».

587 *Id.* : « Le pouvoir sur le sexe s'exercerait de la même façon à tous les niveaux. De haut en bas, dans ses décisions globales comme dans ses interventions capillaires, quels que soient les appareils et les institutions sur lesquels il s'appuie, il agirait de façon uniforme et massive [...] ».

les phénomènes sociaux masque selon Foucault ce qui en constitue la singularité historique dans la mesure où elle en essentialise une partie constitutive et où elle ne prend pas en compte l'effet créateur des institutions⁵⁸⁸. Il faut donc se défaire de cette conception négative du pouvoir comme instance d'interdiction et de négation.

Or c'est justement une telle conception du pouvoir que semble convoquer implicitement Foucault dans son analyse de la direction de conscience chrétienne antique. Dans ce cadre, il interprète en effet l'obéissance comme la modalité par laquelle la volonté singulière de l'individu est détruite. Certes, la production de la vérité de lui-même par le sujet implique son obéissance. Cela est clair à la lecture du livre IV des *Institutions cénobitiques* de Cassien. Cependant, il est difficile de conclure, à partir de cela, que la subjectivation chrétienne soit tout entière réductible à un processus de soumission. L'obéissance-soumission n'est qu'une facette de l'obéissance requise du sujet dans le cadre des institutions monastiques. Lui est en outre associée une forme d'obéissance dont la finalité est la libération du sujet. Autrement dit, le « pouvoir monastique » ne fait pas que dire « non » au sujet, il ne fait pas qu'interdire. La complexité de sa forme tient au fait qu'outre cette dimension négative, il implique une dimension positive qui a pour fin de constituer la subjectivité de l'individu sous une forme qui lui permet de prétendre au salut. Et c'est, semble-t-il, dans l'axe rejeté par Foucault au début de *Du Gouvernement des vivants*, c'est-à-dire dans l'axe qui lie le sujet à la vérité des dogmes, que se laisse lire la facette positive de la subjectivation chrétienne antique. Car nous pensons en effet qu'il y est également question de subjectivation, et qu'il est donc possible de faire une lecture non idéologique de cet axe.

5.3. La libération du moine

À trop souligner le moment négatif de la subjectivation monastique, Foucault en oublie son moment positif. De sorte que le tableau qu'il dresse du christianisme antique fait figure de repoussoir. On a alors l'impression que sa lecture, en soulignant à souhait l'idée de destruction de la volonté singulière du sujet, n'envisage le christianisme que

588 *Ibid.*, p. 118-119 : « C'est de cette image qu'il faut s'affranchir, c'est-à-dire du privilège théorique de la loi et de la souveraineté, si on veut faire une analyse du pouvoir dans le jeu concret et historique de ses procédés ».

comme une entreprise d'aliénation du sujet qui produirait, encore aujourd'hui, des effets dévastateurs. Mais il « oublie » que la direction chrétienne a tout autant pour but de libérer le sujet. L'étude de trois pratiques spirituelles antiques peut nous permettre de mettre cela en évidence.

5.3.1. L'enseignement

Face au maître qui l'éduque, le novice n'est pas simplement dans un état de soumission aveugle. Sa formation requiert en outre son éducation. Nous trouvons un exemple clair de la pratique de l'enseignement, de son déroulement et des effets qu'elle doit produire dans *La Catéchèse des débutants* d'Augustin. Ce texte est l'exposé d'une méthode pour enseigner aux novices les principes de la foi chrétienne. Il montre ainsi de quelle façon le sujet doit être lié à la vérité des dogmes chrétiens. Cette liaison peut, d'une part, être envisagée dans ce que Foucault nomme une perspective « idéologique » dans la mesure où elle implique une connaissance et une compréhension des dogmes fondamentaux du christianisme. Mais, dans la mesure où l'enseignement qui est offert au sujet a comme finalité explicite la transformation de sa subjectivité, cette liaison peut, d'autre part, être envisagée du point de vue du mode de subjectivation qu'elle implique :

« Puisque rien n'est plus contraire à l'amour que l'envie, fille de l'orgueil, le Seigneur Jésus-Christ, Dieu et homme, est à la fois, comme Dieu, la preuve de son amour pour nous, et comme homme, parmi nous, l'exemple de l'humilité, pour guérir notre orgueil démesuré par un remède contraire et plus grand encore. Donc, te proposant cet amour comme but de ton exposé, dis tout ce que tu dis de manière à susciter la foi de ton auditeur du fait qu'il t'entend, et que sa foi engendre l'espérance, et l'espérance l'amour. »⁵⁸⁹

L'enseignement des vérités contenues dans les *Écritures* n'a pas tant pour fonction de permettre au sujet de connaître ou de mieux connaître, que de mieux vivre. Il s'agit de réformer non pas tant ses connaissances que son mode d'être. Le rapport du sujet à la vérité des dogmes est donc irréductible à une dimension idéologique. Il doit

⁵⁸⁹Augustin, *La Catéchèse des débutants*, trad. G. Combès et J. Farges, Paris, Desclée de Brouwer, BA 11, 1949, IV, 8.

aussi être lu à partir de la grille de lecture des effets de subjectivation qu'il produit. La liaison du sujet à la vérité des dogmes a pour effet de constituer sa subjectivité sous une forme déterminée. On trouve ainsi dans ce texte une compréhension négative de la vertu d'obéissance. Celui qui obéit le fait pour détruire son orgueil. Mais là n'est pas la fin de son travail. Par un « remède contraire » le maître doit le former selon une exigence positive. Cessant de vouloir de façon égoïste, le sujet doit vouloir par amour. Bien que Foucault restreigne la subjectivation chrétienne à un processus de destruction, ne la lisant ainsi que négativement, on constate que l'intelligibilité des effets de subjectivation produits par la pratique de l'enseignement est irréductible à une dimension négative. Le sujet qui se rapporte au maître ne fait pas que se détruire, même s'il détruit une part de lui-même. Il se construit aussi. Pour ce faire, il doit parler de lui-même. Nous sommes alors en présence d'une technique analysée par Foucault sous un angle négatif dans le cours de 1980, la « verbalisation de soi »⁵⁹⁰. Si, pour lui, cette verbalisation implique un transfert de pouvoir du progressant au directeur⁵⁹¹, elle est en outre, dans le cadre de l'enseignement tel que le comprend Augustin, un moment essentiel du dialogue engagé entre eux deux, dialogue devant permettre non pas tant la destruction de la volonté du sujet que la constitution positive de celle-ci :

« Il est fort utile que nous soyons, s'il se peut, avertis par ceux qui connaissent le candidat de son état d'esprit et de ce qui le pousse à venir pour adopter notre religion. S'il n'y a personne pour nous renseigner sur ce point, on interrogera l'intéressé lui-même, et ce sont ses réponses qui nous fourniront le point de départ de notre exposé. »⁵⁹²

La verbalisation de soi, telle que Foucault la formalise dans le cadre de son analyse de la direction de conscience chrétienne⁵⁹³, est réduite à la forme de l'aveu coupable. Mais le processus de verbalisation de soi conçu dans sa totalité est

590Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, op. cit., p. 300-302.

591Ibid., p. 302* (remarques du manuscrit) : « [L'obéissance et l'aveu] ont, dans le monachisme chrétien une valeur absolue ; ils constituent une obligation indéfinie. Ils doivent leur importance à leur forme, à un pur rapport de dépendance à autrui. Ces deux obligations, obéir et avouer, renvoient l'une à l'autre ».

592Augustin, *La Catéchèse des débutants*, V, 9.

593Idée qu'il travaille à partir de l'analyse de la notion d' « *exagoreusis* » qu'il définit comme « la mise en discours de soi-même, la mise en discours perpétuelle de soi-même » (*Du Gouvernement des vivants*, op. cit., p. 301). Voir en outre *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 161-166.

irréductible à cette seule forme. Même si l'aveu coupable a une fonction essentielle dans cette pratique, il en constitue seulement la face négative : l'effet de subjectivation qui en est escompté est celui d'une destruction de la singularité du sujet opérée par son obéissance intégrale au maître⁵⁹⁴. La face positive de la verbalisation de soi consiste dans un moment de dialogue entre maître et disciple subordonné à l'exigence de progression spirituelle du sujet :

« Ce qu'il faut chercher avant tout, c'est que notre auditeur, ou pour mieux dire l'auditeur de Dieu par notre intermédiaire, se mettra à progresser en bonnes mœurs et en science et entrera avec ardeur dans la voie du Christ. »⁵⁹⁵

À partir de cette compréhension des effets de l'enseignement et de la verbalisation de soi, nous pouvons affirmer que la subjectivation chrétienne est irréductible à un processus d'aliénation. Le maître ne demande pas seulement au sujet progressant sa soumission, mais son aide. Autrement dit, le progressant qui obéit ne cesse pas de vouloir puisque sa progression requiert un acte positif de volonté. Le progressant qui se soumet détruit sa volonté. Ou plutôt, pour être plus précis, il détruit une certaine forme de vouloir, le vouloir orgueilleux. Mais, ce faisant, il veut encore. Aussi, en incorporant, à force d'obéissance au maître, l'enseignement de Dieu, le sujet se libère. La subjectivation chrétienne inclut donc bien deux dimensions : la destruction d'une ancienne forme de subjectivité et la construction d'une nouvelle forme de subjectivité. La première l'éloignait de Dieu, la seconde doit l'en rapprocher.

5.3.2. La lecture des *Écritures*

La lecture des *Écritures* constitue une autre technique récurrente dans le processus de subjectivation du sujet engagé dans le combat spirituel⁵⁹⁶. On retrouve de

⁵⁹⁴Foucault oppose ainsi la confiance au maître d'existence de la direction antique à l'aveu de la direction chrétienne. La première ayant pour effet de conduire le sujet à la maîtrise de lui-même, le second de le soumettre indéfiniment au directeur : « Disons, d'un mot, que la direction ancienne avec ses pratiques d'obéissance provisoire, d'examen régulier, de confidences indispensables au maître avait pour but de permettre au sujet d'exercer en permanence la juridiction de ses actes [...]. La direction chrétienne a, au contraire, pour objectif non pas du tout d'établir une juridiction ou une codification. Il s'agit d'établir un rapport d'obéissance à la volonté de l'autre [...] » (*Du Gouvernement des vivants*, op. cit., p. 302).

⁵⁹⁵Augustin, *La Catéchèse des débutants*, VI, 11.

⁵⁹⁶Sœur Marie-Ancilla, *Saint Jean Cassien*, op. cit., p. 120-122.

longs développements relatifs à la définition de cette technique dans l'œuvre de Cassien. Au paragraphe 10 de la quatorzième Conférence, il lie les deux dimensions, négative et positive, du combat spirituel. Pour arriver à son but, le moine doit à la fois ne pas vouloir de façon égoïste et vouloir ce que Dieu veut :

« Si vous voulez parvenir à la science véritable des *Écritures*, hâtez-vous d'abord d'acquérir une humilité de cœur inébranlable. C'est elle qui vous conduira non à la science qui enfle, mais à celle qui illumine, par la consommation de la charité. Il est impossible que l'âme qui n'est pas pure obtienne le don de la science spirituelle. Évitez donc avec le plus grand soin que votre zèle de la lecture, au lieu de vous procurer la lumière de la science et la gloire sans fin promise à l'homme qu'illuminent les clartés de la doctrine, ne vous devienne une cause de perdition, par de vaines prétentions. Puis, après avoir banni tous les soins et les pensées terrestres, efforcez-vous de toutes manières de vous appliquer assidûment, que dis-je ?, constamment à la lecture sacrée, tant que cette méditation continuelle imprègne enfin votre âme, et la forme, pour ainsi dire, à son image. »⁵⁹⁷

La lecture constante des *Écritures*, la remémoration et la récitation de certains de ses passages ont pour fonction de permettre au sujet d'incorporer les vérités qu'elles énoncent. Ce processus est ainsi un remède contre le vagabondage auquel est naturellement poussée l'âme⁵⁹⁸. En outre, bien loin d'exiger du moine une verbalisation permanente de soi, Cassien l'enjoint au contraire à se taire pour profiter au mieux à la fois de sa lecture et des conseils des anciens :

« Prenez garde avant tout [...] de commander à votre bouche le plus complet silence, si vous ne voulez pas qu'une vaine prétention rende inutiles, et votre ardeur à la lecture, et vos labeurs pleins de désirs. C'est ici le premier pas dans la science pratique : recevoir les enseignements et les décisions [*instituta atque sententias*] de tous vos anciens d'une âme attentive, mais la bouche en quelque sorte muette ; les déposer avec soin dans votre cœur, et vous empresser à les accomplir, plutôt qu'à faire le docteur. »⁵⁹⁹

597Cassien, *Conférences*, XIV, 10, 1-2.

598Sœur Marie-Ancilla, *Saint Jean Cassien, op. cit.*, p. 121.

599Cassien, *Conférences*, XIV, 9, 4.

L'ancien ne se contente pas de soumettre aveuglément le moine. Il cherche en outre à lui enseigner une façon de vivre. C'est ce même but qui est conféré à la lecture des *Écritures*. Par elle, le sujet doit apprendre à vivre. En incorporant les préceptes divins il est en permanence au contact de Dieu. La lecture est ainsi ce qui doit le libérer. La subjectivation chrétienne telle qu'on peut la lire chez Cassien est donc irréductible à ce à quoi Foucault la réduit. Le rapport qui lie le sujet aux dogmes est clairement thématique par Cassien à travers l'évocation précise de techniques devant permettre l'incorporation des préceptes énoncés dans les *Écritures*, c'est-à-dire devant permettre des effets positifs de structuration de la subjectivité. On voit ici que Cassien associe clairement deux techniques devant permettre au sujet de se constituer sous une forme déterminée : la direction de conscience et la lecture. Si la première a, comme le souligne Foucault, un effet négatif, la seconde a un effet positif. La première conduit le sujet à ne plus vouloir par lui-même, la seconde le conduit à vouloir comme Dieu souhaite qu'il veuille. La subjectivation monastique est donc encore une fois irréductible à un processus négatif. Elle implique en outre un processus positif de formation du sujet. Le sujet humble ne cesse pas de vouloir. Il veut autrement. Il est donc impossible, sinon à n'en saisir que partiellement le sens, de dissocier, dans l'œuvre de Cassien, les techniques devant permettre la purification de soi, c'est-à-dire le renoncement à sa singularité, et les techniques devant permettre l'incorporation des volontés divines.

5.3.3. La prière

Il est une troisième technique, que Foucault n'analyse pas dans son étude des institutions chrétiennes antiques, mais qui a pourtant un rôle essentiel dans le processus de subjectivation monastique : la prière⁶⁰⁰. Cassien en distingue divers niveaux⁶⁰¹, en fonction de l'état d'avancement du sujet dans le combat spirituel⁶⁰². Il pense la prière

600 Sur ce point, voir A. Égron, *La Prière de feu*, Paris, Éditions du Cerf, 1995 ; A. Guillaumont, « The Jesus Prayer among the Monks of Egypt », *Eastern Churches Review*, 6, 1974 ; I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Rome, Institutum Orientalium Studiorum, « Orientalia christiana analecta » 157, 1960 ; *Hésychasme et prière*, Rome, Institutum Orientalium Studiorum, « Orientalia christiana analecta » 176, 1966 ; L. Regnault, « La prière continue, *monologos*, dans les apophtegmes des pères », *Irénikon*, 47, 1974.

601 Sur la prière chez Cassien, voir Sœur Marie-Ancilla, *Saint Jean Cassien, op. cit.*, ch. V : « La prière ».

602 Cassien, *Conférences*, IX, 8, 2 : « La prière se modifie à tout instant, selon le degré de pureté où l'âme est parvenue, suivant aussi sa disposition actuelle, que celle-ci soit due à des influences étrangères ou spontanées, et il est bien certain que pour personne elle ne demeure en tout temps identique à elle-même ».

parfaite comme un état (*status*)⁶⁰³ qui désigne le rapport idéal qu'entretient le sujet à Dieu dès lors qu'il s'est dégagé des passions et qu'il a incorporé les enseignements des *Écritures*⁶⁰⁴. Ce processus d'incorporation est tel que l'indice qui rend compte de la pureté de la prière est l'absence de conscience de soi de celui qui prie⁶⁰⁵. La subjectivation à laquelle souhaite parvenir Cassien est donc irréductible à un état d'obéissance servile au maître. Priant sans cesse, le sujet ne se soumet pas, il s'assimile à Dieu :

« Il semble bien que cette prière doive renfermer toute plénitude de perfection [*perfectionis plenitudinem*], puisque c'est le Seigneur lui-même qui nous en a donné à la fois l'exemple et le précepte. Elle élève plus haut encore cependant ceux qui se la rendent familière, jusqu'à cet état suréminent dont nous avons parlé précédemment, à cette prière de feu que bien peu connaissent d'expérience et qui est, pour ainsi dire, ineffable. Celle-ci dépasse tout sentiment humain. Ce n'est pas le son de la voix, le mouvement de la langue et l'articulation des paroles qui la forment. L'âme, toute baignée de la lumière d'en-haut, ne se sert plus du langage humain, toujours infirme. Mais, c'est en elle comme un flot montant de toutes les affections saintes à la fois : source surabondante d'où sa prière jaillit à plein bords et s'élanche d'une manière ineffable jusqu'à Dieu. Elle dit tant de choses en ce court instant qu'elle ne pourrait aisément ni les exprimer ni même les repasser dans son souvenir, lorsqu'elle revient à soi. Notre Seigneur encore a tracé, par la forme de sa supplication, le dessin de cet état, lorsqu'il se retira dans la solitude de la montagne, ou que, dans la prière silencieuse de son agonie, il répandait une sueur de sang, par un exemple inimitable d'ardeur intense. »⁶⁰⁶

Ce texte, qu'on pourrait croire à bien des égards de Plotin, manifeste clairement l'irréductibilité de la subjectivation monastique à un processus de destruction de soi. On

603 *Ibid.*, X, 14, 1.

604 *Ibid.*, IX, 6, 5 : « Que l'âme se fixe en cette tranquillité, après avoir brisé toutes les entraves des passions charnelles, que le cœur s'attache immuablement à ce Bien unique et suprême : et le précepte de l'Apôtre se trouvera rempli : «*Priez sans relâche !*» [*1 Th*, 5, 17]. Et : «*En tout lieu, levez au ciel des mains pures, sans colère ni contestation*» [*1 Tm*, 2, 8]. C'est qu'en effet l'âme s'absorbe, si l'on peut dire, en cette pureté ; de sa condition terrestre, elle est refaite sur un exemplaire spirituel et évangélique ; et désormais toutes ses impressions, tous ses entretiens, tous ses actes ne sont que prière très pure et sans alliage ».

605 Citant Antoine, Cassien écrit : « La prière n'est point parfaite, disait-il, où le moine a conscience de soi et connaît qu'il prie » (*ibid.*, IX, 31). Soeur Marie-Ancilla souligne à juste titre que « l'état de prière n'est pas constitué par une succession d'actes de prière ; c'est une disposition habituelle de l'âme » (*Saint Jean Cassien, op. cit.*, p. 137).

606 Cassien, *Conférences*, IX, 25.

est loin ici du tableau dressé par Foucault d'un sujet aliéné. L'individu qui atteint le stade ultime de la prière se libère complètement du monde et de la condition humaine. Que l'âme soit « baignée de la lumière d'en-haut » doit être compris dans le sens fort : à ce niveau du combat spirituel, l'âme n'est plus polarisée par la singularité du sujet égoïste, mais par la volonté divine. Si le sujet veut, il ne veut plus pour lui, mais pour Dieu. Ainsi, si cela requiert la destruction de sa singularité, cela implique en outre la constitution de son individualité en surface de réflexion de la volonté de Dieu. Ces deux processus sont structurellement liés et la subjectivation chrétienne n'est intelligible que dans le cadre de cette liaison. En d'autres termes, elle articule deux mouvements que l'on peut lire le long des deux axes de liaison du sujet à la vérité dégagés par Foucault. Dans le cadre du rapport du sujet à la vérité de lui-même, le sujet est requis de trouver et de verbaliser cette vérité à partir d'un ensemble de techniques qui, à la fois, requièrent et produisent son obéissance. L'aveu a alors pour fonction de détruire l'égoïsme. La subjectivation ainsi produite consiste dans la destruction de la volonté singulière du sujet. Dans le cadre du rapport du sujet à la vérité des dogmes, le sujet est requis de croire à un ensemble de dogmes constituant le contenu fondamental de la foi chrétienne et de les incorporer grâce à un ensemble de techniques : l'enseignement, la lecture et la prière. La subjectivation ainsi produite consiste dans une assimilation progressive à Dieu.

Puisque sa subjectivité est mal structurée, l'ascète ne doit pas, au début de sa progression, utiliser sa propre volonté. Celle-ci n'est en effet pas correctement constituée. Comme le dit Cassien, le sujet doit d'abord veiller à « mortifier ses volontés »⁶⁰⁷. Foucault fait grand cas de cette exigence puisqu'il la considère comme « le propre de la direction chrétienne »⁶⁰⁸. Ce faisant, il tend à oublier que la soumission requise du sujet est une étape vers sa libération. Mortifier la volonté ne signifie pas qu'il faille la détruire. Le mot important de l'expression « mortifier ses volontés » n'est pas tant le mot « volonté » que le possessif « ses »⁶⁰⁹. Le problème de la volonté, dans le

607Cassien, *Institutions cénobitiques*, IV, 8.

608Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 260.

609Foucault perçoit très clairement ce point dans *Sécurité, territoire, population* quand il oppose l'*apatheia* ancienne à l'*apatheia* chrétienne (*op. cit.*, p. 182). Mais ici, comme dans le cours de 1980, il souligne avec insistance l'exigence de soumission requise du sujet ce qui le conduit à faire comme si la destruction de la volonté singulière valait comme destruction pure et simple de la volonté. Aussi

cadre de l'ascèse chrétienne, se réduit au problème de la volonté singulière, qui prend l'*ego* comme point déterminant de son action. Ainsi, le processus de mortification est une face seulement de la subjectivation chrétienne. Il en constitue la face négative. S'y articule parallèlement un processus positif, non plus de destruction d'une forme de volonté, mais de construction d'une nouvelle forme. De la même manière, aux techniques qui doivent permettre la mortification de la volonté s'articulent, dans l'ascétisme chrétien, des techniques devant permettre la constitution de cette nouvelle forme de volonté. Aussi peut-on lire dans l'élaboration des ces techniques une autre forme d'obéissance que celle qui est relevée par Foucault dans son analyse des institutions monastiques. Non plus une obéissance-soumission, mais une obéissance-libération.

5.4. La nature de l'obéissance monastique

Après avoir mis en évidence les divers problèmes posés par la compréhension foucauldienne de l'obéissance chrétienne, il nous faut maintenant envisager la façon dont celle-ci est comprise positivement. Pour cela, nous établirons tout d'abord la raison de l'exigence d'obéissance si fortement martelée par les auteurs chrétiens. Si le sujet doit obéir c'est dans la mesure où il ne peut se fier à son propre jugement. Le défaut de jugement a été pensé, dans la littérature chrétienne antique, sous deux formes : l'une circonstancielle, l'autre structurelle. La première est caractéristique de la tradition perfectionniste : le sujet ne peut correctement juger quand il est encore lié au monde. Cependant, à force de travail et de patience, il peut acquérir cette capacité. De sorte que

n'aperçoit-il jamais clairement la finalité libératrice que se propose la littérature ascétique. Cette façon de lire les institutions monastiques chrétiennes n'est pas propre à Foucault : elle est récurrente chez les auteurs qui s'inspirent de son travail. Par exemple, dans « Enfermement monastique et privation d'autonomie dans les règles monastiques (Ve-VIe siècles) » (art. cit.), N. Gradowicz-Pancer qualifie la claustration monastique comme « l'aliénation lente et certaine du droit à l'autonomie » (p. 12) et comme « une atteinte à [la] liberté fondamentale de se distinguer des autres, le droit d'avoir une histoire particulière et des souvenirs » (p. 17). C'est, semble-t-il, manquer de sens historique que de n'envisager la liberté qu'au sens de l'autonomie, c'est-à-dire au sens qu'elle a pour nous aujourd'hui. Si l'on entend par « autonomie » le fait d'être son propre législateur, alors à n'en pas douter le moine n'est pas autonome. Mais cela ne signifie pas qu'il ne puisse être libre. La soumission au directeur qui, dans le monachisme, a le sens d'une soumission à Dieu est pensée comme un parfait état de liberté. C'est l'état de celui qui n'est plus soumis à sa singularité. Ainsi, il n'est pas équivalent de dire que l'insertion du sujet dans les institutions monastiques empêche son autonomie et de dire qu'elle empêche sa libération.

l'obéissance qui est requise de lui doit avant tout conduire à ce qu'il devienne capable de se gouverner et de gouverner les autres. La seconde est au contraire caractéristique du défaillantisme : par nature le sujet ne peut bien juger. De la sorte, sa soumission doit être permanente. Cassien marque une transition capitale dans la façon de concevoir le sujet en régime chrétien. Sa pensée oscille en effet entre une forme de perfectionnisme qui attribue au sujet la capacité de se rendre parfait et une forme de défaillantisme qui nie cette capacité. Aussi peut-on lire clairement dans son œuvre les enjeux de ces deux types de compréhension du sujet humain.

5.4.1. Le discernement : vertu la plus excellente

Les auteurs ascétiques chrétiens antiques pensent la faculté de juger du sujet à partir de la notion de « discernement » [*discretio*]⁶¹⁰. Le discernement désigne la capacité du sujet d'évaluer ses pensées et les motivations de ses actions. Possédé au plus haut degré, il rend le sujet parfait puisqu'il est alors capable de se bien gouverner lui-même. Sans lui, il ne fait qu'errer en étant soumis à des influences dont il est incapable de discerner la provenance et la valeur :

« Le don de la discrétion n'est rien de terrestre ou de petit, mais un très haut présent de la grâce divine. Si le moine ne met pas tous ses soins à l'obtenir, et ne se rend pas capable de discerner sûrement les esprits qui franchissent les portes de son âme, par une suite fatale, tel un homme qui s'en va errant parmi la nuit profonde au sein d'épaisses ténèbres, non seulement il sera la victime désignée des pièges et des précipices, mais il choppera même plus d'une fois dans les sentiers unis et droits. »⁶¹¹

Le discernement est une vertu capitale puisqu'il permet au sujet de se gouverner lui-même correctement. La possession de cette vertu est synonyme d'autonomie. Le sujet qui fuit le monde pour se réfugier dans le désert ou dans un monastère n'en a pas fini avec le combat spirituel. Celui-ci commence vraiment au moment de sa conversion.

610 Sur ce concept, voir F. Dingjan, *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, Assen, Van Gorcum N. V., 1967 ; Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, op. cit., p. 285-301 ; J. T. Lienhard, « On Discernement of Spirits in the Early Church », *Theological Studies*, 41, 1980 ; P. Miquel, *Mystique et discernement*, Paris, Beauchesne, 1997. Le terme latin « *discretio* » est indifféremment traduit par les termes français « discrétion » et « discernement ». Nous utilisons quant à nous cette dernière traduction.

611 Cassien, *Conférences*, II, 1, 4.

À partir de là en effet, le sujet s'oppose au diable, aux démons ou à ses propres pensées, peu nous importe ici de les différencier. Il convient seulement de prendre acte du fait que le moine est un sujet qui combat. Or, il faut, pour combattre, disposer d'une capacité de reconnaître les ennemis, de les débusquer et d'évaluer les risques relatifs à la pratique de tel ou tel exercice spirituel. Cette capacité est le discernement. Sans lui, même celui qui, de l'extérieur, peut sembler au faite de la vertu peut n'être en réalité que le jouet du démon. Dans la deuxième Conférence, l'abbé Moïse se souvient d'une discussion entre lui-même, d'autres moines et Antoine à propos de la vertu la plus à même de sauvegarder le moine de l'influence du diable et de le rapprocher de Dieu. À la manière du *Banquet* platonicien, chaque convive émet son avis. Pour l'un, c'est l'amour du jeûne et des veilles qui permet à l'homme de s'unir à Dieu, pour l'autre, c'est le renoncement qui rend cela possible, pour un autre encore, c'est le fait de se réfugier au désert qui constitue la plus grande vertu, mais un autre affirme que c'est à la charité que l'on doit accorder ce statut⁶¹². Antoine prend la parole le dernier et montre aux autres moines que la possession des vertus dont ils ont fait l'éloge n'éloignent pas pour autant le moine du péché :

« Toutes les pratiques que vous avez dites sont utiles à qui a soif de Dieu et désire parvenir jusqu'à lui. Mais pour ce qui est de leur donner le prix, les expériences cruelles et les chutes sans nombre de tant de solitaires ne le permettent point. Combien en avons-nous vu se livrer aux jeûnes et aux veilles les plus rigoureuses, provoquer l'admiration par leur amour de la solitude, se jeter à un dépouillement si absolu, qu'ils n'eussent pas souffert de se réserver même un jour de vivre, voire un seul denier, remplir en tout empressement les devoirs de l'hospitalité ! Puis, soudain, ils sont tombés dans l'illusion. À l'œuvre entreprise, ils n'ont pas su donner son couronnement ; ils ont terminé la plus belle ferveur et une vie digne d'éloge par une fin abominable. »⁶¹³

L'exemple, par l'évidence qu'il manifeste, permet de contester ce qui, pour les autres moines, semblait indubitable. Un moine peut paraître parfait du point de vue de la pratique des exercices spirituels. Mais il n'est jamais sûr, même dans ce cas, de bien

612 *Ibid.*, II, 2, 1-2.

613 *Ibid.*, II, 2, 3.

agir. Autrement dit, les vertus mentionnées par les moines qui entourent Antoine ne valent rien si le sujet n'est pas capable de juger correctement la raison pour laquelle il les pratique et les modalités selon lesquelles il doit les pratiquer. Pour que ces vertus acquièrent de la valeur, il faut donc que le sujet soit doté d'une solide capacité de juger. Autrement dit, c'est le discernement qui donne sa valeur à l'exercice spirituel pratiqué :

« C'est pourquoi nous pourrions reconnaître évidemment la vertu la plus capable de nous conduire à Dieu, si nous cherchons exactement la cause de leur illusion et de leur chute. Car les œuvres des vertus que vous avez nommées surabondent en eux, bien que l'absence de la seule discrétion fit qu'elles ne purent persévérer jusqu'à la fin. On ne voit pas en effet d'autre cause à leur chute, sinon que, n'ayant pas eu la chance d'être enseignés par des anciens, ils ne purent acquérir cette vertu, laquelle, se tenant éloignée des deux excès contraires, enseigne le moine à marcher toujours par une voie royale, et ne lui permet de s'écarter ni à droite, dans une vertu sottement présomptueuse et une ferveur exagérée, qui passent les bornes de la juste tempérance, ni à gauche, vers le relâchement et le vice, et, sous prétexte de bien régler le corps, dans une paresseuse tiédeur de l'esprit. »⁶¹⁴

Les divers exercices qui sont pratiqués par les moines n'ont aucune valeur s'il ne sont pas utilisés dans une juste perspective. Dans la suite de la conférence, Moïse donne un ensemble d'exemples de moines qui, pour s'être fiés sans réserve à leur jugement personnel, chutèrent après des années de combat. Ainsi le vieillard Héron qui, refusant de rompre sa solitude pour communier avec les autres moines, devient le jouet du diable qui le conduit au suicide⁶¹⁵. Ainsi des deux frères qui, devant traverser un désert, ne prennent pas de vivres en priant de n'être nourris que par le Seigneur⁶¹⁶. Ils trouvent sur leur route une peuplade extrêmement sauvage qui, contre toute attente, leur propose de la nourriture. L'un des deux frères, fidèle à sa promesse de n'accepter que de la nourriture venant de Dieu, refuse et meurt. L'autre frère, qui « se souvient alors de la discrétion », accepte cette aide et vit⁶¹⁷. Des moines, même confirmés dans la profession, ont chuté pour n'avoir pas bien jugé. Même si, de l'extérieur, leur comportement semble louable et admirable, ils sont en réalité les jouets du démon

614 *Ibid.*, II, 2, 3-4.

615 *Ibid.*, II, 5.

616 *Ibid.*, II, 6.

617 *Ibid.*, II, 6, 3.

décidé à les perdre. Autrement dit, les exercices spirituels n'ont en eux-mêmes aucune valeur s'ils ne sont pas pratiqués de façon mesurée, s'ils ne sont pas régulés par le discernement. C'est donc cette vertu qui, de toutes les vertus, est la meilleure. Le discernement permet au sujet de bien juger. Dans le cadre de la mortification, il lui permet donc de s'éloigner des deux excès que nous évoquions plus haut, à savoir l'absence de mortification et l'excès de mortification. C'est d'ailleurs cette question de la mesure qui est l'objet de la fin du discours de l'abbé Moïse concernant la vertu de discernement⁶¹⁸. Permettant de reconnaître l'ennemi et d'évaluer correctement la façon dont il faut le combattre, cette vertu est la « mère, gardienne et modératrice de toutes les vertus »⁶¹⁹. Elle en est effet la « mère » puisqu'une vertu est un comportement adéquat à l'ordre des choses, un comportement ordonné. Or, pour qu'un être libre, qui peut donc se tromper, puisse parvenir à l'ordre, il faut nécessairement qu'il dispose d'une règle, c'est-à-dire d'une capacité de bien juger, de juger conformément à l'ordre des choses. Autrement dit, puisqu'il est impossible d'accéder à la vertu sans être mesuré, alors la vertu qui rend possible la mesure est-elle nécessairement la mère des autres vertus. Elle en est de ce fait leur « protectrice », puisque c'est par elle que les autres vertus acquièrent leur valeur : sans mesure, une pratique cesse d'être une vertu pour n'être plus qu'un exercice mal utilisé. Enfin, c'est par le discernement que le sujet est capable de mesurer le défaut et l'excès correspondant à la vertu qu'il tente de pratiquer. Sans cette capacité, il est ballotté de l'excès au défaut sans jamais pouvoir se fixer sur la vertu elle-même. Ainsi le discernement permet-il de produire les autres vertus, de rendre leur possession pérenne et d'évaluer au mieux les modalités adéquates de leur pratique. Il est dès lors évident qu'elle est la vertu la plus à même de rapprocher le sujet de Dieu.

5.4.2. Le défaut de discernement

Le discernement est de façon incontestable la mère de toutes les vertus. Ceci constitue une donnée qui, pour les auteurs chrétiens, n'est pas problématique. Ils ne posent jamais en effet la question de son statut. Seule fait problème la question de savoir si, et comment, l'homme peut le posséder. Poser la question de savoir si le sujet peut correctement juger et se gouverner lui-même revient à se poser la question de savoir s'il

618 *Ibid.*, II, 17-26.

619 *Ibid.*, II, 4, 4.

peut être parfait. Autrement dit, le traitement du rapport du sujet à cette vertu est capital dans l'opposition entre le perfectionnisme et le défaillantisme. L'un et l'autre pensent ainsi le défaut de discernement selon des modalités distinctes. Cassien souligne que très peu d'individus peuvent affirmer posséder cette vertu. De nombreux exemples montrent que des moines, tout en semblant parfaits, ont chuté par manque de discernement. Le problème est alors de savoir de quelle façon il faut penser le défaut de discernement. Nous retrouvons dans les écrits de Cassien deux causes qui expliquent ce défaut. La première est conjoncturelle, la seconde est structurelle. La première concorde avec le perfectionnisme, la seconde avec le défaillantisme.

Défaut circonstanciel

Puisque c'est l'habitude qui rend plus solides les liens qui entravent le sujet, l'absence de discernement s'explique d'abord par l'habitude du sujet de ne pas bien juger. Les habitudes du siècle l'ont amené à toujours vouloir d'abord pour lui-même, à vouloir de façon égoïste et non à se soumettre aux volontés de Dieu. Quand il souhaite entrer au monastère, la volonté du moine est mal orientée dans la mesure où elle est mal habituée. C'est la raison pour laquelle il n'y est admis que lorsque la persévérance de sa volonté a été éprouvée après une période de probation irréductible⁶²⁰. Ce n'est ensuite que par un pénible travail sur soi que le sujet peut être amené à devenir un ancien, c'est-à-dire un sujet capable de se gouverner et de gouverner les autres⁶²¹. Autrement dit, le moine soumis à la direction de conscience peut progresser. Entre le moment où il entre dans le monastère et le moment où il devient capable de diriger les autres, le sujet s'est transformé. Si, au début de son combat spirituel, il ne voulait pas bien, maintenant il veut correctement. Dans son analyse de la direction de conscience monastique, Foucault ne prend jamais en compte l'idée de « progrès spirituel ». Cela est clair dans l'opposition qu'il construit en assimilant la direction antique à un processus pédagogique au terme

⁶²⁰Cassien, *Institutions cénobitiques*, IV, 3, 1 : « Quiconque cherche à être admis sous la discipline du monastère ne l'est pas avant d'avoir, en demeurant à la porte pendant dix jours ou plus, donné le signe de la persévérance de sa volonté, en même temps que de son humilité et de sa patience ». Et, plus loin : « On recherche avec un soin extrême s'il n'y a plus en lui d'attachement à ses anciennes richesses, fût-ce à un seul sou » (IV, 3, 2).

⁶²¹*Ibid.*, XIV, 17 : « Il viendra un jour où, moins par la lecture que par une laborieuse expérience, vous posséderez la doctrine ; et votre âge plus avancé vous mettra en situation d'enseigner les autres ».

duquel le progressant acquiert la maîtrise de lui-même et la direction chrétienne à un processus de soumission du sujet à son directeur⁶²². Aussi n'envisage-t-il pas qu'il puisse y avoir une forme de pédagogie dans la direction monastique qui aboutisse à une libération. Il affirme ainsi que « la direction chrétienne n'est pas fondée sur la compétence du maître »⁶²³. Voulant à tout prix montrer que l'obéissance requise du moine doit être aveugle, il souligne fortement qu'à la différence du directeur stoïcien par exemple, le directeur chrétien peut être complètement inculte car, au final, le but de la direction chrétienne n'est pas la maîtrise de soi – qui impliquerait que le maître dispose d'un savoir qu'il pourrait transmettre au novice – mais seulement l'obéissance entendue comme destruction de la volonté propre. Le sujet chrétien ne doit donc obéir que pour obéir. Par conséquent, c'est moins le contenu de l'ordre qui importe que sa forme. Or, il n'est besoin d'aucune capacité particulière pour donner un ordre. De sorte que le directeur pourrait, en droit, n'avoir aucune connaissance ni aucune vertu puisque ce qui compte c'est seulement qu'il donne un ordre :

« La direction, dans le monachisme, n'implique même pas véritablement une qualification précise du maître en ce sens que, par exemple, il peut être ou, en tout cas, apparaître comme parfaitement acariâtre, mauvais, injuste, donner les ordres les plus détestables. Le seul fait qu'on y obéisse vaudra, pour celui qui obéit, un mérite et aura un effet positif. Autrement dit, ce n'est pas la qualité de l'ordre, ce n'est pas non plus la qualité de celui qui le donne qui, en tant que telle du moins, va donner valeur au rapport d'obéissance. »⁶²⁴

Foucault simplifie ici à l'extrême les modalités de la direction de conscience monastique. Certes, le rapport d'obéissance peut sembler valoir par lui-même. C'est ce qui explique par exemple l'acharnement de Cassien à souligner l'importance capitale de

622Foucault, *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 131-132 : « Le rapport de maîtrise [tel qu'il est structuré dans la direction antique] est entièrement modelé sur une forme que vous connaissez bien et qui est la forme de la pédagogie : le disciple et le maître, et le disciple qui accepte pendant un temps de se soumettre à l'autorité du maître pour devenir à son tour maître, maître de ses aptitudes, de sa santé, de son corps, maître de lui-même, éventuellement maître d'autres disciples s'il le veut et s'il en est capable. Il s'agit donc d'acquérir la maîtrise. Or, c'est ce modèle pédagogique du guidage des individus qui est, je crois, cassé dans le monachisme. La vraie grande rupture dans l'histoire de cette fameuse pédagogie ou psychagogie antique, elle se produit là. Je crois que le monachisme casse la forme antique du rapport pédagogique en y introduisant, en y insérant la lame peut-être fatale de l'obéissance, de l'*obedientia* ».

623Foucault, *Du Gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 263.

624Id.

cette vertu dans le livre IV des *Institutions cénobitiques*. Mais l'intérêt de l'ordre donné vient toujours du fait qu'il éprouve le sujet à qui il est donné à partir de la prise en compte d'une de ses faiblesses, soupçonnée par l'ancien ou identifiée à partir d'indices certains⁶²⁵. Afin d'étayer l'idée selon laquelle ce qui est requis du moine est seulement une soumission inconditionnelle, Foucault analyse principalement l'obéissance monastique à partir des ordres absurdes donnés à Jean et à Paternutus par leur directeur dans le IV^e livre des *Institutions cénobitiques*⁶²⁶. Il pense montrer ainsi que, peu importe l'ancien qui le donne et la raison pour laquelle il le donne, seul vaut l'ordre lui-même, seul vaut non son contenu, mais sa forme. Mais il oublie de citer ce qui, chez Cassien, précède immédiatement le récit de l'exemple de Jean :

« Ce bienheureux abbé Jean, jusqu'à son adolescence et jusqu'à la maturité de l'âge viril, fut au service d'un ancien aussi longtemps que celui-ci vécut, et s'attacha à le satisfaire avec une si grande humilité que son obéissance frappait le vieillard lui-même de la plus grande

625Cassien, *Institutions cénobitiques*, IV, 8 : « Le souci et l'objet principal de [l'enseignement de l'ancien] qui rendra le jeune moine capable de s'élever ensuite jusqu'aux plus hauts sommets de la perfection, sera de lui apprendre d'abord à vaincre ses volontés. L'exerçant en cela avec application et diligence, il veillera à toujours lui commander *ce qu'il aura remarqué être contraire à son tempérament* ». Nous soulignons.

626Foucault, *Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 179-180 ; *Du Gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 264. Les exemples d'ordres absurdes donnés à Jean et à Paternutus sont puisés par Foucault dans les paragraphes 24 à 27 du livre IV des *Institutions cénobitiques*. L'ancien ordonne d'abord à Jean d'aller piquer en terre un morceau de bois calciné afin que, de lui, naisse un arbre. Puis, il lui ordonne d'aller l'arroser quotidiennement. Pendant une année entière, Jean s'exécute jusqu'à ce que l'ancien lui dise d'arrêter d'arroser le morceau de bois. Il lui ordonne ensuite de jeter par la fenêtre un vase d'huile, denrée extrêmement rare dans ce contexte et seul moyen d'adoucir le sévère régime alimentaire des moines. Sans demander d'explication, Jean s'exécute. Enfin, l'ancien lui ordonne de pousser et de ramener près de lui un rocher énorme qu'aucun homme n'aurait pu déplacer. Là encore, Jean fait, sans demander d'explication, ce que l'ancien lui ordonne de faire. Paternutus souhaite quant à lui intégrer le monastère avec son jeune fils. Pour le tester, on le sépare de celui-ci dès son entrée dans le monastère. Puis, sous ses yeux, son fils est maltraité. Mais cela ne provoque aucune réaction chez lui. Voulant encore l'éprouver, l'ancien lui ordonne un jour de jeter son fils dans le fleuve. Paternutus s'exécute sans broncher et on reconnaît alors sa dévotion. Ces exemples illustrent selon Foucault que ce qui compte dans l'ordre donné au moine est moins le contenu que la forme. Le moine ne doit pas obéir à un ordre parce que l'ordre est bon, mais parce qu'il est un ordre. Cela dit, Foucault fait semblant d'oublier que ces exemples sont, à dessein, absurdes et qu'ils constituent pour Cassien lui-même des exemples limites. Certes, Cassien souhaite montrer l'importance capitale de l'exigence de mortification des volontés propres du sujet, mais bon nombre d'autres exemples d'ordres donnés par des anciens montrent que le contenu de l'ordre compte aussi. L'obéissance conçue comme destruction de la volonté égoïste du sujet n'est pas réductible à une fin en soi. Elle n'est qu'une dimension du processus global de subjectivation monastique qui comporte, en outre, une compréhension positive de l'obéissance conçue comme assimilation des volontés de Dieu. Si la première dimension requiert que le sujet se soumette aveuglément, la seconde requiert qu'il acquière progressivement la capacité d'agir correctement, même si cette capacité n'est jamais complètement acquise.

stupeur. *Celui-ci voulut plus clairement savoir si cette obéissance provenait d'une vraie foi et d'une profonde simplicité de cœur, ou si elle était affectée et, pour ainsi dire, contrainte afin de se faire remarquer de celui qui commandait. Aussi lui ordonna-t-il assez souvent des choses superflues ou inutiles, voire même impossibles.* »⁶²⁷

L'absurdité des ordres donnés à Jean n'est donc pas sans raison. Certes, leur contenu importe peu ici puisque leur finalité est simplement de produire l'obéissance⁶²⁸. Mais ils sont donnés par l'ancien en considération de l'état actuel de la progression spirituelle menée par Jean. Et il est étonnant que Foucault, qui cherche à illustrer l'idée selon laquelle il n'est pas requis du directeur chrétien de capacité particulière, prenne l'exemple d'une situation où Cassien souligne justement la capacité de l'ancien à bien guider le sujet qu'il dirige. Il n'est donc pas juste de dire que le directeur chrétien peut être incapable. Il est d'autant plus à même de diriger qu'il vise la progression du dirigé. Il semble donc nécessaire de prendre en compte l'idée selon laquelle le sujet peut progresser durant son itinéraire spirituel si l'on veut envisager avec justesse les modalités de la direction monastique. Dans le paragraphe 10 de la deuxième Conférence, Cassien combine ces deux idées – le moine peut progresser et le directeur doit être vertueux – en affirmant que, pour se bien diriger, le sujet doit suivre l'exemple d'un ancien ayant fait ses preuves dans la pratique des vertus :

« La vraie discrétion ne s'acquiert qu'au prix d'une vraie humilité. De celle-ci la première preuve sera de laisser aux anciens le jugement de toutes ses actions et même de ses pensées, tellement que l'on ne se fie pour rien à son jugement propre, mais qu'en toutes choses l'on acquiesce à leurs décisions, et que l'on ne veuille connaître que de leur bouche ce qu'il faut tenir pour bon, ce qu'il faut regarder comme mauvais. Cette discipline n'apprendra pas seulement au jeune moine à marcher droit par le sentier de la vraie discrétion ; il y gagnera encore

⁶²⁷Cassien, *Institutions cénobitiques*, IV, 24, 1. Nous soulignons.

⁶²⁸De sorte que Foucault caricature la pensée de Cassien quand il écrit : « La perfection de l'obéissance consiste à obéir à un ordre, non pas parce qu'il est raisonnable ou parce qu'il vous confie une tâche importante, mais au contraire parce qu'il est absurde » (*Sécurité, territoire, population, op. cit.*, p. 179). Ce n'est pas l'absurdité de l'ordre qui est la cause de l'obéissance du sujet, mais le simple fait que ce soit un ordre. Décontextualiser les textes où Cassien expose ces exemples absurdes conduit à ne penser la subjectivation qui est recherchée que sous la forme d'une simple destruction de soi. Or, l'obéissance telle que la pense Cassien n'a pas pour seul sens la soumission, mais aussi la progression du moine.

une réelle immunité à l'endroit de toutes les ruses et embûches de l'ennemi. Il est impossible de tomber dans l'illusion, si l'on ne fait point de son jugement propre, mais des exemples des anciens, la règle de sa vie [...]. »⁶²⁹

Il est donc possible pour le sujet de posséder le discernement. Pour y parvenir il ne doit pas consulter son propre jugement, mais les exemples des anciens ayant eux-mêmes prouvé qu'ils détenaient cette capacité. Il semble donc qu'il faille nuancer l'idée selon laquelle ce qui est requis du moine soit sa soumission intégrale. Cela serait le cas s'il était irréductiblement incapable d'acquérir le discernement. Mais il est capable de posséder cette vertu. Il faut donc ajouter que l'obéissance qui est demandée au sujet est un moyen pour lui de progresser, c'est-à-dire d'acquérir, par étape, une capacité de jugement solide. Ce qui distingue le jeune moine de l'ancien, c'est que le premier est incapable de bien juger contrairement au second. De sorte que le défaut de discernement est ici simplement circonstanciel. L'obéissance-soumission n'est que la première étape d'un processus qui doit permettre au sujet d'acquérir la capacité de discernement, et donc d'accéder à l'autonomie. Cette acquisition permet alors de distinguer l'ancien, capable de se gouverner et de gouverner les autres, du novice :

« Aussi nul n'est-il choisi pour présider à une congrégation de frères s'il n'a d'abord, lui qui doit être mis à la tête, appris en obéissant ce qu'il lui faudra commander à ses subordonnés, et s'il n'a acquis par la formation reçue des anciens ce qu'il devra transmettre aux plus jeunes. Bien diriger les autres et se faire diriger, c'est, déclarent-ils en effet, le propre du sage ; et ils affirment que c'est le don le plus élevé et une grâce de l'Esprit-Saint. Car personne ne peut établir de préceptes salutaires pour ses subordonnés, sinon celui qui d'abord aura été instruit dans toutes les disciplines des vertus ; et, de même, personne ne peut obéir à un ancien, sinon celui qui, rempli de la crainte de Dieu, s'est rendu parfait dans la vertu d'humilité. »⁶³⁰

Ce texte s'adresse à l'ancien à qui l'on donne la responsabilité de s'occuper d'un groupe de moines. Deux exigences fondamentales lui incombent. Il doit, d'une part, être

629Cassien, *Conférences*, II, 10, 1-2. Voir en outre II, 11, 6 : « Le moyen d'atteindre facilement à la science de la vraie discrétion est [...] de marcher sur les traces des anciens. N'ayons la présomption ni d'innover, ni de nous rapporter, pour quoi que ce soit, à notre jugement propre ; mais allons toujours le chemin que leurs enseignements et leur sainte vie nous aurons appris ».

630Cassien, *Institutions cénobitiques*, II, 3, 3-4.

capable de donner de bons préceptes et de bien guider les moines. Et il doit, d'autre part, être lui-même dans un état d'obéissance. Dans son analyse de la direction de conscience, Foucault ne retient que cette seconde exigence en soulignant que le moine, qu'il soit jeune ou ancien, n'est jamais parfait et qu'il doit donc sans cesse obéir⁶³¹. De sorte que le rapport de direction est bien loin d'être en effet d'un rapport pédagogique puisque le directeur a moins la charge d'enseigner que de soumettre :

« Il est très caractéristique de voir – qu'aussi bien dans les *Apophtegmata Patrum* que chez Cassien – jamais le maître n'apprend quelque chose au disciple. Jamais il n'est celui qui, possédant une plus grande compétence, va enseigner, apprendre en terme de savoir ou en terme de préceptes ce qu'il faut faire. Il le soumet à un certain nombre d'épreuves qui sont des épreuves d'obéissance. »⁶³²

Foucault souhaite montrer que, dans le christianisme antique, le rapport du sujet à la vérité de lui-même passe par un rapport d'obéissance qui a pour effet de l'aliéner. De la sorte, il est amené à surdéterminer le sens négatif de l'obéissance telle qu'on peut la retrouver chez Cassien. Ici par exemple, sa lecture est, si on tente de l'appliquer au texte de Cassien cité précédemment, inexacte. Selon Foucault en effet, on ne trouverait pas chez lui l'idée selon laquelle l'ancien doit, pour bien diriger, adresser les meilleures préceptes possibles au novice. Seule compterait la forme de l'ordre. Ce qui prouverait, puisque seule cette forme est prise en compte, que l'obéissance requise du moine est aveugle et aliénante. Or, Cassien dit justement que l'ancien a auparavant appris des autres anciens et qu'il doit dorénavant établir « des préceptes salutaires pour ses subordonnés ». C'est que l'obéissance qui est requise du sujet est irréductible à une soumission qui a simplement un effet d'aliénation. Pour Cassien, la bonne direction ne consiste pas dans le fait qu'elle conduirait à l'aliénation du dirigé au lieu de lui laisser une forme d'autonomie. La direction est bonne et réussie quand elle permet au sujet de se libérer. Plus précisément, elle est réussie quand, à partir d'elle, le sujet cesse de vouloir de façon égoïste et quand il veut ce que Dieu veut. Foucault brouille donc les pistes quand il dit que l'obéissance doit être un « état » sans vraiment distinguer

631 Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, op. cit., p. 262-263.

632 Foucault, *Mal faire, dire vrai*, op. cit., p. 135.

l'obéissance du novice de l'obéissance de l'ancien⁶³³. Certes l'ancien doit, comme le novice, obéir. Mais si le novice obéit d'abord à l'ancien puisque sa capacité de discernement est faible, l'ancien, qui a perfectionné cette capacité en apprenant d'autres anciens, obéit surtout à Dieu. L'ancien n'est pas un bon directeur dans la simple mesure où il aliène sa volonté. Il ne devient tel que lorsqu'il obéit en tout à Dieu. Il faut donc comprendre l'obéissance qui est requise de lui comme la condition lui permettant de donner aux autres des conseils bénéfiques dans le cadre de leur progression spirituelle. Autrement dit, l'obéissance dont il est ici question est irréductible à la destruction de la volonté du sujet. En obéissant aux anciens, le moine obéit à Dieu. Cette forme d'obéissance a, pour lui, le sens d'une libération. Par conséquent, peut-être ne faut-il pas seulement chercher à trouver chez les chrétiens antiques l'origine de notre obéissance⁶³⁴. À les lire plus charitablement, il semble qu'on y puisse trouver des réflexions séduisantes concernant les modalités d'accès à la liberté. Que l'égoïsme soit ainsi synonyme d'aliénation et qu'il faille, pour n'être plus aliéné, vouloir autrement est une leçon à méditer.

En gommant l'idée de progression de sa lecture de la subjectivation monastique, Foucault s'empêche de percevoir la tension qui existe dans l'œuvre de Cassien entre le perfectionnisme et le défaillantisme. Il ne retient en effet que la seconde dimension qui s'articule apparemment mieux à l'idée selon laquelle l'obéissance monastique se réduit à une soumission. Tout se passe alors comme si le défaut de discernement était simplement une donnée structurelle.

Défaut structurel

Dans l'œuvre de Cassien, le défaut de discernement n'est pas toujours le défaut exclusif du jeune moine. Il ne s'explique pas seulement par un défaut de formation. En effet, même le moine déjà avancé dans la progression spirituelle n'est jamais certain de

⁶³³Certes, il n'ignore pas ce problème, mais il préfère l'évacuer puisqu'il cadre mal avec sa propre interprétation. Voir *Mal faire, dire vrai, op. cit.*, p. 132-133. N'établissant pas de différence entre l'obéissance demandée au jeune moine et l'obéissance demandée à l'ancien, Foucault ne parvient pas à rendre compte des deux sens de l'obéissance chez Cassien, à savoir l'obéissance-soumission et l'obéissance-libération.

⁶³⁴Foucault, *Du Gouvernement des vivants, op. cit.*, p. 306.

toujours bien juger. L'absence de discernement n'est pas alors une simple donnée de fait, mais de nature. La tension entre ces deux modes de compréhension du défaut de discernement se fonde sur la tension plus générale qui existe chez Cassien entre le perfectionnisme et le défaillantisme. Dans le premier, l'absence de discernement est une simple donnée factuelle : si le sujet ne se dirige pas bien, c'est dans la mesure où il n'a pas appris à le faire. Dans le second, elle est une donnée ontologique : si le sujet ne se dirige pas bien, c'est dans la mesure où il n'a pas la capacité de le faire. En s'appuyant sur des exemples de moines ayant chuté tout en ayant vécu de façon vertueuse, Cassien montre que le manque de discernement n'est pas seulement conjoncturel, mais aussi structurel :

« Avec un corps épuisé et en ruine, Jean avait prolongé son jeûne deux jours de suite. Le lendemain, comme il se disposait à prendre sa réfection, le diable vint sous la figure d'un hideux Éthiopien et, se jetant à ses genoux : “Pardon, lui dit-il, c'est moi qui t'ai imposé cette fatigue.” Alors, ce grand homme, et qui était pourtant consommé en la vertu de discrétion [*in discretionis ratione perfectus*], reconnut que, sous les couleurs de l'abstinence, mais pratiquée mal à propos, c'était la fourberie du diable qui l'avait circonvenu et préoccupé de ce jeûne, afin qu'il imposât à son corps épuisé une fatigue nullement nécessaire et, bien plus, nuisible à son âme.»⁶³⁵

Jean n'est ni un novice ni un progressant encore incapable de bien se gouverner lui-même. Comme le souligne Cassien, c'est un ascète confirmé qui se caractérise par sa capacité de discernement⁶³⁶. Cependant, il n'est pas à l'abri d'un mauvais jugement. Même l'ascète qui semble posséder au plus haut point cette vertu capitale n'est jamais

635Cassien, *Conférences*, I, 21.

636Sur Jean de Lycopolis, figure centrale du monachisme chrétien antique, voir J.-C. Guy, « Jean de Lycopolis », *DS*, VIII. Cassien évoque ainsi sa grande vertu : « Né de parents forts obscurs, le nom du Christ l'a rendu admirable quasi à tout le genre humain. Les maîtres de la terre, qui détiennent l'empire et le gouvernement de ce monde, devant qui tremblent les puissants eux-mêmes et les rois, le vénèrent comme leur seigneur, envoient réclamer de si loin ses oracles, et confient à ses prières la souveraineté de leur empire, leur vie et le succès des batailles » (*Conférences*, XXIV, 26). Pallade d'Hélénopolis rapporte que parmi « ces maîtres de la terre » figure l'empereur Théodose lui-même, qui demanda des conseils à Jean : « Après trente années de complète réclusion durant lesquelles il recevait d'un serviteur ce dont il avait besoin au travers d'une petite fenêtre, il fut jugé digne du charisme de faire des prédictions. Entre autres il en envoya aussi plusieurs au bienheureux empereur Théodose, notamment au sujet du tyran Maxime, annonçant qu'il reviendrait des Gaules après l'avoir vaincu. De même il lui donna de bonnes nouvelles à propos du tyran Eugène. Sa renommée d'homme vertueux était considérable » (*Histoire lausiaque*, 35, 2).

certain de ne pas être le jouet du diable. Le discernement est alors une vertu qui, structurellement, fait défaut au sujet même s'il peut, de temps à autre, bien juger. Mais personne, en cette vie, ne peut arriver à posséder parfaitement un jugement infaillible. Autrement dit, le défaut de discernement n'est pas seulement du à une formation incomplète ou à une mauvaise volonté. Jean de Lycopolis est au faîte de sa formation et sa volonté est robuste. Ce défaut est une donnée essentielle de la nature humaine. Aussi, c'est parce que, structurellement, le sujet ne peut être pleinement maître de lui-même qu'il doit obéir à Dieu ou à son directeur de conscience. La direction de conscience chrétienne se fonde ainsi sur un soupçon permanent qui pèse sur la capacité de décision du sujet. Une fois encore, nous devons constater l'indécision de Cassien quant à la question de savoir si le sujet peut prétendre accéder à la perfection par ses propres forces. Pour ce faire, il doit disposer d'une capacité de jugement qui lui permette de mener à bien son itinéraire spirituel. Mais, souvent, cette capacité lui fait défaut. Or, ce défaut est à la fois pensé comme une donnée circonstancielle et comme une donnée structurelle. Dans le premier cas, le sujet peut acquérir la capacité de discernement et s'élever à la perfection. Dans le deuxième cas, cette acquisition est impossible. De sorte qu'il doit, pour compenser sa faiblesse irréductible, se soumettre.

5.4.3. L'obéissance, remède à l'absence de discernement

De sa lecture des institutions monastiques Foucault ne retient que l'obéissance-soumission requise du sujet dans le cadre de la direction de conscience. Ce type d'obéissance est typique de la littérature défailantiste : puisque le sujet ne peut, de droit, se maîtriser lui-même, alors il doit indéfiniment se soumettre à autrui pour être bien gouverné. Que la vertu d'obéissance soit, en régime monastique, la vertu la plus excellente⁶³⁷ tient donc au fait que la possession pleine et entière du discernement s'avère impossible. De ce fait, le sujet doit transférer sa faculté de juger à autrui, il doit

⁶³⁷Cassien, *Institutions cénobitiques*, IV, 30 : « Le bien de l'obéissance, [...] parmi toutes les vertus, tient le premier rang ». L'assimilation de l'obéissance à la plus excellente vertu est un trait récurrent dans la littérature chrétienne antique. On la trouve, par exemple, chez Jérôme : « Leur pacte primordial [aux moines égyptiens] c'est d'obéir aux Anciens et d'exécuter tous leurs ordres » (*Correspondance*, XXII, 35) ou chez Benoît : « Ceux qui sont pressés du désir d'avancer vers la vie éternelle, ceux-là adoptent la voie étroite, dont le Seigneur dit : “*Étroite est la voie qui conduit à la vie*” : ne vivant pas à leur guise et n'obéissant pas à leurs désirs et à leurs plaisirs, mais marchant au jugement et au commandement d'autrui, demeurant dans les [monastères], ils désirent avoir un abbé pour supérieur » (*La Règle de saint Benoît*, ch. V).

l'extérioriser. L'obéissance alors prescrite par Cassien est irréductible à un statut momentané qui serait celui du sujet en chemin vers la perfection. Elle doit être permanente. Le sujet doit sans cesse obéir. Comme Foucault le souligne alors, sans préciser cependant que cela ne vaut que dans le cadre du défaillantisme, « l'obéissance n'est pas un passage, c'est un état »⁶³⁸. Autrement dit, la formation du moine n'est jamais vraiment terminée puisqu'il est toujours possible qu'il pèche même s'il est déjà bien avancé dans sa quête de perfection. Il doit donc toujours obéir, toujours se soumettre à des institutions qui ont pour objectif de compenser la faiblesse qui le caractérise irréductiblement. Autrement dit, le défaillantisme pense la libération du sujet au prix de sa soumission à des institutions coercitives. Mais là n'est pas le tout de l'obéissance chrétienne.

Nous trouvons dans la littérature ascétique chrétienne une conception positive de la vertu d'obéissance qui s'articule à la conception négative dégagée par Foucault. Le processus de destruction de la volonté singulière du sujet est toujours associé à un processus de constitution de la volonté comme surface de réflexion des volontés divines. Il ne s'agit pas pour le sujet de ne plus vouloir, mais de ne plus vouloir pour lui. Le sujet à qui on demande de ne plus vouloir égoïstement ne cesse pas de vouloir, mais il veut d'une autre manière : il veut comme Dieu veut⁶³⁹. Le mode de subjectivation chrétien antique est donc constitué, dans un premier temps, d'un processus de désobjectivation dans lequel la singularité du sujet est détruite. Mais, dans un second temps, ce processus s'accompagne d'un mouvement de constitution de la subjectivité qui prend la forme d'une union à Dieu. En d'autres termes, la subjectivation chrétienne, telle qu'on peut la lire dans la littérature ascétique des premiers siècles, est irréductible à la production d'une subjectivité aliénée. Elle se fonde en outre sur des effets de libération qu'il s'agit d'étudier – en suivant les leçons de *La Volonté de savoir* – dans leur positivité si l'on veut comprendre de quelle façon s'est constitué, aux IV^e et V^e siècles, le sujet moral chrétien. Dans *Le Pédagogue*, Clément d'Alexandrie pense le rapport du sujet à Dieu sous la forme d'une obéissance qui diffère, par nature, de l'obéissance-soumission. Dans *Du Gouvernement des vivants*, Foucault cite cet ouvrage à propos de la notion de

638Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, op. cit., p. 263.

639Cassien, *Institutions cénobitiques*, IV, 35.

« connaissance de soi ». Étudiant les pratiques chrétiennes à partir de l'outil théorique « techniques de soi », il montre que, quand Clément utilise l'expression « connaissance de soi », il n'est pas encore question d'une véritable technique, au sens d'exercice ascétique devant produire, à dessein, des effets de subjectivation précis. La connaissance de soi comme technique ne sera selon lui développée que dans le monachisme, un siècle et demi plus tard environ. Dans la leçon du 19 mars 1980, il cite Clément :

« Il semble bien que la plus grande de toutes les connaissances soit la connaissance de soi-même ; car celui qui se connaît lui-même aura la connaissance de Dieu et, ayant cette connaissance, sera rendu semblable à Dieu. »⁶⁴⁰

Selon Foucault, la connaissance de soi évoquée par Clément n'est pas une véritable « technique de soi » dans la mesure où, ce qu'il s'agit de connaître, ce n'est pas tant le « soi » lui-même que Dieu qui réside dans chaque être au niveau de la raison⁶⁴¹. S'il exclut ce texte de l'histoire qu'il est en train de faire des institutions chrétiennes, c'est parce qu'il est illisible dans la perspective des actes d'aveu qu'il a explicitement adoptés au début du cours. En effet, on ne peut lire dans ce texte la description de ce que, par exemple, on peut lire chez Cassien, à savoir celle des techniques devant permettre l'extraction de la vérité de soi du sujet. La connaissance de soi préconisée par Clément n'est pas l'examen de soi que préconisera plus tard Cassien⁶⁴². Cela étant, en excluant ce texte, Foucault fait comme si on ne pouvait pas en tirer de conclusions sur le mode de subjectivation chrétien ou sur les techniques le produisant. Comme s'il n'était lisible que dans une perspective idéologique. En d'autres termes, en privilégiant légitimement une

640 Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 248. La citation de Clément d'Alexandrie est extraite de *Le Pédagogue (III)*, trad. C. Montdésert et C. Matray, Paris, Éditions du Cerf, SC 158, 1970, III, I, 1.

641 Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 248 : « Dans ce texte de Clément d'Alexandrie, de quoi s'agit-il ? Il s'agit de se connaître soi-même, pour quoi ? Pour que l'on puisse accéder à la connaissance de Dieu, c'est-à-dire pour que l'on puisse reconnaître ce qu'il peut y avoir de divin en soi, reconnaître en l'âme la part ou l'élément qui est de forme, de principe, d'origine divine ou, en tout cas, qui est en relation avec Dieu [...]. Ce n'est pas tellement soi que l'on connaît dans le *γνώσθαι ἑαυτόν*. Ce que l'on connaît, c'est Dieu ou c'est le divin en soi ou c'est ce qui vous permet de connaître le divin lui-même ».

642 Sur la différence entre connaissance de soi chez Clément d'Alexandrie et examen de soi chez Cassien, voir Foucault, *Mal faire, dire vrai*, *op. cit.*, p. 139-150.

perspective, celle des actes d'aveu, Foucault exclut de sa reconstruction de la subjectivation chrétienne antique un ensemble de textes importants pour comprendre celle-ci. Plus précisément, il exclut de sa lecture l'ensemble des textes qui appartiennent à la littérature perfectionniste. Dans la mesure en effet où il cherche à lire dans le christianisme un idéal de soumission, cette littérature lui pose des problèmes insurmontables. Cela le conduit à réduire la subjectivation chrétienne à ce qu'on en peut lire dans des textes interprétés exclusivement à partir d'une grille de lecture partielle, celle qui convient à la littérature défailantiste où, en effet, l'idéal de soumission est clairement souligné. Le problème posé par les analyses foucauldienne des pratiques spirituelles chrétiennes antiques a trait à ce glissement : d'une perspective de lecture, légitime mais partielle, des techniques de soi monastiques dans l'Antiquité, Foucault tire des conclusions générales relatives à la subjectivation chrétienne. On peut saisir de façon évidente ce problème posé par les analyses de Foucault si on se concentre sur la suite du texte de Clément d'Alexandrie cité dans le cours de 1980 :

« Il semble bien que la plus grande de toutes les connaissances soit la connaissance de soi-même ; car celui qui se connaît lui-même aura la connaissance de Dieu et, ayant cette connaissance, sera rendu semblable à Dieu : sans vêtement brodé d'or ni robe tombant jusqu'aux pieds, il fait le bien et il a aussi peu de besoins que possible ; or, seul Dieu est sans besoin et il se réjouit lorsqu'il nous voit purs et ornés de la beauté intérieure, mais aussi revêtus de la beauté du corps, de cette robe sainte qu'est la chasteté. »⁶⁴³

Certes, la connaissance de soi telle que l'entend Clément ne désigne pas une technique d'examen de soi et de verbalisation de ses pensées. Cependant, elle implique malgré tout des effets de subjectivation clairement identifiables. En d'autres termes, la connaissance de soi telle qu'elle est thématiquée par Clément est irréductible à ce à quoi Foucault semble la réduire, à savoir une simple connaissance d'objet (de soi ou de Dieu) sans effet simultané de transformation de la subjectivité du sujet de la connaissance. En effet, se connaître soi-même c'est connaître ce qui, selon le critère des volontés divines, constitue le Bien et le Beau, et c'est travailler à atteindre ceux-ci, c'est-à-dire, dans le vocabulaire de Clément, à « se rendre semblable à Dieu », expression typique de la

643Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, III, I, 1.

littérature perfectionniste. Cette similitude escomptée désigne un mode de constitution spécifique de la subjectivité obtenue par l'obéissance. Non le type d'obéissance que Foucault isole de sa lecture de Cassien – l'obéissance-soumission – mais une obéissance positive, l'obéissance à la volonté de Dieu qui constitue la volonté du sujet individuel comme médiatrice de celle-ci – l'obéissance-libération. C'est en effet ce qu'on peut lire dès les premières phrases du *Pédagogue* :

« Nous avons construit pour vous mes enfants une base de vérité : pour le temple sacré du grand Dieu, c'est le fondement solide de la connaissance, une belle exhortation, un désir de la vie éternelle qui s'obtient par l'obéissance [ὕπακοή] conforme au *Logos*, et ce désir a pris racine dans le champ de l'intelligence. »⁶⁴⁴

L'obéissance ne désigne pas ici la destruction de la volonté individuelle du sujet. Sa signification n'est pas négative, mais positive. Elle désigne la congruence entre le vouloir individuel et la volonté divine. Obéir à celle-ci, c'est, dans la littérature ascétique chrétienne antique, incorporer les prescriptions de Dieu telles qu'on les retrouve dans les *Écritures*. En se concentrant exclusivement sur les techniques de production de la vérité du sujet et sur la constitution de la subjectivité qui en résulte, Foucault a négligé ce processus d'incorporation des *Écritures* qui implique, à la fois, un ensemble de techniques (d'écoute, de lecture et d'enseignement) et un processus de subjectivation spécifique qui prend la forme d'une assimilation du sujet à Dieu. Accaparé par l'obéissance-soumission, il oublie d'évaluer les enjeux de l'obéissance-libération⁶⁴⁵.

644Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue (I)*, trad. M. Harl, Paris, Éditions du Cerf, SC 70, 1960, I, 1, 1. Le terme « obéissance » traduit le grec « *hupakoê* ». Ce terme, que l'on retrouve par exemple en 2 *Cor* 7, 15 et en 2 *Cor* 10, 6 est traduit en latin par « *oboedientia* ». Il est utilisé par Cassien lorsqu'il parle d'obéissance au maître ou d'obéissance à Dieu, par exemple dans la septième des *Conférences* (VII, 5, 4) où il cite précisément 2 *Cor* 10, 4-6 : « Voilà quelles sont [les armes dont le sujet dispose] : ni charnelles, ni infirmes, mais spirituelles et puissantes en Dieu. Et il indique conséquemment à quelles luttes il faut les employer : « *Pour renverser les forteresses. Nous épurons les pensées et toute hauteur qui s'élève contre la science de Dieu, nous captivons toute intelligence sous l'obéissance du Christ. Nous sommes aussi préparés pour punir toute désobéissance, lorsque vous aurez satisfait d'abord à tout ce que l'obéissance exige de vous* » (VII, 5, 4). On retrouve donc bien, même chez Cassien, une compréhension positive de l'obéissance. De sorte que la soumission à un autre sujet est loin d'être pour lui la seule forme d'obéissance requise du moine. À elle s'articule en effet une obéissance à Dieu synonyme de libération.

645Nous ne faisons pas mention de cet oubli pour infirmer la lecture de Foucault, mais pour la préciser. Il est possible de lire l'obéissance-libération qu'il néglige de deux manières. Tout d'abord, nous pouvons

6. Bilan

Quelles conclusions pouvons-nous tirer de ce parcours au sein des institutions monastiques chrétiennes antiques ? Tout d'abord, que le monachisme constitue, dans ses différentes facettes, une alternative aux modes de vie traditionnels. Cette alternative a pour fonction de permettre au sujet de réaliser pleinement sa nature en obéissant à Dieu. Cette réalisation est extrêmement difficile, sinon impossible, dans le monde. La littérature monastique se caractérise donc d'abord par le fait qu'elle conçoit de nouveaux lieux de socialisation considérés comme propices au développement spirituel de l'individu : le désert et le monastère. En eux, le sujet doit pouvoir faire ce qu'il ne peut faire dans le monde, à savoir concentrer son âme sur le seul objet légitime de désir, Dieu. Cela est impossible dans le monde pour deux raisons : d'une part, parce que l'âme a, par nature, de grandes difficultés à se concentrer et, d'autre part, parce que le monde est fait de multiples tracasseries qui la divertissent. Lié au monde et entravé par ses liens, le sujet est amené à vouloir égoïstement, à se faire la mesure de toutes choses et à s'éloigner de Dieu. En séjournant dans le monde, il constitue sa subjectivité de façon telle qu'il ne peut être disponible à Dieu. Pour ce faire, il doit purifier son cœur, c'est-à-

l'envisager comme un modèle à suivre : en soulignant que le rapport égoïste au monde a un effet aliénant, le perfectionnisme chrétien nous conduit à penser que la quête de l'autonomie peut prendre la forme d'un détachement de la singularité au bénéfice de l'universalité. C'est notamment la façon dont Kant pense l'autonomie. Mais, à l'opposé, nous pouvons considérer l'obéissance-libération du perfectionnisme chrétien comme trompeuse. Si, d'un côté, elle appelle à la critique des institutions mondaines, de l'autre, elle requiert toujours cependant du sujet une soumission à une entité transcendante. Or, notre liberté ne se mesure pas seulement à l'aune de notre rapport aux institutions, que nous les pensions parfois comme des remparts, parfois comme des murs de prison. Elle se mesure aussi à la façon dont nous concevons notre rapport à la transcendance qui, tout en étant bien souvent pensée comme un point de repère qui pourrait nous guider, justifie notre soumission. Soulignant ce point, on peut alors lire l'obéissance-libération du perfectionnisme chrétien comme une forme subtile d'asservissement. Le « besoin du christianisme » dont Nietzsche parle au paragraphe 347 du *Gai savoir* est ainsi un symptôme du besoin de transcendance, c'est-à-dire de « stabilité ». Aussi la servitude est-elle la plus forte non quand elle soumet un sujet à un autre sujet ou à une institution, mais à une entité – une idée ou un être – transcendante. Comme le souligne Nietzsche, rompre avec la croyance dans ce type d'entité conduit à la liberté véritable : « Là où un homme parvient à la conviction fondamentale qu'on doit lui commander, il devient “croyant” ; à l'inverse, on pourrait penser un plaisir et une force de l'autodétermination, une *liberté* de la volonté par lesquels un esprit congédie toute croyance, tout désir de certitude, entraîné qu'il est à se tenir sur des cordes et des possibilités légères et même à danser jusque sur le bord des abîmes. Un tel esprit serait l'*esprit libre* par excellence » (*Le Gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 1997).

dire cesser de vouloir égoïstement pour agir par charité. Son insertion dans les institutions monastiques a donc pour but de conduire à la réforme de sa subjectivité. Cette finalité est commune aux deux traditions qui structurent la littérature chrétienne antique : la tradition perfectionniste et la tradition défaillantiste.

Mais, si dans le perfectionnisme le sujet peut arriver par ses propres forces au terme de ce processus et accéder à l'autonomie, cette capacité est progressivement contestée entre la fin du IV^e siècle et le début du V^e siècle. Cette nouvelle façon de concevoir la nature humaine conduit à l'inversion du rapport entre érémitisme et cénobitisme en ce qui concerne leur dignité respective. Dès lors que le sujet ne peut plus, de façon claire et distincte, être maître de lui-même, le mode de vie du solitaire ne peut plus constituer, étant donné sa difficulté, le mode de vie le plus profitable au sujet qui veut s'unir à Dieu. C'est au contraire la vie communautaire réglée, qui permet de compenser la finitude essentielle du sujet, qui acquiert ce statut. À partir de ce moment, toute sincère que soit la volonté du sujet de se rendre meilleur, il n'est jamais certain de bien agir puisque sa capacité de jugement est défaillante. Elle n'est pas seulement défaillante parce que, par le passé, il en a mal usé : elle est structurellement défaillante. De ce fait, il doit se soumettre. L'assimilation foucaldienne de l'obéissance à la soumission est donc juste dans le cadre du défaillantisme. Mais cette compréhension de l'obéissance n'en épuise pas le sens puisqu'elle peut aussi signifier une libération de l'égoïsme. Ainsi pouvons-nous lire chez Cassien à la fois une justification de la soumission du sujet et une entreprise de libération. C'est en ce sens que son œuvre est de part en part traversée par la tension entre, d'un côté, le constat de la liberté de l'homme, et, de l'autre, le constat d'une défaillance essentielle de sa nature. Autrement dit, s'y chevauchent le perfectionnisme et le défaillantisme. S'il peut envisager que le sujet acquiert, à force d'exercices, la capacité de discernement, il peut en outre contester cette idée. Son perfectionnisme, hérité notamment d'Évagre le Pontique, laisse alors place à un soupçon permanent portant sur les capacités du sujet humain qui justifie l'intégrale soumission requise de celui-ci. Cependant, Cassien ne pense l'infirmité du sujet que de façon négative. Si celui-ci ne peut se rendre parfait, c'est dans la mesure où il lui manque quelque chose, à savoir la capacité de discernement. Autrement dit, s'il ne peut

sortir vainqueur du combat spirituel ce n'est pas tant parce que l'ennemi qu'il combat est arrimé à sa nature de façon irréductible, que parce qu'il n'a pas les armes adéquates pour le défaire. Dans ce cadre, l'ennemi est toujours extérieur. Au contraire, si Augustin s'inscrit lui aussi dans le défaillantisme, il innove en pensant l'infirmité du sujet de façon positive. En effet, ce n'est pas parce que le sujet est dépourvu de l'arme qui pourrait le faire accéder à la perfection qu'il est infirme, c'est parce qu'une donnée de sa nature est incontrôlable. Comme nous allons le voir, Augustin parfait donc l'édifice de l'anthropologie défaillantiste en arrimant l'ennemi du sujet à la nature même de celui-ci.

**TROISIÈME PARTIE : LA PROBLÉMATISATION DÉFAILLANTISTE DU
DÉSIR SEXUEL, JUSTIFICATION DE LA SOUMISSION DES HOMMES**

Nous aborderons, dans cette dernière étape, la question des modalités du traitement de l'activité sexuelle dans le christianisme du III^e au Ve siècle. Avant d'entrer dans les détails de l'analyse, nous devons nous arrêter sur un problème de terminologie qui est aussi un problème de méthode. Que faut-il entendre par « activité sexuelle » ? Et pourquoi utiliser cette expression à la place du terme plus courant « sexualité » ? L'expression « activité sexuelle » est la plus neutre pour désigner le complexe mettant en relation trois objets : un ensemble de données biologiques, des pratiques sociales et des valeurs associées à ces pratiques. Comme le souligne T. Éloi, il est malvenu, pour aborder la problématisation de l'activité sexuelle dans l'Antiquité, de parler de « sexualité » puisque cette notion est le produit d'un ensemble de réflexions bien postérieures⁶⁴⁶. Autrement dit, utiliser ce terme dans un contexte qui ne lui est pas propre peut conduire à convoquer un ensemble de présupposés produisant sur l'analyse des effets de brouillage difficiles à contrôler⁶⁴⁷. L'un de ces présupposés concerne l'association de la sexualité au désir sexuel. Quand, en effet, on utilise le terme « sexualité », on l'associe immédiatement à la notion de « désir » entendue comme pulsion naturelle. Les pratiques sexuelles sont alors conçues comme différentes façons de composer culturellement avec cette pulsion⁶⁴⁸. Mais l'idée qu'il existe, en-deçà des constructions culturelles relatives à l'activité sexuelle, une forme de naturalité irréductible est une idée qui est, elle-même, une construction sociale. Cette forme de

646T. Éloi, « La sexualité de l'homme romain antique. Actualité bibliographique. », art. cit., p. 170-171 : « Le pire malheur qui a pesé sur les historiens n'est pas le préjugé *a priori* favorable ou défavorable touchant des comportements antiques non plus regardés comme tels mais assimilés à des comportements actuels. Le pire malheur donc, c'est de parler de sexualité, dès l'Antiquité, car la terminologie moderne ne convient pas au monde ancien. La sexualité est une invention contemporaine, c'est peut-être même la plus grande invention de la science et de la morale du XIX^e siècle. L'étude des pratiques érotiques anciennes (grecques ou romaines) a pris un nouveau départ avec l'introduction de la notion de sexualité, venue de la psychanalyse, et de l'usage du mot homosexualité, corrélatif de celui d'hétérosexualité, et qui a finalement triomphé dans celui de bisexualité. C'était une manière d'ajuster les comportements antiques à des catégories modernes afin de les acclimater à nos manières de vivre. Si la terminologie tripartite (hétéro/ homo/ bi-sexualité) a correspondu à un état des mœurs au XX^e siècle, elle commence à montrer les limites de ce qu'elle prétendait englober. Ce caractère éphémère du terme de « sexualité » suggère que, parfois presque déjà dépassé en l'an 2000, il risque bien d'être encore plus inadéquat il y a 2000 ans ». Pour une claire mise en évidence des enjeux relatifs à la notion de « sexualité », voir A. Davidson, « Le sexe et l'émergence de la sexualité », art. cit. ; T. Laqueur, *La Fabrique du sexe*, op. cit.

647A. Davidson, « Le sexe et l'émergence de la sexualité », art. cit., p. 79-80.

648Ce qui conduit par exemple S. Agacinski à souligner que les genres sexuels construits culturellement se fondent, en dernière instance, sur une naturalité irréductible. Voir *Femmes entre sexe et genre*, op. cit., p. 139-159.

problématisation de l'activité sexuelle n'est pas naturelle. Elle a été construite historiquement. Ce sont certains aspects de cette construction que nous voudrions ici mettre en évidence.

On pourrait trouver artificiel à première vue de convoquer le thème de l'activité sexuelle à ce stade de notre analyse. Traitant plus tôt du travail ascétique des moines chrétiens antiques, nous aurions pu montrer de quelle façon, dans ce cadre, cette dimension de l'existence humaine était envisagée. Qu'est-ce qui explique alors le traitement particulier que nous réservons au thème de l'activité sexuelle ? Comme nous l'évoquons dans l'introduction, les modalités de compréhension de cette activité sont, dans l'Antiquité chrétienne, l'occasion d'une franche opposition entre le perfectionnisme et le défaillantisme. Thème de réflexion parmi d'autres dans le premier, l'activité sexuelle constitue, dans le second, un objet de réflexion permettant de modeler la compréhension globale de la nature humaine. Nous aborderons dans cette étape deux problèmes. Nous chercherons tout d'abord à identifier les modalités de compréhension de l'activité sexuelle dans le christianisme du III^e au Ve siècle. Il ne s'agira pas de reconstruire l'histoire globale de ces modalités, mais de repérer les grandes lignes de force donnant leurs sens aux réflexions antiques chrétiennes portant sur ce thème. Nous mettrons en évidence, d'une part, les concepts utilisés afin de penser cette dimension de l'activité humaine, et, d'autre part, les liens logiques récurrents entretenus entre eux par ces concepts. Ce premier moment sera donc descriptif et inductif. Nous relèverons les données de base permettant de penser l'activité sexuelle et nous reconstituerons les modalités de leur liaison. Si en effet, selon notre postulat de départ, les choses ne précèdent pas les mots, alors la mise en évidence de l'armature conceptuelle permettant de penser et de qualifier l'activité sexuelle est un moment fondamental du processus de compréhension des enjeux relatifs à son traitement. Le premier moment de cette étape aura donc pour objectif de répondre à la question suivante : pourquoi, et dans quelle mesure l'activité sexuelle fait-elle problème dans le christianisme antique ? En d'autres termes : qu'est-ce qui distingue le traitement perfectionniste chrétien de l'activité sexuelle de son traitement défaillantiste ? Après cela, nous chercherons à mettre en évidence la façon dont Augustin a lié la problématisation de l'activité sexuelle à la

problématisation de la nature humaine. Nous montrerons alors que, si l'activité sexuelle est un objet récurrent de réflexion dans la littérature chrétienne, c'est dans la réflexion augustinienne qu'il acquiert un statut logique tout à fait particulier. Il constitue alors l'occasion de la mise en place d'une conceptualisation originale de la subjectivité. La conception augustinienne de la *libido* fait figure de racine du défaiillantisme. Cette notion permet d'intérioriser l'ennemi qui, jusqu'alors, avait structurellement été pensé à l'extérieur du sujet engagé dans le combat spirituel. Le désir sexuel conçu comme pulsion irrésistible devient le modèle permettant de penser l'infirmité irréductible de l'homme. Naturalisant le désir sexuel, Augustin permet de justifier la soumission des hommes : s'ils ne peuvent être libres qu'à la condition d'être maîtres d'eux-mêmes, et si cette maîtrise leur est structurellement refusée, alors ils doivent se soumettre pour se libérer.

Les enjeux de la reconstitution du traitement chrétien antique de l'activité sexuelle sont multiples. Ce processus doit d'abord permettre de nuancer l'idée selon laquelle « le christianisme » se caractériserait essentiellement par une condamnation du corps, de la chair et de la sexualité. Il doit ensuite nous conduire à déconstruire l'idée selon laquelle subsiste, sous les constructions culturelles, une naturalité irréductible. En montrant que l'objet « désir naturel irrésistible » est lui-même une construction culturelle historiquement datée, nous voudrions suggérer que la soumission qu'il requiert est une exigence contestable. Si l'on conteste en effet la naturalité de l'impuissance humaine en contextualisant la constitution du défaiillantisme, peut-être nous donnons-nous les moyens d'en remettre en cause les conséquences. Autrement dit, nous poserons la question de savoir si la libération n'est envisageable qu'au prix de la soumission.

1. La place de l'activité sexuelle dans la problématisation du combat spirituel

Dans les chapitres précédents, nous avons mis en évidence, d'une part, les modalités de configuration de la notion de « combat spirituel » dans le christianisme antique et, d'autre part, la compréhension de la nature humaine qui les fondent. À partir de cela, nous avons conclu qu'entre le III^e et le V^e siècle, l'anthropologie défaiillantiste se substituait progressivement à l'anthropologie perfectionniste sans cependant complètement remplacer cette dernière. Nous chercherons ici à rendre compte de la place occupée par la réflexion relative à l'activité sexuelle dans ce cadre problématique en posant deux questions : de quelle façon s'insère cette réflexion dans la littérature prenant pour objet le combat spirituel ? Et quelle est sa fonction logique dans le défaiillantisme ?

1.1. L'activité sexuelle, objet de souci récurrent de l'*Ancien Testament* à Augustin

Notre tendance à associer immédiatement le christianisme à la condamnation de l'activité sexuelle s'enracine sur quinze siècles d'interprétation des thèses augustinienes. Cette association immédiate aurait paru incongrue dans les quatre premiers siècles d'existence du christianisme. Non pas qu'en ces siècles l'activité sexuelle ne soit pas un problème, mais elle ne constitue pas alors un objet de réflexion ayant un statut logique spécifique. À lire les auteurs antérieurs à Cassien et à Augustin, on s'aperçoit de deux choses eu égard au traitement de l'activité sexuelle. D'une part, il est l'objet d'une forte récurrence. En d'autres termes, on ne trouve pas un auteur chrétien antique dont l'œuvre de moraliste n'aborde ce thème. Il est traité dans l'*Ancien testament*⁶⁴⁹, dans le *Nouveau testament*⁶⁵⁰, dans des textes qui constituent la liaison historique du judaïsme et du christianisme⁶⁵¹, chez les premiers apologistes chrétiens⁶⁵²,

649Lv, 15.

650I Cor, 7.

651Didachè, 1, 4 ; 2, 1 ; 3, 3 ; 5, 1.

652Clément de Rome, *Première Épître aux Corinthiens*, dans *Épître aux Corinthiens*, trad. A. Jaubert, Paris, Éditions du Cerf, SC 167bis, 2011, 21, 7 ; 30, 1 ; 38, 2 ; 62, 2.

chez les auteurs du III^e⁶⁵³ ou du IV^e siècle⁶⁵⁴. D'autre part, du II^e au IV^e siècle, l'activité sexuelle est logiquement traitée de la même façon que sont traitées les autres dimensions constitutives de l'existence humaine, au premier titre desquelles on retrouve le rapport du sujet à la nourriture, à la boisson et au sommeil. L'ensemble de ces différents types d'activité est alors envisagé à partir de la question suivante : comment le sujet doit-il agir afin de faire la volonté de Dieu ?

Au Ve siècle, la première de ces deux tendances demeure : tous les auteurs chrétiens abordent, d'une façon ou d'une autre, la question de l'activité sexuelle⁶⁵⁵. Mais, on assiste alors à une modification du traitement de cette question. On trouve dans l'évolution intellectuelle d'Augustin une image en accéléré de cette évolution plus globale. Si, dans les premiers temps de sa réflexion, la question des modalités de l'accès à la perfection fait sens⁶⁵⁶, elle devient progressivement absurde. Son interprétation radicale des effets de la désobéissance des premiers hommes le conduit à nier purement et simplement la capacité pour l'homme de se maîtriser lui-même⁶⁵⁷. De sorte que la question posée à l'activité sexuelle change. Il ne s'agit plus de se demander comment l'homme doit se comporter sexuellement pour pouvoir être maître de lui-même. En effet, l'autonomie n'est plus de son ressort. Seule la grâce divine peut réparer sa nature infirme. La question posée à l'activité sexuelle devient alors : dans quelle mesure le

653 Tertullien, *À son épouse*, trad. C. Munier, Paris, Éditions du Cerf, SC 273, 1980 ; *Exhortation à la chasteté*, texte critique et commentaire C. Moreschini, trad. J.-C. Fredouille, Paris, Éditions du Cerf, SC 319, 1985 ; *Le Mariage unique*, trad. P. Mattéi, Paris, Éditions du Cerf, SC 343, 1988 ; Clément d'Alexandrie, *Stromates*, III. Ce III^e livre des *Stromates* n'a pas encore paru à ce jour dans la collection des Sources chrétiennes. On retrouve néanmoins l'ancienne, mais toujours utile, traduction de E. de Genoude, accompagnée du texte grec, aux adresses suivantes :

<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates3.htm>

<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates31.htm>

<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates32.htm>

654 Grégoire de Nysse, *Traité de la virginité*, trad. M. Aubineau, Paris, Éditions du Cerf, SC 119, 1961 ; Ambroise, *Des vierges, Exhortation aux veuves, De la virginité, De l'instruction d'une vierge, Exhortation à la virginité* (textes regroupés dans *Écrits sur la virginité*, trad. M.-G. Tissot, Sablé-sur-Sarthe, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1980).

655 Augustin, *Confessions* (VIII), *Le Bien du mariage, La Sainte virginité* (dans *L'Ascétisme chrétien*, trad. J. Saint-Martin, Paris, Desclée de Brouwer, BA 3, 1949), *Cité de Dieu, Du Mariage et de la concupiscence* ; Cassien, *Institutions cénobitiques* (VI), *Conférences* (IV, XII et XXII).

656 Comme c'est le cas par exemple dans les *Soliloques* (dans *Problèmes moraux II*, trad. P. de Labriolle, Paris, Desclée de Brouwer, BA 5, 1948, I, 17), ou dans certains passages du livre VIII des *Confessions* que nous avons étudiés plus haut.

657 Comme il apparaît évident à la lecture du livre XIV de la *Cité de Dieu* que nous étudierons en détails plus bas.

désir sexuel manifeste-t-il la défaillance irréductible qui caractérise la nature humaine ? Question à partir de laquelle Augustin fonde une anthropologie originale. Pour résumer, on s'aperçoit donc que jusqu'à Cassien et Augustin la question de l'activité sexuelle n'a pas de statut logique spécifique. Autrement dit, l'importance capitale conférée à tout ce qui regarde de près ou de loin l'activité sexuelle n'est pas inscrite dans les gènes du christianisme. Et, on comprendrait mal en quoi consistent certaines spécificités de celui-ci si on surestimait d'emblée l'importance logique de cette question. Il faut donc bien se garder de l'illusion rétrospective selon laquelle l'activité sexuelle a, de tout temps, constitué le cheval de bataille moral principal du christianisme⁶⁵⁸. Si donc la considération de l'activité sexuelle est récurrente dans la littérature ascétique et morale chrétienne antique, si le contenu des prescriptions portant sur cette activité change peu, la place logique qui est la sienne dans le cadre global de cette littérature évolue fortement.

1.2. La transformation progressive de la fonction logique du traitement de l'activité sexuelle

Comme P. Brown notamment a pu le démontrer dans *Le Renoncement à la chair*, le thème de l'activité sexuelle tient une place importante dans la réflexion morale chrétienne des premières heures du christianisme jusqu'au haut Moyen Âge. Durant cette période, les injonctions varient peu. Par exemple, de Paul à Augustin, c'est la virginité qui constitue le type idéal du comportement sexuel en manifestant la maîtrise de lui-même à laquelle doit accéder le sujet⁶⁵⁹. Si sa place dans l'échelle axiologique des pratiques est parfois discutée, ce n'est jamais vraiment pour la remettre en cause, mais plutôt pour tenter de sauver le statut du mariage qui tend à être dévalorisé dès lors que la virginité est louée⁶⁶⁰. Mais, quoiqu'il en soit, la dignité du statut virginal n'est pas remise

658 Sur ce point, voir notamment la préface de *Le Renoncement à la chair* (*op. cit.*, p. 13-21) où P. Brown souligne que, dans le cas qui l'intéresse comme ailleurs, l'histoire n'est jamais écrite d'avance. Ce qui semble être une évidence doit pourtant toujours rester à l'esprit du chercheur dont l'insertion de fait dans une culture peut le conduire, consciemment ou pas, à concevoir l'histoire des hommes selon une illusion rétrospective.

659 Pour un panorama de la littérature chrétienne antique consacrée au thème de la virginité, voir A. Solignac, « Virginité chrétienne », *DS*, XVI, col. 924-940 notamment.

660 Augustin, *La Sainte virginité*, I, 1 : « Que [les vierges] ne rabaisent pas le mérite [des personnes mariées] sous prétexte que, de droit divin, la continence l'emporte sur la vie conjugale et la virginité chrétienne sur le mariage ». Voir en outre *Les Révisions*, trad. G. Bardy, Paris, Desclée de Brouwer,

en cause⁶⁶¹. En dépit de cette quasi absence de variation quant au contenu des injonctions morales, on assiste cependant à une évolution dans le traitement accordé à la question de l'activité sexuelle. Si en effet les prescriptions évoluent peu, la place logique accordée à la question de l'activité sexuelle dans le cadre de la réflexion morale et de la réflexion anthropologique change quant à elle du tout au tout. Thème de réflexion parmi d'autres chez Clément d'Alexandrie ou chez Tertullien par exemple, cette question devient le thème structurant des réflexions morales et anthropologiques chez Augustin.

1.2.1. L'activité sexuelle chez Clément d'Alexandrie : une dimension parmi d'autres de l'existence humaine

Clément d'Alexandrie « s'assignât pour tâche d'annoncer le christianisme à l'élite riche et cultivée d'Alexandrie »⁶⁶². En réaction aux premiers grands développements de l'ascétisme radical chrétien⁶⁶³, il chercha à rendre compatibles les exigences morales contenues dans les *Évangiles* et le mode de vie traditionnel des élites alexandrines⁶⁶⁴. C'est dans ce cadre général qu'il fut amené à traiter divers problèmes posés par le comportement quotidien du sujet. Dans le *Pédagogue*, il aborde la question de l'activité sexuelle au même titre qu'un ensemble de pratiques dont il s'agit pour lui d'énoncer la mesure. Dans ce cadre, cet objet ne reçoit pas de traitement particulier. Le problème de Clément, en tant que moraliste, est de définir un comportement qui puisse permettre au sujet d'accomplir la volonté de Dieu, c'est-à-dire d'être autonome. À aucun moment il ne pose la question de savoir si l'homme peut espérer atteindre en ce monde la perfection. Non pas qu'il se prononce explicitement sur ce point, mais, à la différence d'Augustin par exemple, cela ne fait pas pour lui problème. C'est dans ce cadre général qu'il aborde la question de l'activité sexuelle. Aussi ne pose-t-il pas à son propos la question de son caractère essentiellement vicieux, mais celle de la mesure qu'il s'agit d'adopter dans

BA 12, 1950, XXII, 1.

661 Sur ce point, voir l'épisode de la controverse jovinienne qui oppose de front Jovinien à Jérôme à la fin du IV^e siècle. Le premier, affirmant que l'état conjugal vaut en dignité l'état virginal, s'attira les foudres du second. Le traitement augustinien de la question du mariage peut être conçu comme une synthèse de ces deux positions. Nous analysons plus loin en détails les enjeux de cette controverse.

662 H. R. Drobner, *Les Pères de l'Église*, *op. cit.*, p. 124.

663 Incarné, à l'époque de Clément, par le mouvement « encratite ». Sur l'histoire de ce mouvement et sur ses conceptions relatives à l'activité sexuelle, voir P. Brown, *Le Renoncement à la chair*, *op. cit.* p. 118-140.

664 *Ibid.*, p. 163-183.

l'union sexuelle afin de se comporter en bon chrétien. Au livre II, le thème de l'activité sexuelle est abordé dans les chapitres VII (« Des devoirs de ceux qui vivent ensemble ») et X (« De la procréation des enfants »). Les autres questions traitées dans ce livre sont celles de la mesure à adopter concernant la nourriture (chapitre I), la boisson (chapitre II) et le sommeil (chapitre IX), concernant l'ameublement de son intérieur (chapitre III) ou concernant l'habillement (chapitre XI et XII). Dans l'ensemble de ces chapitres, le maître mot est la maîtrise de soi⁶⁶⁵. On pourrait croire à de nombreux égards être en présence d'un traité de morale stoïcien tant l'idéal de maîtrise constitue le fin mot des prescriptions de Clément⁶⁶⁶. La question fondamentale qu'il pose eu égard à ces pratiques est la suivante : étant donné d'une part la finalité de l'existence humaine – faire la volonté de Dieu – et d'autre part les dangers spécifiques de chaque type d'activité humaine, comment faut-il que le sujet agisse pour garder la mesure ? Cette question n'a de sens que si l'on présuppose que le sujet est pleinement libre⁶⁶⁷ de sorte qu'il peut prétendre accéder, par ses propres forces, à la perfection.

En accord avec l'éthique stoïcienne, Clément pense la maîtrise de soi sous la forme d'une maîtrise des passions. Celles-ci sont caractérisées à partir de « l'idée d'insoumission au *logos*, de désobéissance à la raison »⁶⁶⁸. Dans le chapitre X, il souligne que l'activité sexuelle est le lieu d'un ensemble de dangers qu'il est possible d'éviter en suivant les commandements de la raison :

« Il faut considérer les enfants comme des fils, et regarder les femmes des autres comme nos propres filles ; il faut dominer les plaisirs et aussi commander en maître au ventre et à ce qui est en-dessous : c'est l'essentiel. Si en effet la raison, comme l'affirment les Stoïciens, recommande au sage de ne même pas remuer le doigt au hasard,

665 Sur ce notion, capitale dans la morale clémentine, voir le portrait du sage que Clément dresse dans les *Stromates* (*Stromate II*), introduction et notes T. Camelot, trad. C. Montdésert, Paris, Éditions du Cerf, SC 38, 2013, II, XIX-XX.

666 M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, op. cit., p. 98-100.

667 Comme M. Spanneut (*ibid.*, p. 239-240) l'a bien relevé, Clément a l'intuition de la nécessité du libre arbitre au moment où il aborde la question du salut et du péché. L'un et l'autre n'ont de sens que si on présuppose que l'homme agit librement. Lui refuser la liberté c'est, en même temps, lui refuser la responsabilité. Ce qui fait dire à Clément, d'une part, que « celui qui est sauvé ne sera pas sauvé malgré lui » (*Stromates*, VII, 42, 4-5 ; cité par Spanneut, *ibid.*, p. 239) ; et, d'autre part, que le pécheur ne tombe pas « par l'influence du démon, mais [qu']il a la malice que librement il a choisie » (*Stromates*, VI, 98, 1-2 ; cité par Spanneut, *id.*).

668 M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, op. cit., p. 235.

combien plus obligés à rester maîtres de l'organe des relations sexuelles sont ceux qui recherchent la sagesse. Et il me semble que si cet organe a été appelé *aidoion* (parties honteuses), c'est surtout parce qu'il faut se servir de cette partie du corps avec pudeur [*aidôs*]. »⁶⁶⁹

Le chrétien qui réalise la volonté de Dieu est donc, au vrai sens du terme, un sage. Nous l'avons vu précédemment : l'assimilation de la doctrine chrétienne à la vraie philosophie est courante chez les auteurs chrétiens antiques. Le chrétien est celui qui agit rationnellement, qui domine ses passions. L'homme est potentiellement soumis à un ensemble de passions qui peuvent, si elles ne sont pas contrôlées, l'asservir. La honte de l'homme ne vient pas du fait qu'en lui peuvent naître ces passions, mais du fait que, s'il utilise mal sa raison, s'il consent à ces passions, il peut leur être soumis. Les passions ont une force qui rend le combat que l'homme entretient avec elles difficile. Le perfectionnisme de Clément prend acte de la puissance des passions humaines : les ennemis contre lesquels se bat le sujet ont une force non négligeable. Cette force fait la difficulté du combat spirituel. Mais la reconnaissance de cette force n'implique pas l'incapacité du sujet à se maîtriser. Même si cela est difficile en fait, il peut, en droit, détruire ses passions. Et son comportement est d'autant plus louable qu'il se fait le maître d'ennemis dont les assauts sont terrifiants. Le sujet est structurellement capable de maîtriser ses passions. La référence aux Stoïciens n'est pas anecdotique : elle permet de souligner, d'une part, que la raison est la faculté sur laquelle repose l'ensemble du travail ascétique et, d'autre part, que, grâce à elle, l'homme est capable d'être maître de lui-même. Formellement, le combat spirituel du sujet se réduit à une opposition de la raison et des passions. Le comportement rationnel suit les commandements de Dieu, le comportement passionnel s'y oppose. Le rapport à l'activité sexuelle est donc compris à partir du prisme de l'usage raisonné⁶⁷⁰. Aucune substance n'est en soi condamnable. Seul l'usage des choses est susceptible de recevoir une qualification morale. Aussi, puisque le péché consiste tout entier non dans la nature, mais dans l'usage, la raison, qui décide des modalités de cet usage, peut mettre un terme au péché :

669Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue (II)*, trad. C. Montdesert, notes H.-I. Marrou, Paris, Éditions du Cerf, SC 108, 1991, II, X, 90, 1-2.

670M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, *op. cit.*, p. 244-245.

« Celui qui commet une faute, en tant qu'il commet la faute, devient lui-même pire et plus méprisable qu'il n'était ; et de toute manière il y a désormais en lui quelque chose de plus, outre l'esclavage du plaisir honteux : le désordre moral. C'est pourquoi [...] le fornicateur est mort à Dieu et il est abandonné par le *Logos* aussi bien que par l'Esprit. Il est un cadavre. Car ce qui est saint, cela va de soi, répugne à être souillé. Toujours il a été permis au pur d'être en contact avec le pur ; il ne faut donc jamais que, en dépouillant notre vêtement, nous nous dépouillions aussi de la pudeur, puisque jamais il n'est permis au juste de se dépouiller de la chasteté. Voici en effet que ce corps corruptible revêtra l'incorruptibilité, lorsque l'insatiable convoitise qui aboutit à la débauche, étant soumise à une pédagogie de continence, aura perdu tout son goût pour la corruption et laissé l'homme accéder à une chasteté éternelle. »⁶⁷¹

Ce n'est pas la raison en elle-même, en tant que substance, qui constitue la différence spécifique de l'homme par rapport aux autres créatures. En effet, ce n'est pas l'hypothèse absurde de l'absence de raison qui conduit à l'assimilation de l'homme à la brute, mais le fait de la mauvaise utilisation de la raison. Si donc l'homme est homme, ce n'est pas parce qu'il possède la raison, mais parce qu'il l'utilise correctement. Autrement dit, la qualité d'homme n'est pas tant une donnée ontologique – tel sujet est homme parce qu'il possède telle faculté, en l'occurrence la raison – qu'une donnée éthique – un sujet est homme quand, en utilisant bien sa raison, il en a le comportement. Autrement dit, c'est le problème de l'usage de la raison qui confère son intelligibilité aux réflexions morales de Clément.

Le péché désigne ce qui est fait sans raison⁶⁷². Il est synonyme de désordre. Ce désordre ne provient pas de la nature de l'homme elle-même. Que le corps soit corruptible signifie seulement qu'il ne peut pas tout, qu'il se caractérise par une faiblesse essentielle dont la raison qui le dirige doit prendre acte. Mais cette faiblesse n'empêche pas l'accès du sujet à la l'autonomie. S'il est maîtrisé, le corps accède à une forme d'incorruptibilité. De ce fait, le péché n'est pas localisé dans le corps lui-même, ni d'ailleurs dans la raison, mais dans la mauvaise utilisation de celle-ci. Par conséquent, le désordre n'est pas une fatalité, mais le résultat d'une faute commise par l'homme, d'une

671 Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, II, X, 100, 1-2.

672 Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, I, XIII : « L'action droite est un acte conforme au *Logos* droit, la faute est un acte contraire au *Logos* ».

action effectuée en méconnaissance de cause. Comme chez les Stoïciens, le mauvais comportement est réductible à une « erreur », c'est-à-dire à une faute de raisonnement⁶⁷³. Le sujet pèche quand il se trompe, c'est-à-dire quand il s'éloigne des prescriptions du *Logos*⁶⁷⁴. Aussi, en droit, le sujet qui utiliserait parfaitement sa raison atteindrait la perfection. On est loin ici de l'idée augustinienne selon laquelle, après le premier péché, la nature de l'homme se caractérise par une tendance structurelle au désordre, c'est-à-dire au péché. Puisque, selon Clément, le désordre est la conséquence d'une mauvaise utilisation de la raison, il faut, pour ne pas pécher, agir raisonnablement. L'action raisonnable prend ici le nom de continence et de haine du mal, synonyme de haine du désordre. Centrant sa réflexion morale sur la question de l'usage de la raison, Clément insiste sur l'importance de la connaissance dans le comportement humain⁶⁷⁵. Là est son point commun avec les gnostiques⁶⁷⁶ que, par ailleurs, il combat vigoureusement⁶⁷⁷. Pour Clément et pour les gnostiques, la bonté de l'homme est conditionnée par son savoir⁶⁷⁸. Celui-ci ne consiste pas à emmagasiner des connaissances, mais à comprendre les prescriptions divines⁶⁷⁹. C'est ce schéma de problématisation du comportement humain qui explique l'assimilation du Verbe de Dieu au *Logos*, c'est-à-dire à un

673H.-I. Marrou souligne, dans la note 1 p. 290 de l'édition citée à la note précédente, la proximité de la pensée de Clément avec la compréhension stoïcienne de la faute morale comme erreur de raisonnement. Voir en outre M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, op. cit., p. 247 : « Chez [Clément] le mal est considéré comme une déraison, l'acte vertueux comme un triomphe de la raison ».

674M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, op. cit., p. 251.

675Clément d'Alexandrie, *Les Stromates (Stromate IV)*, trad. C. Montdésert, introduction, texte critique et notes A. Van den Hoek, Éditions du Cerf, SC 463, 2001, IV, V, 22.

676Sur le rapport du gnosticisme au christianisme, voir R. M. Grant, *La Gnose et les origines chrétiennes*, op. cit.. Pour une présentation claire de la morale intellectualiste gnostique, voir J. Doresse, « La Gnose », art. cit. Sur le point qui nous intéresse ici, Foucault expose clairement, dans *Du Gouvernements des vivants*, la façon dont la compréhension gnostique de la perfection s'est heurtée, au sein même du christianisme, au problème de la rechute. Si en effet on pense la perfection sur le mode de l'illumination, comme c'est le cas dans le gnosticisme, on comprend mal comment un sujet illuminé pourrait à nouveau accomplir le mal. Ce problème de la rechute se pose nécessairement dès lors qu'on accorde au sujet la capacité de se rendre parfait (p. 176-184). Autrement dit, puisque, sur ce point, Clément est proche des gnostiques, l'opposition n'est pas tant entre le christianisme orthodoxe et le gnosticisme qu'entre le perfectionnisme et le défaillantisme chrétiens.

677Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, I, VI. Sur ce point, voir T. Camelot, *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1945.

678Ce qui conduit M. Spanneut à parler de « l'intellectualisme moral de Clément » (*Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, op. cit., p. 247).

679Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, I, VI, 29, 4-5 : « L'obscurité c'est notre ignorance, cause de nos chutes dans le péché : notre vue est trop basse pour voir la vérité. La connaissance est l'illumination, qui dissipe l'ignorance et donne la faculté de bien voir. On peut également dire que le rejet du mal est la révélation du bien : ce que l'ignorance maintient lié, pour notre mal, la connaissance le délie pour notre bien [...] ».

pédagogue. Clément entend par le concept de « *Logos* » l'ensemble des prescriptions divines. Le *logos* individuel, la raison du sujet, est lié essentiellement, par sa nature, à Dieu⁶⁸⁰. Cependant, puisqu'il est libre, l'homme peut se détourner du *Logos* divin. En d'autres termes, il peut se laisser asservir par les passions. Tout l'effort du moraliste consiste alors à montrer au sujet comment il doit se comporter pour agir conformément au *Logos*. L'ensemble des prescriptions donné par Clément doit s'entendre dans un cadre problématique où le libre arbitre du sujet permet de lutter contre le désordre et contre le mal et où l'effort d'assimilation de sa raison au *Logos* divin le sauve. Cet ensemble n'a de sens que dans ce cadre problématique. Autrement dit, ce qui confère leur intelligibilité aux réflexions de Clément sur l'activité sexuelle est l'idée selon laquelle l'homme a la capacité de librement se défaire du péché en suivant les commandements de la raison. L'activité sexuelle apparaît alors comme une activité parmi d'autres. Dans ce cadre, l'homme doit trouver la mesure qui, selon la raison, correspond à sa nature d'être sexuel. En d'autres termes, l'activité sexuelle n'est pas structurellement attachée au péché : elle est une pratique fondée naturellement qui ne reçoit de qualification morale qu'en fonction de l'usage qui en est fait par l'homme. Suit-il les prescriptions de la raison, il est bon. S'en écarte-t-il, il est mauvais.

La compréhension clémentine de la nature humaine diffère radicalement de sa compréhension augustinienne. Pour Clément, le problème majeur qui caractérise le sujet humain est celui de l'usage du libre arbitre. Le christianisme marque essentiellement selon lui le passage du régime juif de la loi à celui de la liberté⁶⁸¹. Celui qui suit les prescriptions divines en se conformant à la loi agit par crainte. Le bien qu'il fait est, à proprement parler, un moindre mal puisqu'il n'est pas voulu pour lui-même, mais seulement parce que ne pas le faire serait dommageable pour le sujet. Celui, au contraire, qui se porte librement vers ce qu'indique la volonté de Dieu, celui qui suit librement les prescriptions divines fait le bien pour le bien. Le comportement du premier se caractérise par l'hétéronomie, celui du second par l'autonomie. La morale de

680Clément d'Alexandrie, *Les Stromates (Stromate VI)*, introduction, texte critique, traduction et notes P. Descourtieux, Paris, Éditions du Cerf, SC 446, 1999, VI, XVI, 136, 3.

681Clément d'Alexandrie, *Le Pédagogue*, I, VI, 31, 1 : « Ne savez-vous pas que nous ne sommes plus sous le régime de cette Loi [la loi mosaïque] qui s'accompagnait de crainte, mais sous le régime du *Logos*, pédagogue de notre libre volonté ? »

Clément se fonde donc sur une anthropologie d'inspiration stoïcienne où le thème de l'accès à la perfection ne fait pas, en droit, problème. Par nature, l'homme est pleinement libre. Une fois cette donnée anthropologique établie, la question est de savoir comment bien utiliser cette liberté. C'est la question posée à propos du rapport à la nourriture :

« Nous devons esquisser sommairement ce que doit être toute la vie de celui qu'on appelle un chrétien. Or, il nous faut commencer par nous-mêmes et dire comment nous devons précisément ordonner notre vie [...]. Nous avons [donc] à parler du comportement de chacun de nous à l'égard de son propre corps, ou plutôt de la façon dont il doit le diriger. En effet, chaque fois que quelqu'un, à partir des choses extérieures et en particulier de la conduite du corps, poussé par le *Logos* à la réflexion, acquiert la connaissance exacte de ce qui se passe en l'homme selon les lois de la nature, il saura bien, d'une part, ne pas rechercher ce qui est extérieur, et au contraire clarifier ce qui est le propre de l'homme, l'œil de l'âme, et, d'autre part, purifier aussi la chair elle-même. Car celui qui a trouvé la pureté parce qu'il a été débarrassé de ce par quoi il est encore poussière, peut-il avoir une aide plus efficace que soi-même pour aller méthodiquement à la connaissance de Dieu ? Si les autres hommes vivent pour manger tout comme les animaux sans raison, pour qui la vie n'est rien d'autre qu'un estomac, à nous le Pédagogue prescrit de manger pour vivre. Car ni la nourriture ne nous est une occupation ni le plaisir un but, mais c'est pour aider notre séjour ici-bas, séjour que la pédagogie du *Logos* veut faire aboutir à l'immortalité, que la nourriture est permise. »⁶⁸²

Si l'office du sujet chrétien est d'agir conformément à la raison, le travail du moraliste est de montrer au sujet comment bien agir, c'est-à-dire comment utiliser la faculté qui le caractérise en propre. Les prescriptions relatives au comportement humain sont effectuées à partir de la prise en compte de deux objets : la finalité de l'existence humaine et la nature de l'homme. L'homme accomplit sa nature quand il fait la volonté de Dieu⁶⁸³. Nous avons vu précédemment que cette exigence n'est pas d'origine chrétienne. On la retrouve, selon d'autres modalités mais selon la même structure formelle, chez Platon, chez les Stoïciens ou chez Plotin. Ce qui, dans la nature de l'homme, doit être le point d'appui des prescriptions morales est la liberté. De la même

682 *Ibid.*, II, I, 1, 1-4. On retrouve le même schéma logique dans les énoncés s'appliquant à la boisson (*ibid.*, II, II).

683 Clément d'Alexandrie, *Les Stromates (Stromate VII)*, introduction, texte critique, traduction et notes A. Le Boulluec, Paris, Éditions du Cerf, SC 428, 1997, VII, III, 13, 1-2.

façon, cette idée a déjà, à l'époque de Clément, une longue histoire. Elle structure notamment le discours éthique stoïcien dont l'exigence fondamentale est constituée par la maîtrise de soi du sujet. Cette exigence prend la forme, chez Épictète par exemple, d'un partage des choses adéquat entre ce qui dépend du sujet, c'est-à-dire ce qu'il peut en droit pleinement contrôler, et ce qui ne dépend pas de lui, c'est-à-dire ce qui échappe d'une façon ou d'une autre à une maîtrise pleine et entière de la part du sujet⁶⁸⁴. Le problème qui sous-tend les réflexions morales stoïciennes est celui de l'usage de la raison. Que le bon usage de la raison prenne la forme de l'adéquation du comportement du sujet aux prescriptions de la nature ou aux prescriptions du *Logos*⁶⁸⁵ ne change rien quant à la structure logique des discours qui le thématisent. Ils se fondent, malgré leurs différences, sur un ensemble de données communes. Le sujet humain est libre. Puisqu'il peut choisir, il peut se tromper et mal agir. La faculté qui rend possible ce choix est la raison qu'il s'agit donc de structurer afin qu'elle prenne l'habitude de bien choisir. Enfin, la capacité du sujet à atteindre la perfection est établie en droit, même si la perfection est, de fait, difficile à atteindre.

Une fois les données de la nature humaines établies, il s'agit pour Clément de mettre en évidence le comportement que doit adopter le sujet pour bien agir, c'est-à-dire pour faire la volonté de Dieu. Quand il se rapporte au monde, deux attitudes opposées sont à la portée du sujet. Être l'esclave de ses passions ou être maître de soi⁶⁸⁶. L'une et l'autre sont relatifs à l'utilisation de la raison. Choisir de se laisser entraîner par ses passions c'est, dans le même temps, s'éloigner de Dieu en préférant le désordre à l'ordre. Suivre les prescriptions du *Logos*, c'est faire correspondre son comportement à l'économie générale de la Création et c'est donc faire la volonté de Dieu. Ainsi, bien agir et faire la volonté de Dieu, c'est bien utiliser sa raison, c'est être autonome. Concernant la nourriture, le comportement du sujet est problématisé à partir de l'idée de « choix ».

684Épictète, *Manuel*, I, 1-2.

685Même si la formule n'est pas courante dans son œuvre, on retrouve malgré tout chez Clément d'Alexandrie l'assimilation stoïcienne de la vertu à la conformité aux prescriptions naturelles ; par exemple dans les *Stromates* (VI, XVI, 136, 2). Sur ce point, voir. M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, *op. cit.*, p. 250-251.

686Bien évidemment, ces deux pôles ne partagent pas l'humanité en deux catégories d'hommes. Ils constituent des critères permettant de rendre intelligibles les comportements humains. Le fait d'agir en se conformant aux prescriptions de la raison constituant l'idéal régulateur du comportement adéquat.

Le sujet s'unit à Dieu quand chaque jour il fait les bons choix, c'est-à-dire quand il fait correspondre l'usage de sa raison aux prescriptions du *Logos*. Le travail du moraliste est donc d'établir la mesure convenable du rapport entretenu par l'homme au monde. L'union du sujet à Dieu est tributaire d'un usage mesuré, c'est-à-dire rationnel, du monde. Le moraliste doit donc montrer au sujet comment user au mieux de sa liberté qui, d'un côté, peut lui permettre de s'unir à Dieu, mais qui, de l'autre, peut l'en éloigner. Dans ce cadre, la question de l'activité sexuelle ne reçoit pas de traitement logique particulier.

Traitant la question du mariage, Clément n'adopte pas, à son égard, une autre façon de penser que celle qui est la sienne quand il traite des autres dimensions de l'existence humaine. Là encore, le maître mot est la maîtrise de soi. L'homme agit bien quand il maîtrise ses passions, quand il agit de façon mesurée. Prenant acte de cette exigence de mesure, Clément est amené à souligner la bonté du mariage. Celui-ci constitue en effet le juste milieu entre deux pratiques extrêmes : la virginité exacerbée et la fornication. Il condamne, on le comprend facilement, la deuxième pratique. Mais il condamne aussi la première. Les chapitres I à VI du livre III des *Stromates* sont l'occasion pour lui de mettre dos-à-dos les auteurs qui pensent que la débauche peut être chose sainte et ceux qui pensent que le mariage est l'œuvre du démon. Les uns et les autres utilisent mal leur raison. Ils ne perçoivent pas où est la juste mesure. Les uns s'en éloignent par défaut, les autres par excès. Ni le comportement des premiers ni celui des seconds n'épouse adéquatement les contours du *Logos* divin. Ainsi, le thème de l'activité sexuelle n'a pas, chez Clément d'Alexandrie, un statut logique particulier. C'est une dimension comme une autre de l'existence humaine et le comportement du sujet doit être ici, comme ailleurs, fondé sur la mesure et la maîtrise. Cette façon de concevoir l'activité sexuelle distingue Clément de Marcion, de Tatien ou des encratites qui condamnaient vigoureusement l'activité sexuelle en la concevant comme le « symptôme privilégié de la chute de l'humanité dans la servitude »⁶⁸⁷. Selon lui, leur empressement à condamner l'activité sexuelle et le mariage manifeste une mauvaise appréhension du message du Christ. Celui-ci ne porte pas fondamentalement sur l'activité sexuelle, mais

687P. Brown, *Le Renoncement à la chair, op. cit.*, p. 121.

sur l'ensemble de l'existence du sujet. De la sorte, isoler, de l'ensemble de l'existence humaine, la dimension sexuelle, conduit à ne pas comprendre ce message dans sa globalité. D'où la boutade lancée par Clément à l'encontre des pourfendeurs du mariage et de l'activité sexuelle : « Ils mettent leur espérance dans leurs parties sexuelles »⁶⁸⁸. S'il condamne les pratiques bestiales et désordonnées⁶⁸⁹, il valorise cependant le mariage et l'activité sexuelle dans la mesure où ils apparaissent comme nécessaires à l'économie de la Création voulue par Dieu⁶⁹⁰. L'activité sexuelle en tant que telle n'est donc pas un péché, même si des normes de bonne tenue conduisent à distinguer la bonne de la mauvaise pratique, la première se caractérisant principalement par sa finalité procréatrice. Dans *Le Renoncement à la chair*, P. Brown souligne bien ces deux tendances caractéristiques de la réflexion de Clément sur le mariage et l'activité sexuelle : d'une part, la défense de leur bonté face à la condamnation radicale des gnostiques et des encratites ; d'autre part, l'élévation de la procréation au statut de seule fin légitime du commerce sexuel. Ces deux thèses innoveront l'ensemble de la réflexion ascétique chrétienne sur la sexualité jusqu'à Augustin au moins. Brown va cependant peut-être un peu loin en voyant dans la pensée de Clément d'Alexandrie le moment charnière où la question de l'activité sexuelle devient le centre de la réflexion ascétique et morale chrétienne :

« Clément s'était laissé entraîner à adopter une position que les moralistes païens avaient eu le bon sens d'éviter. Les normes de conduite sexuelle étaient demeurées pour eux des questions quelque peu périphériques. Mais Clément ne pouvait se permettre d'imiter leur réticence. Chrétien, il écrivait à l'intention de chrétiens confrontés à des condamnations de tout commerce conjugal d'une précision sans précédent aucun. Les arguments encratites contre la sexualité exigeaient des réponses venues du sein même du lit conjugal. Aussi Clément expliqua-t-il à ses lecteurs, dans un esprit aussi concret que délicat, qu'une sexualité bien ordonnée n'était pas, en soi, un acte bestial. Pourtant, ce faisant, *il déplaça le centre de gravité des attitudes antiques envers le dressage et la maîtrise du corps pour les arracher à leur cadre traditionnel : celui de la journée. Tout finit par tourner autour de la conduite du couple chrétien au lit [...]. C'est*

688Clément d'Alexandrie, *Stromates*, III, XVIII, 109, 3.

689Ibid., VII, XII, 71, 6.

690Ibid., III, XVII, 103, 3.

*dans le lit lui-même que s'engagea désormais on ne peut plus clairement et dans un luxe de détails l'antique combat de la raison et des passions. »*⁶⁹¹

Comme nous avons pu le montrer en analysant la structure logique des discours de Clément sur l'activité sexuelle, rien ne nous permet de dire que celle-ci constitue pour lui une activité ayant un statut logique spécifique. À suivre le raisonnement de Brown, on pourrait penser que Clément lui-même met son espérance « dans ses parties sexuelles ». En effet, qu'il questionne, dans le cadre des controverses qui l'ont occupé, le statut du mariage et celui de l'activité sexuelle ne signifie pas qu'il en fasse le nœud logique de ses réflexions morales. La « conduite du couple chrétien au lit » ne dit rien de particulier en ce qui concerne l'existence même des sujets. Elle ne dit rien de plus que leur conduite à table. L'une et l'autre des ces activités sont envisagées à partir de l'exigence de maîtrise de soi. Et, dans ce cadre, l'activité sexuelle ne constitue pas une dimension de l'existence humaine ayant un statut logique spécifique. Elle n'acquerra ce statut que dans la réflexion d'Augustin, lorsque la problématisation de la nature humaine ne pourra plus faire l'économie d'une problématisation de l'activité sexuelle. Clément d'Alexandrie postule que l'homme est capable, en utilisant au mieux sa raison, de faire la volonté de Dieu. Il peut donc être parfait. En d'autres termes, il peut dominer l'ennemi qui lui fait face et qui prend la forme de la passion. La possibilité d'un accès à la perfection est vigoureusement remise en cause par Augustin. Structurellement, la liberté de l'homme est incapable de se défaire du péché. Celui-ci est consubstantiel à l'homme. Cela est clair, selon Augustin, si on se penche sur le fonctionnement du désir sexuel, symbole manifeste de la nature défaillante de l'homme. Entre Clément et Augustin, le point de différenciation le plus important est l'insertion de cette défaillance dans la nature humaine elle-même. Ce qui, pour Clément, est un problème de fait – comment éviter le péché en utilisant correctement sa raison ? – devient chez Augustin un problème d'essence – en quoi la liberté de l'homme est-elle naturellement défaillante ? C'est au niveau du traitement de l'activité sexuelle que cette différenciation est le plus clairement perceptible. Chez Clément, cette activité est pensée de la même façon que sont pensées les questions du rapport à la nourriture ou à la boisson. Il s'agit de rendre

691P. Brown, *Le Renoncement à la chair*, op. cit., p. 176-177. Nous soulignons.

compte de ce en quoi consiste, dans ces domaines, le comportement mesuré, c'est-à-dire le comportement libre, ordonné, obéissant aux prescriptions du *Logos*. Chez Augustin, la question de l'activité sexuelle acquiert un statut logique spécifique puisque c'est à partir d'elle qu'est construite la problématisation globale de la nature humaine.

1.2.2. Le sujet et le désir sexuel chez Cassien : le combat le plus difficile

Entre Clément d'Alexandrie, pour lequel l'activité sexuelle est une dimension comme une autre de l'existence humaine et Augustin, pour lequel cette activité est symptomatique de la faiblesse humaine, Cassien fait figure de transition logique. Les *Institutions cénobitiques* abordent les différents types de lutte que le moine doit mener durant le combat spirituel. Suivant la division établie par Évagre le Pontique⁶⁹², huit ennemis s'opposent au moine dans ce cadre. Il doit combattre contre huit « esprits » qui sont autant de vices⁶⁹³ : l'esprit de gourmandise, l'esprit de fornication, l'esprit d'avarice, l'esprit de colère, l'esprit de tristesse, l'esprit d'acédie, l'esprit de vaine gloire et l'esprit d'orgueil⁶⁹⁴.

Cassien consacre le livre VI des *Institutions cénobitiques* à l'étude de l'« esprit de fornication » [*spiritu fornicationis*]. Il met d'emblée en garde le lecteur face à la difficulté du combat mené par le sujet contre ce vice. À la différence de Clément d'Alexandrie, pour lequel le combat mené par le sujet grâce à sa raison contre les passions liées au désir sexuel n'a pas de statut spécifique, Cassien accorde au combat contre l'esprit de fornication une spécificité irréductible :

« Le deuxième combat, selon l'enseignement reçu de nos pères, est contre l'esprit de fornication. Il dure plus longtemps et est plus tenace que les autres, et rares sont ceux qui y remportent une victoire complète. C'est un combat terrible. »⁶⁹⁵

692Évagre le Pontique, *Traité pratique*, 6-14 : « Sur les huit pensées ». Sur la question des sources de Cassien concernant la conceptualisation de ces « pensées », voir C. Stewart, « John Cassian's Schema of Eight Principal Faults and his Debt to Origen and Evagrius », dans C. Badilita et A. Jakab (dir.), *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*, *op. cit.*

693Pour l'assimilation de ces esprits à des « vices », voir *Conférences*, V : « Des huit principaux vices ».

694Ces vices sont abordés dans cet ordre dans les livres V à XII des *Institutions cénobitiques*.

695Cassien, *Institutions cénobitiques*, VI, 1.

Il ne faut pas mésestimer le statut donné par Cassien à ce combat. Il s'agit, d'une part, de comprendre ce qui confère ce statut à la lutte menée contre le désir sexuel et, d'autre part, d'évaluer les enjeux de l'idée selon laquelle, dans le cadre général du combat spirituel, cette lutte est la plus difficile. La spécificité de celle-ci tient au fait que l'homme doit y être actif sur deux fronts, celui du corps et celui de l'âme. Aussi, à celui qui serait attaché principalement à combattre les manifestations corporelles de l'esprit de fornication, parce qu'elles sont les plus visibles, Cassien rétorque que la victoire du sujet dans ce combat tient principalement au contrôle de son âme :

« La correction de ce vice dépend principalement de la perfection du cœur [*cordis perfectione*] d'où sort aussi, la parole du Seigneur nous l'apprend, le venin de ce mal. “*Du cœur, dit-il, sortent les pensées mauvaises, homicides, adultères, fornications, vols, faux-témoignages*”⁶⁹⁶. Il faut donc en premier lieu porter remède à ce d'où l'on sait que découle la source de la vie et de la mort, comme le dit Salomon : “*Garde ton cœur avec grande attention, car c'est de là que jaillit la vie*”⁶⁹⁷. En effet, la chair obéit à la décision et au commandement du cœur. »⁶⁹⁸

L'utilisation du terme « cœur » [*cor*] est courante chez Cassien pour désigner la volonté⁶⁹⁹, partie de l'âme qui a en charge la décision et le consentement. Aussi n'est-ce pas du corps qu'il faut principalement s'occuper dans le combat mené contre le désir sexuel puisque celui-ci n'est en fait qu'une entité dont le mouvement est initié par l'action de la volonté. Le corps est un simple outil. Et, de même qu'on ne s'en prend pas à l'outil quand un travail n'est pas correctement réalisé, mais à son utilisateur, de même n'est-ce pas le corps qui est cause du vice, mais l'âme qui en est le principe directeur. Cassien souligne ainsi qu'on peut mortifier le corps jusqu'à l'extrême sans pour autant se défaire des vices que l'on croyait ainsi combattre :

696Mt, 15, 19.

697Pr, 4, 23 (LXX).

698Cassien, *Institutions cénobitiques*, VI, 2.

699Sur ce point, voir sœur Marie-Ancilla, *Saint Jean Cassien, op. cit.*, II, C, 1 : « Le cœur », p. 63-64 notamment.

« Si nous plaçons tout notre effort dans le seul châtement du corps, sans que l'âme ne jeûne semblablement des autres vices et ne soit occupée par la méditation divine et les choses spirituelles, jamais nous ne pourrions atteindre le sommet très élevé de la véritable intégrité, l'élément qui nous est le premier souillant la pureté de notre corps. »⁷⁰⁰

L'idée que l'âme puisse souiller la « pureté du corps » [*puritatem corporis*] conduit à éloigner Cassien de toute forme de dualisme substantiel et à empêcher toute lecture qui verrait dans la pensée chrétienne une condamnation sans équivoque de la corporéité. Le corps, en tant que nature, est un bien. Cela constituerait donc une erreur de vouloir s'opposer à ses besoins les plus élémentaires. En tant que nature, le corps est pur. Il ne devient impur que lorsque l'âme le dirige mal. Aussi, le corps en tant que tel ne peut-il jamais être l'objet d'une appréciation morale, lui qui ne prend jamais de décision par lui-même. C'est au contraire l'âme, en tant que principe de direction du composé psychosomatique, qui peut être jugée moralement. Cette idée semble très proche de ce qu'on peut trouver chez Clément d'Alexandrie : pour l'un comme pour l'autre, le combat spirituel est mené par l'homme à partir d'une faculté, la raison pour Clément, le cœur pour Cassien, qui permet d'user correctement des choses. L'homme qui suit les commandements de Dieu agit bien, celui qui ne les suit pas agit mal. Ainsi, la qualification morale ne porte pas sur la nature, mais sur l'usage. Il faut donc prendre soin de bien former la faculté qui dirige. Si, de ce point de vue, Cassien est proche de Clément d'Alexandrie, il s'en distingue cependant eu égard à la question de l'accession de l'homme à la perfection. Dans le 4^{ème} chapitre du livre VI des *Institutions cénobitiques*, il affirme qu'il existe deux formes de victoire possibles dans le combat que l'homme mène contre l'esprit de fornication : une victoire que l'on pourrait dire « mondaine » en ce sens où elle constitue le maximum de ce que peut l'homme en ce monde ; une autre victoire que l'on pourrait dire « surnaturelle » en ce sens où elle implique que l'homme se défasse de sa condition présente :

⁷⁰⁰Cassien, *Institutions cénobitiques*, VI, 2. Plus loin, Cassien écrit : « L'incorruption de la chair réside moins dans la privation de femme que dans l'intégrité du cœur » (*id.*).

« Ce sont deux choses différentes que d'être continent [*continentem*], c'est-à-dire *enkratès*, et d'être chaste [*castum*], c'est-à-dire de passer à cet état d'intégrité ou d'incorruption qu'on appelle *hagnos*, vertu qui n'est guère accordée qu'à ceux-là seuls qui demeurent vierges [*uirgines*] dans leur chair et dans leur esprit, comme furent, on le sait, les deux Jean du *Nouveau Testament* et, dans l'*Ancien*, Élie, Jérémie et Daniel. On peut à juste titre ranger dans la même catégorie ceux qui, après l'expérience de la corruption, parvinrent au prix d'un effort persévérant et méthodique à un semblable état de pureté [*integritate*], le seul mouvement de la nature [*naturae motu*] et non plus l'assaut de la concupiscence [*inpugnatione concupiscentiae*] leur faisant éprouver les aiguillons de la chair [*aculeos carnis*]. »⁷⁰¹

Il existe deux degrés de victoire dans le combat mené par l'homme contre l'esprit de fornication : une victoire complète, la chasteté et, si l'on peut dire, une victoire relative, la continence. La fin de la citation permet de comprendre la distinction que l'on peut faire entre chasteté et continence. Le continent, même s'il leur résiste, ressent les mouvements de la concupiscence, c'est-à-dire du désir, pensé ici comme une pulsion irrésistible. Sa victoire tient au fait qu'il ne leur consent pas. Elle tient donc à la bonne utilisation du libre arbitre. Ce type de victoire est à la portée de celui qui s'en donne les moyens. Il est du ressort de l'homme. Mais il constitue une perfection de second ordre par rapport à la perfection du chaste : celui-ci en effet ne ressent pas du tout les assauts de la concupiscence. En d'autres termes, il est amputé du désir sexuel et rien ne s'oppose alors à sa volonté. C'est la raison pour laquelle Cassien semble vouloir dire qu'à quelques exceptions près, la chasteté est impossible à atteindre en cette vie. Il semble en effet que l'homme chaste ait peu de choses en lui qui impliquent qu'on lui donne encore le nom d'« homme ». C'est pourquoi Cassien souligne que cet état est, en un certain sens, en-dehors de la nature humaine :

« C'est sortir de la chair tout en demeurant dans le corps [*exire de carne est in corpore commorantem*] et dépasser la nature [*ultra naturam est*] que de vivre dans la fragilité de la chair sans en sentir les aiguillons. »⁷⁰²

⁷⁰¹*Ibid.*, VI, 4.

⁷⁰²*Ibid.*, VI, 6. Voir aussi *Conférences*, XII, XI, 1 : « La chasteté parfaite se distingue des commencements laborieux de la continence par une tranquillité inaltérable. Tel est en effet [l'accomplissement] de la vraie chasteté : elle n'a plus à combattre les mouvements de la concupiscence charnelle, mais elle les déteste d'une horreur totale, et elle se conserve dans une

Envisageant la nature de l'homme à partir du prisme de la déficience, Cassien se détache radicalement ici⁷⁰³ du perfectionnisme qu'il semblait partager avec Clément. Dans le perfectionnisme, la déficience humaine n'est pas une donnée structurelle, mais factuelle : l'homme est déficient quand il utilise mal sa raison. Ici au contraire, la déficience de l'homme, son incapacité à se maîtriser lui-même, est une donnée essentielle de sa nature. De sorte que celui qui atteint la perfection ne réalise pas, comme dans le perfectionnisme, la nature de l'homme : au contraire, il s'en défait. Autrement dit, Cassien dissocie le thème de la perfection du thème de la nature réalisée. Pour Plotin, le sujet accède à la perfection quand la partie qui le définit spécifiquement retourne et se lie à son principe : la perfection consiste alors pour le sujet à réaliser sa nature. De même pour Antoine, l'accès à la perfection a la forme d'un retour du sujet à sa nature primitive. Chez Cassien, un sujet humain parfait n'est pas un homme qui a réalisé sa nature, mais un homme qui a changé de nature. En effet, puisque la nature humaine est structurellement déficiente, être parfait ne peut vouloir dire réaliser la nature. Cette idée est cruciale. Elle sera exposée clairement et l'ensemble de ses enjeux seront mis en évidence par Augustin qui soutiendra qu'il est impossible de penser l'homme sans convoquer l'idée d'une déficience irréductible de sorte que le sujet ne peut se rendre parfait par ses propres forces. Il a besoin pour cela que la grâce de Dieu le fasse accéder à une nature autre.

Cassien traite, dans la suite du livre VI des *Institutions cénobitiques*, le problème de la purification du cœur. Il aborde pour cela deux questions. D'une part : comment le cœur est-il souillé ? D'autre part : comment faire pour le purifier ? Comme nous l'évoquions dans le premier moment de notre analyse, Cassien pense les soubresauts de la psychologie humaine à partir de la notion de « diable » [*diabolus*]. Ce n'est pas tant à lui-même que l'homme s'oppose dans le combat spirituel, qu'à des forces dont l'origine

constante et inviolable pureté. Ce ne peut être là rien d'autre que la sainteté [*sanctitas*] ». Nous modifions légèrement la traduction.

703« Ici » en effet, mais pas forcément dans tous ses textes. Comme nous le mettons en évidence dans la première partie de ce travail, la position de Cassien sur la question de l'accès de l'homme à la perfection n'est pas stable : parfois il accorde que le sujet puisse se rendre parfait par ses propres forces, parfois, comme ici, il le conteste. C'est cette instabilité doctrinale qui conduira à ce que Cassien soit taxé de « semi-pélagien ». Sur ce point, voir la longue note de E. Pichery dans Cassien, *Conférences*, XIII, note 1, p. 286-287.

est trouble. La modalité de l'action exercée par le diable sur le sujet est la suggestion [*suggestio*]. Ce terme dit bien que le diable n'agit pas à la place de l'homme : il le tente, il fait naître en lui des images séductrices, mais il est de la responsabilité du sujet de consentir ou non à ses suggestions :

« Voici donc le premier soin que nous devons apporter pour purifier notre cœur : lorsque le démon par sa ruse subtile a insinué [*suggestionem*] dans notre cœur le souvenir de la femme, en commençant par notre mère, nos sœurs, nos parentes ou certaines femmes pieuses, nous devons le plus vite possible chasser ce souvenir de nous-mêmes, de peur que, si nous nous y attardons trop, le tentateur n'en prenne occasion pour nous faire insensiblement penser ensuite à d'autres femmes, et introduire ainsi en nous de mauvaises pensées. »⁷⁰⁴

Tout en étant soumis, en dernière instance, au consentement de la volonté du sujet, le diable a une certaine marge de manœuvre. Il tente d'abord grossièrement le sujet. Si cette première approche fonctionne, il poursuit son œuvre en prenant appui sur les faiblesses du sujet qui grandissent à mesure que l'habitude s'installe. Le diable est donc d'autant plus puissant qu'il sort vainqueur des premiers combats qui l'opposent au sujet. Autrement dit, sa puissance est d'autant plus grande que la volonté du sujet est faible. C'est pourquoi il faut, selon Cassien, ne pas différer le combat pour ne laisser aucune chance à l'opposant :

« Nous devons nous souvenir sans cesse de ce précepte : “*Garde soigneusement ton cœur*”⁷⁰⁵, et, selon le commandement principal de Dieu, observer avec vigilance la tête dangereuse du serpent, c'est-à-dire le début des mauvaises pensées [*cogitatioum malarum*] par lesquelles le diable essaie de se glisser dans notre âme. Par notre négligence, ne laissons pas envahir notre cœur par tout le corps de ce serpent – ce qui constitue l'assentiment à la tentation – car il est bien évident que, une fois introduit, il fera périr de sa morsure virulente notre esprit prisonnier. »⁷⁰⁶

704Cassien, *Institutions cénobitiques*, VI, 13.

705Prov., 4, 23 (LXX).

706Cassien, *Institutions cénobitiques*, VI, 13.

Dans le combat contre l'esprit de fornication, l'attention du sujet doit tout entière se concentrer sur les « mauvaises pensées ». Comme l'a montré Foucault⁷⁰⁷, les objets sur lesquels porte le travail que le chrétien doit effectuer sur lui-même sont les pensées [*cogitationes*], c'est-à-dire les sollicitations présentes à la conscience du sujet. Il souligne à juste titre que le terme « *cogitatio* » désigne un flux de pensées dont l'origine est incertaine et qui a pour effet de court-circuiter la seule pensée légitime du sujet humain, à savoir celle qui a pour objet Dieu⁷⁰⁸. Se laisser guider par ce flux, c'est s'éloigner en même temps de Dieu. Par conséquent, l'effort du sujet doit consister dans un déchiffrement permanent de ses pensées afin d'en discerner l'origine :

« L'examen chrétien [de soi] porte [...] sur une matière première qui n'est pas du tout la même que l'examen ancien. Souvenez-vous du passage par lequel je commençais tout à l'heure, livre IV, chapitre 9 des *Institutions* : “Ne cachez par fausse honte aucune des pensées, nullas cogitationes [*celare*]”, expression que l'on va retrouver tout au long des textes de Cassien. C'est toujours le problème de la *cogitatio*, des *cogitationes*, des pensées. L'examen porte sur des pensées et non pas sur des actes. Que la *cogitatio*, que la pensée soit un élément fondamental dans l'institution monastique, cela va de soi. Dès lors que le but du moine, c'est la contemplation et qu'il doit cheminer vers la contemplation par la prière, l'oraison, la méditation, le recueillement, la *cogitatio* est évidemment le problème central de la vie du moine. Et, par conséquent, le danger qui va se présenter pour le moine, c'est le flux de ses pensées, le cours, l'agitation des idées qui vont lui venir à l'esprit. »⁷⁰⁹

Chez Cassien, une grande part du travail ascétique a pour fin de déterminer la provenance des pensées afin de les évaluer. Si, en effet, la perfection est synonyme de

707 Voir notamment « Sexualité et solitude », *DE II*, 295 ; « Le combat de la chasteté », *DE II*, 312 ; *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, leçon du 26 mars 1980.

708 Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 293.

709 *Ibid.*, p. 292-293. Dans « Sexualité et solitude », Foucault poursuit ce raisonnement en soulignant que « le christianisme a proposé un nouveau mode d'appréhension de soi comme être sexuel » (art. cit., p. 993). Dans la philosophie païenne antique, le problème posé à l'activité sexuelle est celui de son rapport formel à l'organisation sociale (*id.*). Au contraire, dans le christianisme antique, le problème est celui de la qualité du désir de l'individu : ce n'est plus alors la structure de l'acte sexuel qui conduit à sa qualification morale, mais le désir qui y préside. À partir de ce moment, le sujet est tourné vers lui-même « afin de déchiffrer, parmi les mouvements de l'âme, ceux qui proviennent de la *libido* » (*ibid.*, p. 995). Cette façon de problématiser le désir sexuel exige du sujet « une constante herméneutique de soi » (*id.*). L'effet principal de cette problématisation originale du sujet et du désir sexuel est de « rattacher l'une à l'autre, par les liens les plus solides, subjectivité et vérité » (*ibid.*, p. 997).

« pureté du cœur », et si le cœur, siège de la volonté, est sans cesse traversé de pensées⁷¹⁰ qui déterminent le comportement du sujet, alors celui-ci doit, pour bien agir, rendre claires les motivations de son comportement. Il doit donc établir la valeur de ses pensées. Pour montrer cela, Foucault analyse à plusieurs reprises la métaphore du changeur utilisée par Cassien dans les Conférences I et VII⁷¹¹ afin d'illustrer le rapport à ses pensées que doit établir l'ascète⁷¹². Comme le changeur, le sujet qui jauge ses propres pensées doit faire preuve de discernement afin de déterminer si elles proviennent de Dieu, de lui-même ou du diable⁷¹³. Ce travail d'évaluation de la qualité des pensées conditionne à la fois sa liberté – est-il le jouet du diable ou suit-il comme il faut la volonté divine ? – et, dans le même temps, la moralité de son comportement.

Résumons les données essentielles du traitement de l'activité sexuelle par Cassien. Tout d'abord, d'une façon qui sera plus fortement soulignée encore par Augustin, le combat contre l'esprit de fornication est, de tous les combats menés en cette vie par l'homme, le plus difficile. La chasteté qu'il vise en dernière instance est en effet un état à la limite de la nature de l'homme. Cette notion sert plus, au final, à mettre en évidence la déficience de celle-ci qu'à décrire la condition de ceux qui y parviendraient. Ensuite, la description de ce combat a pour effet de mettre en évidence que tout combat

710Cassien, *Conférences*, VII, 4, 2.

711*Ibid.*, I, 20, 1-2 : « Il nous faut être continuellement en éveil quant à cette triple cause des pensées [qui peuvent provenir du diable, de nous-même ou de Dieu], et appliquer à toutes celles qui émergent de notre cœur un sagace discernement. Nous en rechercherons avant tout l'origine, la cause, l'auteur, afin de considérer, d'après le mérite de celui qui les suggère, l'accueil que nous leur devons faire. Ainsi deviendrons-nous, selon le précepte du Seigneur, d'habiles changeurs. L'habileté et la science des changeurs triomphent à discerner l'or parfaitement pur, vulgairement dit *obrizium*, et celui qui n'a pas subi au même degré l'épreuve du creuset. Qu'un vil denier de cuivre essaie d'imiter la monnaie précieuse, en se couvrant des apparences et de l'éclat de l'or, leur œil exercé n'y sera point trompé. Puis, non seulement ils savent reconnaître les pièces portant effigie de tyrans, leur sagacité va plus loin encore, et discerne celles-là mêmes qui, marquées à l'empreinte du roi légitime, ne sont pourtant qu'une contrefaçon. Ils recourent enfin à l'épreuve de la balance, pour voir si rien ne manque du juste poids. Notre devoir à nous est de porter dans les choses de Dieu les mêmes précautions comme il ressort du nom même de changeurs que l'*Évangile* nous propose en exemple. Quelque pensée qui se glisse en notre cœur, quelque maxime que l'on nous suggère, mettons à la sonde un soin extrême ». C'est la faculté de « discernement » qui permet au changeur d'évaluer correctement la pièce dont il doit faire l'examen. De même est-ce cette faculté qui conditionne la juste évaluation, par le sujet, de la qualité de ses propres pensées et qui doit lui permettre de ne pas être le jouet du diable. Aussi est-ce parce qu'il n'est jamais certain d'être en pleine possession de cette faculté qu'il doit se confier à un ancien. L'aveu qu'il fait a alors, comme le souligne Foucault, une fonction discriminante (*Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 298-301).

712Foucault, « Sexualité et solitude », art. cit., p. 996 ; *Du Gouvernement des vivants*, *op. cit.*, p. 295-296.

713Cassien, *Conférences*, I, 19.

mené par le sujet humain a comme théâtre son âme ou, dans le vocabulaire de Cassien, son cœur. Autrement dit, la mortification du corps, thème récurrent dans la tradition ascétique chrétienne, est irréductible à sa destruction. Le corps n'est pas mortifié quand il est annihilé, mais quand l'âme réussit à ne lui accorder que le minimum nécessaire⁷¹⁴. C'est ainsi l'âme qui est au fondement du calcul de la mesure qui sied au corps et du consentement à ses exigences. Par conséquent, c'est l'âme, et seulement elle, qui, en tant qu'elle abrite la faculté de décision du sujet, peut être qualifiée moralement. Enfin, la problématisation du combat contre l'esprit de fornication est structurée à partir des notions de « diable » et de « pensées », le premier suggérant au sujet les secondes. Observant les choses d'un regard rétrospectif, nous pouvons considérer que Cassien fait figure de transition entre les auteurs ascétiques du IIIe et du IVe siècle et Augustin. Si en effet l'ennemi du sujet est, chez les premiers, personnifié et localisé à l'extérieur de lui, on assiste chez Cassien à une intériorisation discrète de cet ennemi⁷¹⁵ : c'est moins en effet le diable en lui-même qui compte que le flux des pensées qu'il fait naître. Jamais en effet chez Cassien on n'a de description d'un combat entre le sujet et les démons comme on peut en trouver dans la littérature ascétique des siècles précédents. Mais ce n'est pas pour autant que l'esprit de fornication est clairement arrimé au sujet lui-même. Cette étape sera franchie par Augustin quand il fera de la *libido* une donnée essentielle de la nature humaine.

714Ainsi Cassien souligne-t-il que celui qui a atteint le stade de la continence – c'est-à-dire le plus haut degré de maîtrise de lui-même auquel le sujet puisse prétendre en cette vie – est encore soumis aux lois de la nature – auxquelles ne sera plus soumis celui qui, par la grâce de Dieu, aura atteint la perfection de la chasteté. Le chaste en effet est celui qui a changé de nature et qui, de ce fait, n'est plus soumis aux lois communes de celles-ci : « Telle est la fin de l'intégrité et sa preuve définitive : qu'aucune excitation voluptueuse ne nous survienne pendant notre sommeil, et que nous ne soyons pas conscients des pollutions auxquelles nous contraint la nature. Car de même qu'il est au-delà de la nature de supprimer complètement et définitivement ces pollutions, de même est-ce le propre d'une très grande vertu que de restreindre cette nécessité de la nature à des cas inévitables et fort rares, nécessité qui a coutume d'affecter le moine tous les deux mois » (*Institutions cénobitiques*, VI, 20).

715Ibid., V, 21 : « Nous n'avons pas à redouter un adversaire extérieur [*adversarius extrinsecus*] : l'ennemi est enclos en nous-mêmes, il mène quotidiennement contre nous une guerre intestine ».

2. La *libido*, signe de la faiblesse humaine

Après avoir mis en évidence les modalités générales de la distinction entre le perfectionnisme et le défaillantisme chrétiens, nous chercherons ici à rendre compte plus en détail de la façon dont l'infirmité irréductible de la nature humaine est pensée dans le second. La thématization augustinienne de la notion de « *libido* » est, de ce point de vue, une étape capitale. Conçue en effet comme un désir ayant ses lois de fonctionnement propres, c'est-à-dire irréductibles à un processus volontaire et conscient, la *libido* est le symptôme le plus clair de l'altérité qui se loge au cœur même du sujet et qui l'empêche de se rendre maître de lui-même. Aussi cette incapacité, fondée ontologiquement, requiert-elle des mécanismes de compensation qui ont pour effet d'assujettir le sujet à une autorité qui lui est extérieure⁷¹⁶. La naturalisation du désir sexuel semble ainsi justifier la soumission de l'homme.

2.1. La tendance de l'homme au désordre : les enjeux de la lecture de l'Épître aux Romains de Paul

Dans le christianisme antique, il existe un ensemble de notions qui servent à penser l'origine du mal, de la démesure ou du désordre. Comme on l'a vu plus haut, la tradition ascétique chrétienne utilise dans ce cadre les notions de « démon » [*daemones*] et de « diable » [*diabolus*]. Le diable et les démons suggèrent à l'homme des pensées qui ont pour effet, s'il y consent, de l'éloigner de Dieu. Chez Évagre le Pontique ou chez Cassien, le même problème est traité à partir de la notion d'« esprit » [*spiritus*]. Chez Augustin, le rôle logique tenu par les notions de « démon », de « diable » et d'« esprit » est tenu par les notions de « concupiscence » [*concupiscentia*] et de « *libido* »⁷¹⁷. Dans

⁷¹⁶Ce que souligne Foucault, dans une autre optique que la nôtre, quand il montre dans *Du Gouvernement des vivants* que, dans la littérature monastique chrétienne, l'incapacité du sujet à parfaire sa faculté de discernement se paye d'une soumission à des institutions ayant pour fonction de compenser cette incapacité (*op. cit.*, p. 306-307).

⁷¹⁷Dans « Augustine on Sexual Concupiscence and Original Sin » (*Studia Patristica*, 22, 1989), J. van Oort note que les termes « *concupiscentia* » et « *libido* » ont, chez Augustin, un sens quasiment équivalent quand ils servent à désigner le désir sexuel (note 1, p. 382). Sur ce point, voir en outre J. T. Beane, *The Development of the Notion of Concupiscence in Saint Augustine*, Notre Dame, Indiana,

le cadre de sa réflexion sur la nature humaine, ces notions servent à la fois à désigner le désir sexuel et à spécifier le sens de tout ce qui, en l'homme, s'oppose à l'activité rationnelle et est cause du mal. Autrement dit, le désir sexuel est à la fois un désir spécifique qui permet de rendre compte du déroulement de l'activité sexuelle humaine, et le modèle de compréhension de tout ce qui, en l'homme, s'oppose à sa volonté consciente. Ce statut donné au désir sexuel permet de comprendre pourquoi Augustin accorde au traitement de l'activité sexuelle une fonction logique spécifique dans sa réflexion. Dans « La notion de concupiscence en philosophie augustinienne », F.-J. Thonnard propose une définition synthétique de la notion de « concupiscence » augustinienne en ces termes : « la tendance innée, moralement mauvaise, à se porter vers un plaisir indépendamment de Dieu »⁷¹⁸. La concupiscence désigne donc toute forme de désir qui conduit l'homme à s'opposer aux volontés divines et à l'ordre de la Création. L'homme concupiscent est l'homme qui se prend lui-même pour la mesure de toutes choses. Il est celui qui introduit le désordre dans l'ordre de la Création. La notion de « concupiscence » permet ainsi d'exposer clairement ce qui, dans la tradition ascétique, était pensé comme la tendance égoïste du sujet qui le conduisait à se préférer lui-même à Dieu. Mais, ce que la tradition ascétique pensait dans la dimension du fait, Augustin le pense dans la dimension de l'essence : la tendance au désordre n'est pas un produit de la volonté, elle est inhérente à la nature de l'homme. Elle est ainsi irréductible à une mauvaise utilisation de la liberté ou à la latence de mauvaises habitudes. Elle est une part essentielle de la nature humaine et, en tant que telle, elle ne peut être détruite par le sujet lui-même. Cela rend absurde le processus qui, dans la tradition perfectionniste, conduisait le sujet, au terme du combat spirituel, à se défaire d'une tendance au péché qu'il avait contracté en mésusant de sa volonté. La concupiscence a pour principe fondamental l'orgueil. Dans la *Deuxième épître de saint Jean*, Augustin trouve trois espèces de concupiscence : la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux et la concupiscence du monde⁷¹⁹. Progressivement, il fait de la première,

1993 ; G. I. Bonner, « *Libido and Concupiscentia* in St. Augustine », *Studia Patristica*, 6, 1962 ; M. Verschoren, « The Appearance of the Concept *Concupiscentia* in Augustine's Early Antimanichaean Writings (388-391) », *Augustiniana*, 52, 2-4, 2002.

718F.-J. Thonnard, « La notion de concupiscence en philosophie augustinienne », *Recherches augustinienes*, 3, 1965, p. 95.

7192 *Jn*, 2, 16.

conçue à partir de la notion de « *libido* », le modèle de compréhension de la force de résistance qui s'oppose, au sein du sujet lui-même, à sa volonté consciente.

La compréhension augustinienne du combat spirituel se fonde sur la lecture du chapitre 7 de l'*Épître aux Romains* de Paul :

« Nous savons que la loi est spirituelle, mais moi je suis charnel, vendu au péché. Car je ne sais ce que je fais : je ne fais pas ce que je veux, et je fais ce que je hais. Or, si je fais ce que je ne veux pas, je reconnais que la loi est bonne, et ce n'est pas moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi. Ainsi je sais que le bien n'habite pas en moi, c'est-à-dire en ma chair, car vouloir le bien est en mon pouvoir, mais l'accomplir non ; car je ne fais pas le bien que je veux, et je fais le mal que je ne veux pas. Or, si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui le fais, mais le péché qui habite en moi. Je trouve donc cette loi en moi : lorsque je veux faire le bien, le mal est là. En effet, je prends plaisir à la loi de Dieu selon l'homme intérieur, mais je vois dans mes membres une autre loi qui lutte contre la loi de ma raison, et fait de moi le captif de la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux que je suis ! Qui me délivrera du corps qui cause cette mort ? Ah ! Grâce soit rendue à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur. Ainsi donc, tandis que, par la raison, je suis esclave de la loi de Dieu, par la chair je suis esclave de la loi du péché. »⁷²⁰

Ce texte est structuré à partir de l'opposition, fondamentale dans l'ensemble de la réflexion morale chrétienne postérieure, entre la chair [*caro*] et l'esprit [*spiritus*]. L'interprétation de ce texte difficile tient donc essentiellement à la signification que l'on donne à ces deux concepts. Comme nous avons pu déjà l'évoquer, une lecture substantialiste de ce passage est intenable. La nature est une production divine. Or, puisque Dieu est bon, il ne peut être cause du mal. Toutes les natures sont ainsi bonnes en leur genre. Le mal ne peut donc pas résider dans la nature⁷²¹. De sorte que la chair et l'esprit dont il est question dans le texte de Paul ne sauraient être réduits au corps et à l'âme. Ces notions ne renvoient pas à des substances, mais à des principes d'action, à des

⁷²⁰Rm, 7, 14-25.

⁷²¹Sur ce point, voir les remarques très claires d'É. Gilson dans *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2003 [1929], p. 185-186.

modalités d'orientation de la volonté⁷²². Sa volonté orientée par les commandements de Dieu, l'homme agit « selon l'esprit » ; orientée par son égoïsme, il agit « selon la chair ».

Tous les auteurs chrétiens antiques ont été amenés à se confronter à la question de l'origine du mal. Ce problème est extrêmement complexe, certains diraient insoluble, dans le cadre d'un monisme ontologique qui associe l'unique cause productrice des choses au bien. Comment expliquer en effet que le mal soit présent dans un univers créé par un Dieu bon ?⁷²³ En suivant notamment les réflexions de Plotin que nous analysons au début de notre étude, les auteurs chrétiens ont été amenés, en s'opposant à diverses sectes dualistes⁷²⁴, à penser le mal comme une privation. Si Dieu créé l'être et si, par conséquent, l'être est synonyme du bien, alors le mal ne peut être qu'une privation, qu'une forme de non-être⁷²⁵. Nous ne traiterons pas ici du problème de l'origine du mal tel qu'il a été abordé dans le christianisme antique en tant que tel. Notre problème est relatif à la question de la compréhension chrétienne de la nature humaine et des capacités du sujet humain. Aussi est-ce la question du mal moral qui nous intéressera principalement. Il existe, dans le christianisme antique, deux grandes façons de penser

722 *Ibid.*, p. 188 : « Si les actions de l'homme ne sont pas toujours ce qu'elles doivent être, c'est sa volonté qui en est responsable. Il choisit librement ses décisions et c'est en tant que libre qu'il est capable de mal faire ». Dire cela, c'est cependant rendre possible l'objection suivante : si c'est la liberté de la volonté qui est la cause du mal, alors Dieu, qui est la cause de la liberté de la volonté, n'est-il pas la cause de la cause du mal ? Gilson répond à cette objection en montrant que ce n'est pas parce que nos mains peuvent faire des choses mauvaises qu'elles doivent être considérées comme mauvaises en elles-mêmes. Le problème du mal n'est pas un problème relatif à la nature, mais à l'usage. De sorte que la volonté en elle-même n'est pas un mal, mais une faculté qui peut produire le mal. Il y a en effet dans le concept même de « liberté » l'idée d'un danger. Mais un danger qui est compensé par le fait que cette liberté est pour l'homme la condition de son accès au salut : « Nous donner une volonté capable de faire le mal, n'était-ce pas nous faire un don si dangereux qu'il constituait à lui seul un mal véritable ? Il est très vrai que toute liberté recèle un danger, mais la nôtre n'en est pas moins la condition nécessaire du plus grand des biens qui puissent nous échoir : la béatitude » (*ibid.*, p. 189).

723 *Ibid.*, p. 185.

724 Comme le souligne Augustin dans les *Confessions*, c'est en tentant de répondre à la question de l'origine du mal qu'il se rapprocha du manichéisme (V, X, 18-20). Sur le traitement manichéen de la question du mal, voir H.-C. Puech, « Le manichéisme », dans *Histoire des religions*, vol. II, H.-C. Puech (dir.), *op. cit.*, p. 551-572. Sur le rapport d'Augustin au manichéisme concernant ce point, voir M. Sourisse, « Saint Augustin et le problème du mal : la polémique anti-manichéenne », art. cit.

725 Concernant la définition plotinienne du mal comme privation d'être, on se reportera à J. Laurent, « L'optimisme plotinien et le problème du mal », art. cit. ; D. O'Brien, « Plotinus on Evil : A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil », art. cit. Concernant le traitement augustinien de la notion de « mal », voir A.-I. Bouton-Touboul, *L'Ordre caché. La notion d'ordre chez Augustin*, *op. cit.*, II, I : « L'ordre et le mal » ; É. Gilson, *Introduction à la lecture de saint Augustin*, *op. cit.*, p. 185-216. Concernant le rapport d'Augustin à Plotin eu égard à cette question, voir J.-N. Bezançon, « Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et chez saint Augustin », art. cit.

le rapport de l'homme au mal. Elles ne sont pas nécessairement exclusives. Mais, afin de rendre compte de leurs spécificités respectives et de leurs enjeux, nous avons choisi de les distinguer clairement. Cela nous semble ici légitime puisque notre objectif n'est pas de reconstruire la systématisme de la pensée d'un auteur en particulier, mais d'évaluer les enjeux d'un mode de problématisation dont la cohérence ne tient pas fondamentalement à l'intention signifiante des auteurs elle-même. La tendance de l'homme au mal peut d'abord être conçue comme le résultat de la contraction, par le sujet, de mauvaises habitudes. Le sujet habitué à faire le mal, à prendre de mauvaises décisions a une tendance au mal. Cette tendance est une seconde nature dont la constitution peut se comprendre à partir du modèle aristotélicien de l'habituation⁷²⁶. Dans la tradition perfectionniste, c'est de cette façon que la liaison du sujet au mal est principalement comprise comme le récit de la vie de Moïse l'Éthiopien dans l'*Histoire lausiaque* le laisse percevoir⁷²⁷. Dans ce cadre, faire le bien, c'est, pour l'homme, réaliser sa nature, c'est-à-dire gommer ce qui, par habitude, s'y est ajouté et l'a souillée. Mais la tendance au mal peut être, pour l'homme, structurelle. Dans le défailantisme, elle n'est pas réductible à une seconde nature acquise, elle constitue une composante essentielle de la nature humaine. Ici, faire le bien ne peut être associé au fait de réaliser sa nature. Associer celle-ci à l'idée d'une infirmité irréductible, c'est penser la perfection comme une transformation de la nature et non comme sa réalisation. Dans la réflexion augustinienne, cette transformation est à l'initiative de Dieu et non du sujet lui-même. Trois questions se posent alors. Tout d'abord, comment Augustin a-t-il été amené à lier la tendance au mal à la nature de l'homme ? Ensuite, de quelle façon a-t-il opéré cette liaison ? Enfin, quelle place prend la question de l'activité sexuelle dans cette opération ?

2.2. L'intégrité parfaite, critère de compréhension de la condition humaine

Pour penser la nature des hommes tels que nous les connaissons, Augustin s'appuie sur l'exposé de deux contre-modèles que sont la nature humaine avant le péché

⁷²⁶Aristote, *Éthique à Nicomaque*, II, 1.

⁷²⁷Pallade d'Hélénopolis, *Histoire lausiaque*, 19. Texte analysé plus haut.

et la nature humaine après la résurrection⁷²⁸. Dans « La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne »⁷²⁹, F.-J. Thonnard souligne qu'Augustin anticipe, avec des termes qui lui sont propres, la distinction thomiste des quatre formes de la nature humaine. Thomas d'Aquin distingue la nature intègre, la nature déchue, la nature réparée et la nature pure. La « nature intègre » désigne la nature « que possédait Adam avant la chute »⁷³⁰. Elle est constituée, d'une part, « des propriétés spécifiques requises par l'essence de l'humanité »⁷³¹ et, d'autre part, de quatre dons qui devaient être transmis aux descendants d'Adam si celui-ci n'avait pas péché : l'immortalité, l'absence de souffrance, de *libido* et d'ignorance⁷³². La « nature déchue » est « celle qu'Adam transmet après son péché à tous ses descendants »⁷³³. Elle est constituée des mêmes propriétés que la nature intègre à laquelle sont soustraites les quatre dons mentionnés plus haut. La « nature réparée » est la nature du chrétien « après la régénération baptismale »⁷³⁴. L'homme n'est plus alors essentiellement pécheur, mais il reste malgré cela soumis à l'influence de la *libido*. La « nature pure » désigne enfin « l'essence de l'homme considérée abstraitement »⁷³⁵. Thonnard souligne que la perspective « existentielle » adoptée par Augustin dans son parcours intellectuel fait qu'il n'utilise jamais cette compréhension de la nature humaine, même si certains de ses développements se fondent sur la prise en compte d'une nature humaine entendue *in abstracto*⁷³⁶. Il souligne en outre qu'Augustin ajoute aux quatre conceptions thomistes de la nature humaine une autre conception qui est celle de la nature glorieuse des êtres ressuscités⁷³⁷. Le raisonnement augustinien prenant pour objet la nature de l'homme est donc fondé sur une hiérarchie voyant se succéder, dans un ordre croissant de perfection :

728Il aborde la première notamment dans le XIV^e livre de la *Cité de Dieu* et la seconde dans le livre XXII.

729F.-J. Thonnard, « La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne », art. cit.

730*Ibid.*, p. 245.

731*Id.*

732*Id.*

733*Id.*

734*Id.*

735*Id.*

736*Ibid.*, p. 255-256.

737*Ibid.*, p. 247. Thonnard explique l'absence de cette compréhension de la nature humaine dans le raisonnement thomiste par le fait qu'elle n'a pas de sens générique dans la mesure où elle est une réalisation qui a trait à l'individu, non à l'espèce, et qui n'est pas transmise. Or, quand Thomas d'Aquin cherche à rendre compte des sens de la notion de « nature humaine », il se place dans une perspective résolument générique.

la nature viciée, la nature réparée, la nature intègre et la nature glorieuse. Nous ne connaissons par expérience que la nature viciée et la nature réparée. Celles-ci n'acquièrent leur valeur que comparées aux natures intègre et glorieuse. Par conséquent, afin de comprendre la façon dont Augustin conçoit la nature de l'homme telle que nous la connaissons, il semble que l'on puisse partir de sa compréhension de ces deux formes de la nature humaine. Les descriptions qu'il en donne ont deux enjeux principaux : tout d'abord, proposer une interprétation cohérente des *Écritures* dans lesquelles on retrouve ces formes⁷³⁸ ; ensuite, mettre en évidence, par contraste, les déficiences de la nature humaine telle que nous la connaissons. En soulignant ce qui fait la force, la beauté et la bonté des premiers hommes et des hommes ressuscités, nous pouvons comprendre ce qui fait, au contraire, la faiblesse, la laideur et le vice des hommes tels que nous les connaissons. Attachons-nous donc à rendre compte des perfections de la nature intègre et de la nature glorieuse afin de dégager en quoi consistent les imperfections de notre nature.

2.2.1. L'intégrité des premiers hommes

Dans le livre XIV de la *Cité de Dieu*, Augustin, amené à rendre compte de la punition divine qui suit le péché d'Adam, est conduit à définir la nature d'Adam et d'Ève. Elle est, à bien des égards, supérieure en perfection à la nôtre. Ses caractéristiques essentielles étaient vouées à être transmises à tous leurs descendants⁷³⁹. Les premiers hommes étaient tout d'abord immortels⁷⁴⁰. Augustin ne développe pas ce point dans ce livre. La question principale qu'il y pose n'est pas en effet celle de la mortalité des hommes, mais celle de la cause des passions et des troubles qui caractérisent leur existence. De ce fait, c'est l'absence de troubles qui est soulignée par Augustin quand il aborde la question de la condition des hommes avant le premier péché. Avant lui, les hommes sont dans un état de parfaite tranquillité et de bonheur :

738Concernant la nature humaine avant le premier péché, voir *Gn*, 3. Concernant la nature humaine à la résurrection, voir notamment *Ac*, 2.

739Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, I.

740*Id.*

« Que pouvaient craindre ou souffrir [*timere aut dolere*] ces hommes dans une telle affluence de biens, où ni la mort ni la moindre indisposition du corps [*corporis mala*] n'étaient à redouter, où rien n'était refusé aux désirs d'une volonté bonne, où rien ne pouvait contrarier la chair ou l'esprit de l'homme dans la jouissance de son bonheur ? Tranquille était leur amour pour Dieu ainsi que leur mutuel amour d'époux fidèlement et loyalement unis ; et il en résultait une grande joie car ils avaient toujours présent pour en jouir l'objet de leur amour [...]. Autant les premiers hommes étaient heureux, n'étant agités par aucun trouble de l'âme ni affligés d'aucune maladie du corps, autant aurait été heureuse la société humaine tout entière, si eux-mêmes n'avaient pas commis ce mal qu'ils devaient en outre transmettre à leurs descendants [...].»⁷⁴¹

L'absence de trouble caractérise la tranquillité des premiers hommes : leur existence est parfaitement ordonnée. Rien ne remet alors en cause l'ordre de la Création. La « tranquillité » dont il est ici question n'a donc pas un sens psychologique, mais ontologique. Le paradis est caractérisé par un ordonnancement parfait. Cet ordre est la cause du bonheur de l'homme dont le corps est tout entier soumis à l'âme de la même façon que lui-même est tout entier soumis à Dieu. Aussi, *a contrario*, l'existence des hommes tels que nous les connaissons se caractérise-t-elle par le trouble et l'inquiétude. Autrement dit, le malheur présent des hommes vient d'un désordre qui est le produit d'une tendance dont l'origine est localisée dans l'acte de désobéissance des premiers hommes qui reçoit le nom de « péché originel ». Ce péché constitue l'origine de l'inquiétude des hommes. La remise en cause de l'ordre de la Création par les premiers hommes a été payée en retour par l'insertion, au cœur même de la nature humaine, d'une tendance au désordre. Aux chapitres XV et XVII, Augustin précise les modalités de la constitution des premiers hommes. La tranquillité et l'absence de trouble qui les caractérisent proviennent d'une absence de lutte, en eux, entre deux principes divergents. En d'autres termes, si les premiers hommes sont heureux, c'est dans la mesure où ils ne sont pas doubles, où ils ne sont pas, en eux-mêmes, divisés. Leur bonheur provient de leur intégrité. Étudiant le phénomène de la honte, Augustin a plusieurs formules dans le chapitre XVII qui expliquent cette intégrité des premiers hommes :

⁷⁴¹*Ibid.*, XIV, X. Augustin écrit plus loin : « L'homme vivait donc selon Dieu dans un paradis à la fois corporel et spirituel » (*ibid.*, XIV, XI, 2).

« La passion [*libido*] n'ébranlait pas encore leurs membres sans leur consentement, et la désobéissance de la chair [*inoboedientia caro*] ne portait pas encore en quelque sorte témoignage contre la désobéissance de l'homme pour le confondre. »

« Ils ignoraient la révolte [*repugno*] des membres contre la volonté. »

« Cette grâce une fois perdue, pour frapper leur désobéissance par réciprocité, il se produisit un mouvement tout nouveau d'impudeur corporelle. »

« [Avant la chute] aucune loi de péché [*lege peccati*] ne s'opposait [*repugnare*] en eux à leur esprit. »⁷⁴²

Les termes permettant de désigner ce qui est absent des premiers hommes et ce qui, au contraire, constitue une part essentielle de la nature des hommes après le péché originel tournent autour de l'idée de résistance et de désobéissance. Au paradis, rien ne s'oppose, de l'intérieur d'eux-mêmes, à la volonté des hommes. C'est la raison pour laquelle il n'y a aucune distance entre le vouloir et le pouvoir. L'homme a, à ce moment de son histoire, une pleine maîtrise de son corps : il est dans un complet état d'autonomie. Augustin fait référence à cela deux fois au moins dans le livre XIV de la *Cité de Dieu* en mentionnant l'absence de la maladie⁷⁴³ et de la *libido*⁷⁴⁴ dans la nature des premiers hommes. Avant le péché, les hommes ne sont pas, en eux-mêmes, divisés : ils sont pleinement transparents à eux-mêmes. Par contraste, la nature des hommes après le premier péché est composée d'un pôle d'altérité que le sujet ne peut pleinement maîtriser, d'une force qui échappe en partie au contrôle de sa volonté : par nature, il est dans un état d'hétéronomie. Par conséquent, il perd la tranquillité qui était la sienne au paradis et qui s'expliquait par l'absence, en lui, d'une force de résistance à sa volonté. Sa nouvelle vie n'a plus la tranquillité de sa vie précédente. Elle est, en permanence, l'occasion d'un combat qui oppose, en lui, sa volonté à la *libido*. Une fois celle-ci intégrée à la nature même de l'homme, le combat spirituel est un combat qui oppose le

742L'ensemble de ces citations provient de *Cité de Dieu*, XIV, XVII.

743Ibid., XIV, X.

744Ibid., XIV, XXIII, 2-3.

sujet à une part irréductible de lui-même de sorte qu'il ne peut, par ses propres forces, en sortir vainqueur⁷⁴⁵. La victoire dans le combat spirituel ne peut donc plus avoir le sens d'une réalisation de la nature de l'homme. Pour être victorieux l'homme doit dorénavant modifier sa nature. Ou plutôt doit-il espérer que Dieu réalise cette modification.

2.2.2. L'intégrité à venir

Au livre XXII de la *Cité de Dieu*, la description de la condition des premiers hommes se double d'une description de la vie des hommes après la résurrection⁷⁴⁶. Une grande partie de ce livre est l'occasion pour Augustin de développer l'idée d'une résurrection des corps que l'on retrouve dans les *Écritures*⁷⁴⁷. Avant d'entamer l'analyse du texte d'Augustin, notons qu'on trouve encore ici une preuve que le corps n'est pas, en tant que tel, condamné dans le christianisme antique. Comme le souligne vigoureusement Augustin en effet, il est voué à renaître. Or, s'il était frappé d'une telle indignité rien ne pourrait expliquer qu'il trouve une place dans un temps et dans un lieu caractérisés par la perfection. Aussi le corps humain n'est-il pas, tout en étant extrêmement fragile, un objet dont la nature est condamnable. Caractérisé par un ensemble de déficiences irréductibles en cette vie, le corps, voué à renaître après la fin du monde tel que nous le connaissons, ne renaîtra pas déficient. Augustin se demande alors, d'une part, ce que signifie cette idée étrange, notamment pour les païens, de résurrection du corps et, d'autre part, en quoi elle consiste précisément.

Se référant à l'*Évangile selon Luc*, Augustin souligne que le monde à venir sera éternel⁷⁴⁸. Cette éternité n'est pas conçue, comme elle a pu l'être par Aristote notamment, sur le modèle de l'éternité de l'espèce⁷⁴⁹. La béatitude éternelle de la cité de Dieu n'est pas produite par la succession des générations, mais par le fait que, dans ce cadre, les individus seront individuellement immortels. Ils ne seront plus soumis à la temporalité et à la multiplicité qu'elle implique. Ils retrouveront alors une caractéristique perdue

745F.-J. Thonnard, « La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne », art. cit., p. 248-250.

746Sur ce point, voir H.-I. Marrou, « Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin », *Recherches augustiniennes*, 12, 1966.

747Voir notamment *Lc*, 20.

748*Lc*, 1, 33 : « Son règne n'aura pas de fin ».

749Aristote, *De la génération des animaux*, II, 1, 731b31.

après la chute des premiers hommes. Pour établir la possibilité de la résurrection des corps face à l'incrédulité des hommes, Augustin se confronte à la *République* de Cicéron où celui-ci affirme que si Hercule et Romulus sont passés du statut d'homme à celui de dieu, leur corps n'a cependant pas changé puisque ce qui est matériel ne peut devenir spirituel⁷⁵⁰. À cette objection qui semble mettre à mal l'idée de résurrection des corps, Augustin répond par l'absurde. Imaginons que nous soyons des âmes totalement indépendantes de la matière. Si on nous disait qu'un jour nous serions liés à des corps, nous ne le croirions pas. Nous ne pourrions pas croire en effet que puissent être liés deux objets de nature aussi distincte que l'âme et le corps. Aussi, puisque cette liaison est réelle, il n'y a pas de raison de croire qu'une modification de la nature du corps soit impossible⁷⁵¹. Si nous avons des difficultés à le concevoir, cela en revient, principalement, à l'habitude de n'avoir du corps qu'une expérience corporelle⁷⁵². Comme souvent, Augustin réduit l'incrédulité au fait de n'envisager les choses que relativement à l'habitude que nous avons de les considérer seulement sous un certain aspect⁷⁵³. Façon pour lui de réduire à néant l'argument de ses contradicteurs puisque celui-ci n'est justement pas un argument étant un produit de l'habitude, non de la raison.

Augustin avance ensuite un argument indirect pour prouver la crédibilité de la résurrection des corps : un corps au moins a déjà ressuscité, celui du Christ. À en rester là, cela ne ferait guère de différence pour les incrédules. Celui qui ne croit pas à la résurrection future des corps n'a aucune raison de croire à la résurrection du Christ. Il n'a en effet de preuve tangible ni de l'une ni de l'autre. Augustin utilise cependant à son avantage ce constat d'une absence de preuve tangible. Si on peut trouver la résurrection du Christ incroyable, encore plus incroyable est cependant le fait qu'autant d'individus y

750 Augustin, *Cité de Dieu*, XXII, IV.

751 *Id.* : « Pourquoi donc, par la volonté de [...] Dieu, auteur de cet être animé, un corps terrestre ne pourrait-il pas être élevé à l'état de corps céleste, alors que l'âme, supérieure à tout corps, donc même au corps céleste, a pu être liée à un corps terrestre ? »

752 *Id.* : « Pourquoi, en effet, n'éprouverons-nous pas un plus vif étonnement de ce que des âmes incorporelles, supérieures au corps céleste, soient intimement liées à des corps terrestres, que du fait que des corps, pourtant terrestres, soient élevés en des demeures célestes, mais cependant corporelles, sinon parce que nous sommes habitués à voir le premier état et parce que nous y sommes, tandis que le second nous n'y sommes pas encore et jamais jusqu'à maintenant nous ne l'avons vu ? »

753 Cette façon de combattre l'incrédulité apparaît déjà au livre XIV (XXIII, 2) de la *Cité de Dieu* quand Augustin tente de prouver qu'il est possible de penser l'acte de génération sans faire intervenir la *libido*, mais en le pensant uniquement comme un produit de la volonté.

croient⁷⁵⁴. Par conséquent, ce n'est pas tant la résurrection du Christ qui est incroyable, que le fait que tant d'hommes y croient alors que, justement, aucune preuve tangible ne vient étayer cet événement. Autre fait incroyable qui pourtant a bien eu lieu : la conviction des hommes relative à la résurrection du Christ n'a pas été produite par les raisonnements d'hommes doctes et habiles, mais par des simples d'esprit. Or, il est incroyable que des philosophes et des savants aient été convaincus par eux. C'est bien pourtant ce qui s'est produit⁷⁵⁵. Trois faits donc sont incroyables : la résurrection du Christ, la croyance en cet événement et le fait que des simples d'esprit aient convaincus des savants. Du premier on peut douter. Mais le constat des deux autres est irréductible. Or, ceux-ci sont plus incroyables encore que le premier. Donc, s'ils sont avérés, le premier l'est à plus forte raison⁷⁵⁶.

Après le problème de la crédibilité de la résurrection, Augustin aborde celui des modalités de celle-ci. Se référant une nouvelle fois à l'*Évangile selon Luc*, il cherche à préciser le sens de la phrase suivante : « En vérité je vous le dis, aucun cheveu de votre tête ne périra »⁷⁵⁷. Le problème principal abordé est celui de l'état du corps à la résurrection. En le posant, Augustin cherche à répondre à deux questions. L'une, d'une importance relative, est de savoir ce qu'il en sera des individus dont les corps ont connu, en cette vie, des accidents qui ont pu, dans certains cas, les défigurer (amputation) ou empêcher leur complet développement (mortalité précoce)⁷⁵⁸. La deuxième question, même si elle n'est pas explicitement posée par Augustin, est d'une importance capitale. Il s'agit de rendre compte, en mettant en évidence les caractéristiques propres d'un corps d'une nature plus parfaite que le corps terrestre, des raisons pour lesquelles ce dernier s'avère déficient. Autrement dit, si la réflexion portant sur le corps ressuscité a pour objectif immédiat la détermination de la nature de ce corps, elle a pour conséquence

754 *Ibid.*, XXII, V, 1 : « Mais si l'objet auquel on a cru est incroyable, il y a encore, certes, ceci d'incroyable : qu'on ait ainsi cru ce qui n'était pas croyable ».

755 *Id.* : « Des hommes, ignorant les disciplines libérales et absolument incultes pour tout ce qui est des doctrines de nos adversaires, sans nulle connaissance de la grammaire, dénués des armes de la dialectique et de l'enflure de la rhétorique, une poignée de pêcheurs, voilà ceux que le Christ a envoyés avec les filets de la foi, et ainsi il a pris d'innombrables poissons de toutes espèces, et, poissons d'autant plus remarquables que plus rares, même des philosophes ».

756 *Ibid.*, XXII, V, 2.

757 *Lc.*, 21, 18.

758 Augustin, *Cité de Dieu*, XXII, XII-XIV.

indirecte la mise en lumière des faiblesses du corps terrestre. Insistez en effet sur certaines qualités du corps ressuscité, c'est souligner leur absence dans le corps des hommes de ce monde. C'est ainsi rendre plus claire sa structure essentielle et ses points faibles.

Pour décrire l'état du corps à la résurrection, Augustin est amené à s'appuyer sur certains acquis du livre XIV de la *Cité de Dieu*. Il souligne ainsi la proximité de la nature des ressuscités avec la nature des premiers hommes. Avant le péché, les hommes vivent dans un « temps où Dieu créa l'homme dans la rectitude »⁷⁵⁹. Il cherche ensuite à mettre en évidence le sens de cette idée de rectitude, en prenant appui sur le compte rendu des douleurs de cette vie. Après une longue liste de maux⁷⁶⁰, il conclut que leur racine se situe dans la nature de l'homme. Non pas que cette nature soit elle-même mauvaise, mais sa déficience est telle qu'elle n'est pas imperméable au vice dont cependant elle n'est pas la cause. Il y a ainsi en l'homme des forces qui demandent, pour qu'il puisse bien vivre, à être combattues⁷⁶¹. Dans le cas où elles ne sont pas maîtrisées, le désordre et le malheur s'abattent sur la société et l'individu. Cette façon de raisonner est typique du défaillantisme : il existe, dans la nature même de l'homme, une pulsion irrésistible qui doit être canalisée par des institutions devant à la fois assurer l'ordre social et conduire le sujet à la liberté. Il y a en l'homme une tendance au vice qui se manifeste dans la paresse, l'ignorance, la cupidité, la luxure⁷⁶². Cette tendance explique l'ensemble des violences faites aux enfants durant leur éducation : celle-ci a pour but de palier les déficiences provenant de la nature de l'homme⁷⁶³. Autrement dit, à la pulsion doit répondre la répression. *A contrario*, les hommes connaîtront à la résurrection une vie tranquille au sens où rien, en eux, ne constituera un obstacle à la volonté⁷⁶⁴. Non pas

⁷⁵⁹*Ibid.*, XXII, XXI.

⁷⁶⁰*Ibid.*, XXII, XXII, 1.

⁷⁶¹*Ibid.*, XXII, XXII, 2 : « Dans la conscience du genre humain la prohibition et l'instruction veillent contre ces ténèbres dans lesquels nous naissons, et s'opposent aux élans mauvais [*impetus*], bien qu'elles-mêmes soient toutes remplies de travaux et de douleur ».

⁷⁶²*Id.*

⁷⁶³*Id.* : « Pourquoi cette discipline qui, selon le mot de l'*Écriture*, doit frapper les flancs d'un fils bien-aimé, de peur qu'il ne grandisse indompté et qu'une fois endurci il ne devienne difficilement domptable ou même complètement indomptable ? À quoi tendent tous ces châtiments, sinon à combattre l'ignorance et à refréner la funeste cupidité, ces deux maux avec lesquels nous entrons dans le siècle ? »

⁷⁶⁴*Ibid.*, XXII, XXIII : « Dans le royaume où nous vivrons à jamais dans des corps immortels, il n'y aura plus ni combats ni dettes [*nec proelia nec debita*], qui jamais et nulle part n'auraient existé si notre

qu'ils pourront tout faire, mais leur volonté sera limitée à leur pouvoir. Autrement dit, rien en eux ne les divisera comme la tendance au mal divise les hommes tels que nous les connaissons. Pour décrire cette nouvelle configuration de la nature humaine, Augustin pense le corps des hommes ressuscités à partir de la notion de « chair spirituelle ». L'association des termes est étonnante quand on sait l'énergie dépensée par lui afin de distinguer clairement les notions de « chair » et d'« esprit ». Mais elle a l'éclat des formules paradoxales fréquemment utilisées dans la littérature chrétienne antique. À quel objet se réfère cette expression ? Synthétisant brillamment ses réflexions sur la condition des hommes ressuscités, Augustin écrit :

« La chair spirituelle [*caro spiritalis*] sera donc soumise [*subdita*] à l'esprit en restant chair pourtant, sans devenir esprit ; comme l'esprit charnel lui-même [*spiritus carnalis*] fut soumis à la chair, sans être chair, mais esprit [...]. L'homme appelé spirituel en cette vie n'en reste pas moins charnel selon le corps et il voit en ses membres une autre loi qui est en guerre contre la loi de son esprit ; mais il sera spirituel, même de corps, quand sa chair ressuscitera de manière à réaliser ce qui est écrit : “*Il est semé corps animal, il ressuscitera corps spirituel*”⁷⁶⁵. »⁷⁶⁶

Pour comprendre ce texte, il faut bien distinguer deux dimensions de compréhension des termes : l'une qui se réfère à des substances, l'autre à des principes d'action. Dans l'expression « chair spirituelle », chair a un sens substantiel : elle désigne ce qui, dans le corps humain, est de l'ordre de la matière. Mais le mot « spirituel » n'a pas un sens substantiel : il sert à qualifier une chair qui n'offre à la volonté aucune forme de résistance. Autrement dit, « spirituel » signifie ici : qui se conforme à l'ordre de la nature, qui ne présente rien de vicieux, de contrariant pour l'esprit. Dans la terminologie augustinienne, ce qui est « spirituel » s'oppose ainsi à ce qui est accablé du poids de la concupiscence. De la même façon, l'esprit charnel n'est pas un esprit fait de matière, mais un esprit qui ne se conforme pas aux prescriptions divines. En tant qu'esprit, il est bon, mais en tant qu'il ne se soumet pas à Dieu, il est mauvais. De la sorte, la nature est

nature avait conservé la droiture de sa création » et XXII, XXX, 2 : « Là régnera la véritable paix où nul n'éprouvera d'opposition [*adversi*] ni de soi-même ni des autres ».

⁷⁶⁵ *Cor*, 15, 42.

⁷⁶⁶ Augustin, *Cité de Dieu*, XXII, XXI.

préservée et le mal est défini, sans avoir à lui conférer une réalité ontologique comme le font les manichéens qui le pensent comme une substance. Par conséquent, après la résurrection, les hommes gardent leur nature, mais sont amputés de leur tendance vicieuse. N'étant plus lestés de celle-ci, ils sont pleinement libres :

« Les élus ne seront pas privés du libre arbitre, parce qu'ils ne pourront plus éprouver l'attrait du péché [*quia peccata eos delectare non poterunt*]. Au contraire, ce libre arbitre sera plus libre, parce que, libéré de l'attrait du péché, au point de trouver un inébranlable attrait à ne plus pécher. En effet, le premier libre arbitre donné à l'homme, quand il fut créé d'abord dans la rectitude, pouvait ne pas pécher, mais il pouvait aussi pécher ; le dernier sera d'autant plus puissant qu'il lui sera impossible de pécher. »⁷⁶⁷

Apparaissent clairement ici les différences entre la nature des hommes tels que nous les connaissons, la nature intègre des premiers hommes et la nature des ressuscités. La liberté des hommes tels que nous les connaissons est restreinte par la tendance au mal qui les constitue essentiellement⁷⁶⁸. En d'autres termes, elle est restreinte puisque, en eux, la loi du péché s'oppose à la volonté. Ils ne peuvent pas ne pas pécher. C'est la raison pour laquelle, selon Augustin, il est impossible qu'ils accèdent, par leurs propres forces, à la perfection :

« Aussi longtemps que nous vivons en exil [...], notre justice, durant notre exil même, consiste seulement à tendre à cette perfection et à cette plénitude de la justice où, dans la contemplation de la gloire de Dieu, la charité sera désormais entière et parfaite. Dès maintenant

⁷⁶⁷*Ibid.*, XXII, XXX, 3.

⁷⁶⁸Comme le souligne à juste titre F.-J. Thonnard dans « La notion de liberté en philosophie augustinienne » (*Revue des études augustiniennes*, 16/3-4, 1970), la liberté humaine est ontologiquement limitée par une force de résistance qui, après le péché des premiers hommes, est une composante de la nature humaine. Elle se distingue ainsi de la liberté divine qui est « sans obstacle » et qui « se déploie sans être déviée ou anéantie par une force opposée » (p. 247). Thonnard ajoute que l'existence humaine offre ainsi une image déconcertante qui vient du fait qu'« en chacun de nous, spontanément, il y a une tendance à choisir une destinée contre Dieu dans l'égoïsme du péché » (p. 255). La faiblesse irréductible de la volonté humaine implique ainsi que, sans cesse, l'homme doit demander à Dieu le pardon : « Pour tous les autres chrétiens [autres que Jésus et Marie qui sont sans péché] l'évêque d'Hippone enseigne, contre la présomption pélagienne qui donnait au libre arbitre le pouvoir de vivre sans péché, qu'ici-bas on ne peut pas moralement éviter toute faute fût-elle vénielle et qu'il faut sincèrement et humblement dire l'Oraison dominicale : “*Dimitte nobis debita nostra*” » (p. 260). Sur ce point, voir, en outre, M. Huftier, « Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, n°33, 1966.

nous tendons vers ce but par la rectitude et la perfection de notre course, en châtiant notre corps et en le réduisant en servitude, en accordant par faveur des aumônes et en pardonnant les fautes commises à notre égard, en le faisant joyeusement et de tout cœur, en insistant sans cesse sur la prière et en accomplissant tout cela eu égard à la sainte doctrine sur laquelle s'édifie la foi sans détours, l'espérance inébranlable, la charité sans mélange. Telle est actuellement notre justice, avec laquelle nous courons en ayant faim et soif vers la perfection et la plénitude de la justice pour être ensuite par elle rassasiés. »⁷⁶⁹

Étant donnée sa nature, il est impossible à l'homme d'accéder par lui-même à la perfection même s'il fait tous les efforts humainement possibles pour y parvenir. L'opposition temporelle qui structure le texte en distinguant l'actuel de l'avenir se fonde sur la distinction de la nature des hommes tels que nous les connaissons et de la nature des élus dont parle Augustin au livre XXII de la *Cité de Dieu*. Actuellement, nous ne pouvons que tendre à la perfection puisque notre nature est entachée d'une déficience irréductible. Après la résurrection, les élus seront parfaits au sens où leur liberté ne trouvera en face d'elle, ou plutôt, dans le sujet lui-même, aucun obstacle qui la limitera. Ainsi, si liberté il y a en ce qui concerne les hommes tels que nous les connaissons, celle-ci est fortement limitée : elle est le plus bas degré de liberté possible. La liberté des premiers hommes est plus grande puisqu'en eux ne règne pas la loi du péché. En d'autres termes, leur vouloir s'accorde à leur pouvoir et rien ne s'oppose en eux à leur volonté. Cependant, puisqu'ils sont tirés du néant, leur volonté n'est pas imperméable au vice et ils peuvent donc pécher⁷⁷⁰. Mais, en tout état de cause, ils peuvent ne pas pécher. La liberté des hommes ressuscités est plus parfaite encore : dans leurs membres ne

⁷⁶⁹Augustin, *Sur la perfection de la justice de l'homme*, dans *La crise pélagienne I*, trad. G. de Plinval et J. de la Tullaye, Paris, Desclée de Brouwer, BA 21, 1994, VIII, 18.

⁷⁷⁰Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XIII, 1 : « L'œuvre mauvaise, c'est-à-dire la désobéissance qui leur a fait prendre l'aliment défendu, n'aurait pas été accomplie si déjà ils n'avaient été mauvais. Car ce mauvais fruit ne pouvait provenir que d'un arbre mauvais. Et ce qui a rendu l'arbre mauvais, c'est un acte contraire à la nature, car sans le vice de la volonté, opposé à la nature, il ne le serait pas devenu. Mais le vice ne pouvait dépraver qu'une nature tirée du néant [*ex nihilo*]. Être une nature lui vient donc d'avoir été faite par Dieu ; *déchoir de son être d'avoir été faite de rien* ». Nous soulignons. Le péché ne vient donc pas tant de la nature d'Adam – créée bonne par Dieu – mais de sa déficience essentielle : sa nature est bonne parce qu'elle a été produite par Dieu ; elle est mauvaise, c'est-à-dire soumise au changement, parce qu'elle vient du néant, c'est-à-dire d'une privation d'être. Ainsi le mal n'est-il pas une nature – et Augustin se sauve alors de l'accusation de manichéisme ou de dualisme – mais une déficience. Il n'est pas de l'être, mais du non-être : « En s'abaissant vers lui-même l'homme avait moins d'être que lorsqu'il adhérait à celui qui est souverainement » (*id.*). Sur ce point, voir É. Gilson, *Introduction à la lecture de saint Augustin*, *op. cit.*, p. 187-188.

réside pas la loi du péché : ils sont donc dans l'impossibilité même de pécher⁷⁷¹. Ce type de liberté est, empiriquement, inconnu de nous. Il n'est pas de notre ressort d'y accéder. Seule la grâce de Dieu, en modifiant la nature humaine, peut produire cette forme de liberté⁷⁷².

En distinguant trois modalités de configuration de la nature humaine, Augustin se donne les moyens de décrire la modalité qui caractérise les hommes tels que nous les connaissons. Aussi, par contraste avec les premiers hommes et avec les hommes destinés à ressusciter dans un état de perfection, les hommes de ce monde se caractérisent par une tendance essentielle au désordre et donc par une liberté déficiente, c'est-à-dire par la tendance, déconcertante selon F.-J. Thonnard, à choisir ce qui va à l'encontre de leur propre bonheur. En définissant en deux fois ce qui caractériserait une nature parfaite, Augustin réussit à définir précisément ce qui caractérise la nature des hommes de ce monde. C'est à partir de la prise en compte de ce que peut être la nature de l'homme parfait que l'on peut aborder la compréhension augustinienne de la déficience de la nature des hommes tels que nous les connaissons.

2.3. La perte de l'intégrité : les enjeux du péché originel

Augustin a clairement établi sa conception de la nature déchue de l'homme à l'occasion de l'exégèse des trois premiers chapitres de la *Genèse*. Il accorde à ces chapitres un statut particulier. L'histoire des premiers hommes n'est pas l'histoire d'êtres humains comme les autres. Les chapitres de la *Genèse* qui décrivent leur condition sont incomparables à de simples récits de vie mettant en scène des sujets qui auraient failli. À la différence des pélagiens qui lisent ces textes comme une hagiographie, Augustin les lit comme des récits métaphoriques qui renferment à la fois l'explication des raisons

771M. Lamberigts, « Julien d'Éclane et Augustin. Deux conceptions d'Adam », *Augustiniana*, 40, 1990, p. 384 : « La liberté dans sa plénitude s'oriente spontanément vers le Bien suprême. La liberté initiale d'Adam était d'un ordre inférieur. Sa liberté dans le paradis terrestre était une parfaite liberté de choix entre le bien et le mal. Ce don divin impliquait qu'avant la chute, Adam était en état de choisir pour ou contre Dieu. Faire le bien lui était facile. Il pouvait vivre sans pécher s'il le voulait. Il possédait le *posse non peccare*. Adam avait reçu ce second degré de liberté pour obéir à Dieu (le premier degré était le *non posse peccare*). Si Adam persévérait il recevrait en récompense le *non posse peccare* ». Ce « *non posse peccare* » est caractéristique de la condition des ressuscités.

772F.-J. Thonnard, « La notion de liberté en philosophie augustinienne », art. cit., p. 257.

de la structure de la nature humaine et l'exposé des caractéristiques de celle-ci⁷⁷³. Ces textes expliquent ainsi selon lui le passage d'une humanité heureuse caractérisée par l'autonomie à une humanité souffrante caractérisée par l'hétéronomie. Le péché des premiers hommes constitue un moment dramatique de l'histoire qui établit une dichotomie entre un « avant » et un « après ». Si avant ce péché, Adam et Ève ont, en droit, la capacité de se maîtriser, si rien ne s'oppose, en eux, à leur volonté, après ce péché, les choses changent du tout au tout. À partir de ce moment, les hommes sont dans l'incapacité de se maîtriser eux-mêmes puisqu'est alors logée, au cœur de la subjectivité, une force de résistance qui s'oppose de façon irréductible à leur volonté consciente. Autrement dit, l'exégèse augustinienne des trois premiers chapitres de la *Genèse* est l'occasion d'une intériorisation claire de l'ennemi qui s'oppose au sujet dans le combat spirituel. Pensé sous la forme d'un démon extérieur au sujet, l'ennemi peut être vaincu et le sujet peut sortir vainqueur du combat spirituel. Pensé sous la forme des mauvaises habitudes, il en est de même : puisque le sujet a lui-même contracté ces habitudes en orientant mal sa volonté, il lui suffit, par un travail sur lui-même, de la mieux orienter et d'acquérir de nouvelles habitudes pour remporter le combat spirituel. Dans ces deux cas, l'ennemi est structurellement extérieur au sujet. Il n'est pas une composante de sa nature. Chez Augustin, l'ennemi est intériorisé. Cette intériorisation a la forme d'une naturalisation. En affirmant qu'après le péché la nature des hommes est lestée d'une force de résistance qu'ils ne peuvent pleinement maîtriser, Augustin souligne qu'il leur est alors impossible de remporter le combat spirituel sans être aidé, de l'extérieur, par la grâce de Dieu. Plus encore, pour compenser la faiblesse qui caractérise ontologiquement les hommes, il devient nécessaire de les soumettre à des institutions coercitives. Ce sont les linéaments de ce processus qui de l'idée d'une déficience essentielle conduit à l'exigence d'un assujettissement que nous voudrions ici tracer en suivant la réflexion augustinienne.

2.3.1. La controverse pélagienne

Nous chercherons dans cette étape à mettre en évidence les enjeux de la thématique augustinienne du « péché originel »⁷⁷⁴. Puisque notre objectif n'est pas de

773E. Pagels, *Adam, Ève et le serpent*, op. cit., p. 201-210.

774Sur l'histoire de l'interprétation augustinienne du premier péché, voir A. Sage, « Le péché originel :

reconstituer la systématique de la pensée d'Augustin, nous ne nous attarderons pas sur le problème de son évolution concernant ce point. Nous en étudierons seulement les développements qui eurent pour contexte la controverse pélagienne qui opposa, de 411 à 430, Augustin à Pélage lui-même et à ses disciples, notamment Célestius⁷⁷⁵ et Julien d'Éclane⁷⁷⁶. Cette controverse débute en 411, année où Célestius qui niait que le baptême des nouveau-nés ait en vue la rémission des péchés puisqu'il n'y avait rien à remettre à celui qui était innocent, brigue la prêtrise au sein du clergé de Carthage⁷⁷⁷. Accusé d'hétérodoxie par Paulin de Milan, il dut comparaître à Carthage devant un tribunal épiscopal. Quelques années plus tard, en 416, Augustin rend compte, dans *Sur les actes du procès de Pélage*, de la comparution de Célestius. Il y affirme que Paulin de Milan attribuait les thèses suivantes aux pélagiens :

« Qu'Adam a été créé mortel, en sorte que, soit qu'il péchât, soit qu'il ne péchât pas, il était voué à la mort ; que le péché d'Adam n'a fait tort qu'à sa seule personne, et non au genre humain ; que la Loi conduit au

naissance d'un dogme », art. cit. ; « Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430 », art. cit.

775 Sur Célestius et sur l'histoire de la réception augustiniennne de ses idées, voir G. Bonner, « Caelestius », dans *Augustinus Lexikon*, I/5-6, Bâle, 1992 ; G. Honnay, « Caelestius, Discipulus Pelagii », *Augustiniana*, 44, 1994.

776 La bibliographie relative à la controverse pélagienne est abondante. Sur l'histoire de cette controverse, voir P. Brown, *La Vie de saint Augustin, op. cit.*, ch. 29 : « Pélage et le pélagianisme » et ch. 32 : « Julien d'Éclane » ; S. Lancel, *Saint Augustin, op. cit.*, ch. XXVIII : « Pélage » et ch. XXXII : « Julien d'Éclane » ; R. Markus, « The Legacy of Pelagius : Orthodoxy, Heresy and Conciliation », dans *The Making of Orthodoxy*, R. Williams (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1989. Sur les enjeux théologiques et philosophiques de la controverse, voir G. Bonner, *Augustine and Modern Research on Pelagianism*, Villanova, Villanova University Press, 1972 ; P. Brown, « Pelagius and his Supporters : Aims and Environment », *Journal of Theological Studies*, 19, 1968 ; B. Delaroche, *Saint Augustin lecteur et interprète de saint Paul dans le De peccatorum meritis et remissione (hiver 411-412)*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1996 ; R. F. Evans, *Pelagius : Inquiries and Reappraisals*, Londres, Adam & Charles Black, 1968 ; M. Lamberigts, « Recent Research into Pelagianism with Particular Emphasis on the Role of Julian of Aeclanum », *Augustiniana*, 52, 2002 ; R. Markus, « Augustin : une défense de la médiocrité chrétienne », dans *Au risque du christianisme, op. cit.* ; F. G. Nuvolone, « Pélage et pélagianisme », *DS*, XII/2 ; G. de Plinval, *Pélage. Ses écrits sa vie et sa réforme. Étude d'histoire littéraire et religieuse*, Lausanne, Payot, 1943 ; H. A. Wolfson, « Philosophical Implications of the Pelagian Controversy », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 103, n°4, 1959. Enfin, le livre de J.-M. Salamito, *Les Virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens* (Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2005), aborde la controverse sous un angle de lecture original. Mettant en relation les prédications pélagienne et augustiniennne avec le public visé, il oppose le caractère « aristocratique » de la première au caractère « plébéien » de la seconde en soulignant que les pélagiens s'adressaient principalement aux élites ascétiques alors qu'Augustin tentait de proposer une conception « moyenne » de la vie chrétienne, accessible à tous. Cette lecture peut être mise en rapport avec la nôtre : le perfectionnisme s'adressant plus volontiers aux aristocrates, le défaillantisme au peuple.

777 S. Lancel, *Saint Augustin, op. cit.*, p. 460.

Royaume tout comme l'Évangile ; qu'avant l'avènement du Christ il y eut des hommes sans péché ; que les nouveau-nés se trouvent dans l'état où s'est trouvé Adam avant la prévarication ; que le genre humain dans son ensemble ne meurt pas à cause de la mort et de la prévarication d'Adam, pas plus que dans son ensemble il ne ressuscite en vertu de la résurrection du Christ. »⁷⁷⁸

Simplifions le réquisitoire de Paulin. Selon lui, les pélagiens soutiennent que : 1/ la mortalité d'Adam est une donnée naturelle et non une punition ; 2/ a/ le péché d'Adam est un péché personnel si bien que b/ la punition qui le suit ne s'applique qu'à Adam et non à tous les hommes ; 3/ le respect de la loi, qui est affaire de libre arbitre, conduit à la perfection de la même façon que la foi ; 4/ il y a eu des hommes parfaits avant l'œuvre rédemptrice du Christ ; 5/ les nouveau-nés sont dans un état, similaire à celui d'Adam, d'innocence et de pleine liberté ; 6/ Adam et le Christ ne sont que des exemples – l'un négatif, l'autre positif – offerts aux hommes dont les actes n'ont de conséquences directes que sur eux-mêmes.

Si l'on envisage rétrospectivement l'ensemble de la controverse pélagienne, il est étonnant que, comme le laissent entrevoir ces accusations, dès 411, l'essentiel des points de divergence entre Augustin et les pélagiens soient déjà établis⁷⁷⁹. Derrière l'acte d'accusation signifié à Célestius, c'est la question de la liberté humaine qui est posée. Cet acte d'accusation pose trois problèmes : quel est le statut d'Adam ? Sous-entendu : quel est son statut par rapport aux autres hommes ? Deuxième problème : quel est le statut de la liberté humaine ? Sous-entendu : l'homme peut-il se rendre parfait par ses propres forces ? Enfin, troisième problème : quel est le statut des nouveau-nés ? Sous-entendu : sont-ils, d'une façon ou d'une autre, sous l'emprise du péché ? Ces trois problèmes posent, chacun à sa manière, la question de la nature des hommes tels que nous les connaissons. Questionner les statuts d'Adam, des nouveau-nés et des hommes implique de questionner les capacités offertes à la liberté humaine. Augustin et Julien d'Éclane s'opposent ainsi relativement au statut de la figure d'Adam : homme comme les autres et mauvais exemple pour Julien, raison d'être de l'humanité telle que nous la

⁷⁷⁸Augustin, *Sur les actes du procès de Pélagie*, dans *La crise pélagienne I*, op. cit., XI, 23.

⁷⁷⁹S. Lancel, *Saint Augustin*, op. cit., p. 461.

connaissons pour Augustin⁷⁸⁰. Ils s'opposent en outre eu égard au problème du statut des nouveau-nés : sont-ils dans un état d'innocence et de pleine liberté ou, au contraire, sont-ils sous l'emprise du péché ?⁷⁸¹ Selon Julien, qui défend la première idée, il est absurde d'imaginer qu'un être venant de naître ait quelque chose à se reprocher. Il n'y a en effet de péché que personnel. Augustin défend quant à lui l'idée suivante en prenant le problème à rebours : puisque les enfants qui paraissent innocents souffrent, et puisque Dieu ne peut laisser souffrir que des êtres qui sont touchés par le péché, alors les enfants sont sous l'emprise du péché. Autrement dit, il existe deux formes de péché : le péché actuel de celui qui a volontairement commis une faute, et le péché structurel qui caractérise chaque homme pour autant qu'il est un fils des premiers hommes et qu'il a été conçu par l'accouplement charnel qui transmet le péché⁷⁸². Si Julien reconnaît l'existence du premier type de péché, il nie cependant l'existence du second. Enfin, si Augustin défend l'idée selon laquelle le péché s'est, d'Adam, transmis à l'ensemble du genre humain désormais asservi, Julien défend quant à lui, en se fondant sur l'idée qu'un péché personnel ne peut conduire à une punition collective, que chaque homme se caractérise par une pleine et entière liberté de sorte qu'il peut, s'il le veut, accéder par ses propres forces à la liberté. La controverse entre Augustin et les pélagiens a donc été l'occasion, pour Augustin, de préciser les réflexions anthropologiques qu'il avait menées dès ses premières œuvres. Il apporte ainsi une réponse à la question, qu'il laissait ouverte dans le livre VIII des *Confessions*, de savoir si la tendance au mal est un effet de la liberté ou une donnée naturelle en soulignant que le sujet humain se caractérise par une finitude essentielle dont la cause réside, en dernière instance, dans le péché originel. La controverse pélagienne a donc été une étape capitale de la distinction du perfectionnisme et du défailantisme chrétiens antiques.

Chez Augustin, le premier péché des hommes est « originel » à deux égards. Il est d'abord le premier chronologiquement. Il marque ainsi une rupture temporelle entre un temps de quiétude, de tranquillité et de bonheur et un temps, le nôtre, d'inquiétude et

780M. Lamberigts, « Julien d'Éclane et Augustin. Deux conceptions d'Adam », art. cit.

781J.-C. Didier, « Saint Augustin et le baptême des enfants », *Revue des études augustiniennes*, 2/1-2, 1956.

782Sur ce point, voir M. Lamberigts, « Julian and Augustine on the Origin of the Soul », *Augustiniana*, 46, 3-4, 1996.

de malheur⁷⁸³. Il est ensuite premier logiquement en ce sens où il constitue la raison de la constitution de notre nature d'homme⁷⁸⁴. Sans prendre acte de cet événement capital, il est en effet impossible, pour Augustin, de comprendre ce que nous sommes et, par conséquent, ce que nous pouvons. Autrement dit, une réflexion visant à établir les modalités augustiniennes de compréhension de la nature humaine ne peut faire l'économie d'une étude de ce qu'après Augustin on appellera le « péché originel ». Aussi, avant d'aborder la compréhension augustiniennne de ce péché, nous nous attarderons sur la façon dont Tertullien a lui-même conçu le péché d'Adam et ses effets et ce afin de mettre clairement en évidence, d'une part, ce qu'Augustin doit à Tertullien sur ce point et, d'autre part, l'originalité de la compréhension augustiniennne⁷⁸⁵.

2.3.2. Le péché originel chez Tertullien : les prémisses de la naturalisation de la tendance humaine au désordre

Tertullien est certainement le premier auteur chrétien⁷⁸⁶ à avoir élaboré l'idée selon laquelle le péché des premiers hommes est irréductible à une faute personnelle⁷⁸⁷. La punition divine ne s'est pas en effet appliquée au seul Adam, ou aux seuls premiers hommes. L'ensemble de l'humanité a été touchée par elle⁷⁸⁸. Nous ne chercherons pas ici

783 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XI, 2.

784 *Ibid.*, XIV, I.

785 Sur la question des sources d'Augustin concernant la question du péché originel, voir J. Y. Yates, « Concupiscentia in Pre-Augustinian North Africa : A Quest for Continuity or Was there "Augustinian" Concupiscentia in Pre-Augustinian North Africa ? », *Augustiniana*, 51, 1-2, 2001. L'auteur y met clairement en évidence que la réception augustiniennne de Tertullien passe par l'intermédiaire de Cyprien, évêque de Carthage de 248 à 258 environ.

786 Dans *Du Gouvernement des vivants*, Foucault affirme ainsi qu'on peut attribuer à Tertullien l'invention du péché originel : « C'est Tertullien qui a eu cette pensée merveilleuse d'inventer le péché originel, [lequel] avant lui n'existait pas » (*op. cit.*, p. 104) ; affirmation qu'il nuance quelques pages plus loin : « Tertullien, vous le savez, est celui qui a inventé le péché originel ou, en tout cas, qui l'a élaboré » (*op. cit.*, p. 118). Pour un aperçu de la compréhension du péché originel par Tertullien, voir A. d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 1974 [1905], ch. VI : « Vie morale et chrétienne » ; C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, notamment ch. III : « La lutte contre les mauvais désirs ».

787 Initiant ainsi une réflexion sur cet objet étrange qu'est « un péché qui n'engag[e] pas la responsabilité personnelle du pécheur » (A. Sage, « Péché originel. Naissance d'un dogme », art. cit., p. 246).

788 Pour Tertullien, le péché est en effet transmis de façon héréditaire dans l'acte même de génération, ce qui constitue une conséquence fondamentale de son traducianisme : « Nous aussi nous le reconnaissons [Satan] pour l'ange du mal, pour l'artisan de l'erreur, pour le corrupteur du monde, l'ennemi par lequel l'homme, s'étant laissé circonvenir dans l'origine, transgressa le précepte de Dieu, fut livré à la mort par suite de cette révolte, et légua à une postérité qu'il corrompît dans son germe, l'héritage de sa condamnation [*exinde totum genus de suo semine infectum suae etiam damnationis traducem fecit*] » (*Témoignage de l'âme*, III, dans *Œuvres de Tertullien*, tome 2, trad. E. de Genoude, Paris, Louis Vivès, 1852, édition numérisée à l'adresse suivante :

à reconstruire en tant que telle la compréhension du péché originel de Tertullien, ni à évaluer la nouveauté de celle-ci, ni même à reconstruire les liens qui pourraient permettre d'associer sur ce point Tertullien à Augustin⁷⁸⁹. Notre objectif est simplement de montrer en quoi l'étape augustinienne de la constitution de ce dogme a été l'occasion d'une liaison du thème de la nature humaine à celui de l'activité sexuelle. Autrement dit, nous ne nous intéresserons pas tant à la compréhension du péché originel lui-même qu'à celle de ses conséquences. Or, sur celles-ci, Tertullien est peu explicite. On trouve cependant chez lui l'idée que la faute des premiers hommes se transmet à leurs descendants : elle n'est pas simplement une faute personnelle et la punition qui en découle touche l'ensemble des hommes. Il y a donc en l'homme deux formes de péché : le péché dont il est lui-même l'auteur et le péché qui habite sa nature :

« Le mal de l'âme, outre celui qui est semé après coup par l'arrivée de l'esprit malfaisant, a sa source antérieure dans une corruption originelle, en quelque façon inhérente à la nature. Car, ainsi que nous l'avons dit, la corruption de la nature est comme une autre nature, ayant son dieu et son père, à savoir l'auteur de la corruption lui-même, de telle sorte néanmoins qu'il n'exclut pas le bien de l'âme, suréminent, divin et pur, le bien proprement inhérent à sa nature. En effet, ce qui vient de Dieu, s'éteint moins qu'il ne se voile. Il peut être voilé, parce qu'il n'est pas Dieu ; il ne peut s'éteindre, parce qu'il vient de Dieu [...]. *Il n'y a point d'âme sans souillures* [*nulla anima sine crimine*]. »⁷⁹⁰

Chaque sujet humain est, en tant qu'humain, un pécheur. Il y a en lui, en sa nature même, une forme de péché. Autrement dit, le péché est irréductible à une faute personnelle, c'est-à-dire à une erreur due à la mauvaise orientation de la volonté du sujet. Le péché n'est donc pas seulement un produit de la volonté. Il est, en outre, une

http://www.tertullian.org/french/g2_03_de_testimonio_animae.htm).

Sur la question de la transmission du péché originel chez Tertullien, voir M. Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Église*, op. cit., p. 187-188.

789M. Senellart, à la note 28, p. 110 de *Du Gouvernement des vivants*, cite A. Gaudel qui écrit dans l'article « Péché originel » du *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XII, 1933 : « Dans leur ensemble, [les] affirmations [de Tertullien] ébauchent une théorie du péché originel que développera plus tard saint Augustin » (col. 365). R.-F. Refoulé, dans l'introduction du *Traité du baptême* (Paris, Éditions du Cerf, SC 35, 2002, [1952]), et C. Munier, dans son édition de *La pénitence* (Paris, Éditions du Cerf, SC 316, 1984), abondent en ce sens.

790Tertullien, *Traité de l'âme*, dans *Œuvres de Tertullien*, tome 2, op. cit., 41. Nous soulignons. Texte disponible à l'adresse suivante : http://www.tertullian.org/french/g2_02_de_anima.htm.

donnée essentielle de la nature humaine. Cette naturalisation du péché est capitale. À partir d'elle en effet, il est possible de soutenir que la perfection n'est pas du ressort du sujet. Puisque sa nature est déficiente, l'homme ne peut accéder par ses propres forces à l'autonomie. Tertullien ne s'attarde pas sur cette conséquence qui sera fortement soulignée par Augustin. Mais il effectue le premier pas qui mène du perfectionnisme au défaiillantisme en concevant la tendance au désordre non comme un acte volontaire ou comme une mauvaise habitude, mais comme une donnée de la nature des hommes.

Dans *Du Gouvernement des vivants*, Foucault associe la conception tertullienne du péché à la « matrice de la souillure » qu'il distingue de la « matrice des deux voies » et de la « matrice de la chute »⁷⁹¹. Ces trois « matrices » constituent selon lui les trois modèles à partir desquels a été pensé, en Occident, l'« art de la conduite des individus »⁷⁹². Dans la matrice des deux voies, l'existence morale du sujet se présente sous la forme d'un choix entre deux voies, la bonne et la mauvaise. On retrouve par exemple ce schéma dans la *Didachè* que nous analysons plus haut. Dans la matrice de la chute, le sujet doit emprunter un chemin ascendant qui le mène des ténèbres dans lesquelles il vit jusqu'à « un état originaire, perdu et oublié »⁷⁹³. C'est le schéma que l'on retrouve par exemple chez Plotin. Enfin, dans la matrice de la souillure, « il y a eu une faute, il y a eu un mal, il y a eu une souillure, il y a eu une tache, et le problème de la morale, du comportement moral, c'est de savoir comment on va pouvoir effacer cette souillure »⁷⁹⁴. C'est le schéma que l'on retrouve par exemple chez Tertullien ou chez Augustin où la faute originelle a corrompu la nature de l'homme, laquelle requiert, pour être rétablie dans son état de pureté originaire, l'aide de Dieu. Les deux premiers modèles sont historiquement associés, comme nous l'avons vu, à une anthropologie qui suppose que l'homme peut, par ses propres forces, accéder à la perfection. Dans la *Didachè*, le sujet peut, de lui-même, emprunter la voie de la vie. Chez Plotin, il peut, par ses propres forces, remonter la pente qu'il avait préalablement dévalée. Le troisième modèle est au contraire associé à une anthropologie plus pessimiste : le sujet souillé ne peut, lui-même, effacer cette souillure. Celle-ci est une donnée essentielle de sa nature

⁷⁹¹Foucault, *Du Gouvernement des vivants*, op. cit., p. 105.

⁷⁹²Id.

⁷⁹³Id.

⁷⁹⁴Id.

et non un accident auquel il pourrait lui-même remédier. Or, puisque ce que Dieu a constitué d'une certaine façon, seul Dieu peut le transformer à nouveau, alors lui seul peut rendre à l'homme sa nature primitive. Lui seul peut être la cause de la perfection humaine. Dans la suite de *Du Gouvernement des vivants*, Foucault souligne que la matrice de la souillure a conduit au développement d'une « dramaticité de lutte », dans laquelle le combat mené par le sujet en ce monde ne connaît pas de terme. Il lui oppose une « dramaticité pédagogique de l'illumination progressive » qu'il associe à la matrice des deux voies et à celle de la chute⁷⁹⁵. Bien que, dans le fond, nous soyons d'accord avec cette idée selon laquelle la matrice de la souillure se caractérise principalement par une lutte dont l'achèvement n'est pas du ressort du sujet luttant⁷⁹⁶, il semble cependant que les matrices des deux voies et de la chute puissent, elles aussi, être associées à une dramaticité de la lutte comme nous l'avons montré dans la première partie de ce travail. Le caractère progressif de l'illumination vers laquelle elles tendent implique en effet, dans sa temporalité irréductible, un ensemble de luttes menées par le sujet face aux démons ou face à ses habitudes. Si bien que c'est moins l'opposition entre « illumination » et « lutte » qui permet de distinguer la matrice de la souillure d'une part des matrices des deux voies et de la chute d'autre part, que l'idée selon laquelle la première implique une anthropologie défaiillantiste alors que les deux autres se fondent sur une anthropologie perfectionniste. Si on lit bien chez Tertullien l'idée d'un péché attaché essentiellement à la nature humaine, c'est cependant chez Augustin que l'on trouve la conceptualisation la plus claire de l'état de cette nature après le péché originel.

⁷⁹⁵*Ibid.*, p. 122.

⁷⁹⁶Ce que Foucault développe un peu plus loin dans le cours en abordant la question de la fonction du baptême tel qu'il est conçu dans la matrice de la souillure : « Ce à quoi doit être consacrée, non seulement la vie du postulant au baptême, mais la vie du baptisé, c'est [une] lutte incessante contre cet autre qui est en nous, contre cet autre qui est au fond de l'âme [...]. Si bien que, vous le voyez, au lieu d'être ce qui introduit de façon solennelle et définitive à la vraie vie, le baptême, avec tout ce qu'il comporte de mortification et de lutte avec l'autre, d'expulsion de l'autre, doit devenir une sorte de *modèle permanent de la vie*. On vit en quelque sorte perpétuellement, jusqu'à la mort, en instance de baptême, ayant à nous purifier nous-même, ayant donc à nous mortifier nous-même et à lutter contre l'ennemi qui est au fond de nous-même » (*ibid.*, p. 154-155, nous soulignons).

2.3.3. Les conséquences du péché originel chez Augustin : l'altérité au cœur de la nature humaine

La lecture augustinienne du récit du premier péché dans la *Genèse* tourne tout entière autour de la question du libre arbitre. C'est lui tout d'abord qui, structurellement, rend possible le péché⁷⁹⁷. C'est lui ensuite qui voit sa puissance diminuée après la punition divine. L'ensemble du récit de la chute est interprété par Augustin à partir du problème de l'orientation de la volonté. Le bien et le mal constituent deux catégories permettant de qualifier non la nature des choses, mais leur utilisation par l'homme. Ils qualifient donc deux modalités contraires d'orientation de la volonté. Orienter sa volonté vers Dieu, c'est se conformer à l'ordre des choses, c'est faire le bien. Orienter sa volonté vers soi-même, c'est contester l'ordre des choses en prenant la place du Créateur, c'est faire le mal. La dimension morale de la vie du sujet humain est donc essentiellement une question de volonté⁷⁹⁸. De ce point de vue, Augustin ne se distingue pas, par exemple, de Cassien qui souligne que la première chose à enseigner aux jeunes novices est de se méfier de leur volonté égoïste⁷⁹⁹. C'est l'orientation de la volonté qui permet de distinguer entre l'existence menée « selon la chair » ou « selon l'homme » et l'existence menée « selon l'esprit » ou « selon Dieu », entre la « cité terrestre » et la « cité céleste »⁸⁰⁰. On comprend ainsi que le péché ait, selon Augustin, sa source dans l'orgueil qui désigne la disposition par laquelle l'homme fait de lui-même, et non de Dieu, la mesure des choses :

« Quel a pu être le commencement de la volonté mauvaise, sinon l'orgueil ? “*Le commencement, en effet, de tout péché est l'orgueil*”⁸⁰¹. Mais qu'est-ce que l'orgueil, sinon le désir d'une fausse grandeur ? Perversion de la grandeur, en effet, que d'abandonner le principe auquel l'âme doit s'attacher pour se faire en quelque manière son principe à elle-même ! Car cela se produit par l'extrême complaisance

797M. Lamberigts, « Julien d'Éclane et Augustin d'Hippone. Deux conceptions d'Adam », art. cit., p. 395-396.

798Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, VI : « Ce qui importe en l'homme, c'est la volonté [*Interest autem qualis sit voluntas hominis*] ».

799Cassien, *Institutions cénobitiques*, IV, 8.

800Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XXVIII.

801*Ec*, 10, 15.

qu'elle prend en elle-même ; et elle en arrive là, quand elle se détache du bien immuable en qui elle devait se complaire plus qu'en elle-même. »⁸⁰²

Chez Augustin, le péché est synonyme de désordre⁸⁰³. Il y a péché quand l'ordre naturel des choses, l'ordre des choses tel qu'il a été voulu par Dieu est remis en cause. De sorte que le principe de tout péché est réductible à l'orgueil qui désigne le fait, pour l'homme, d'envisager les choses non pas en fonction du principe qui constitue à la fois leur raison d'être et la condition de leur intelligibilité, mais en fonction de lui-même. Le péché résulte donc du fait que l'homme se prenne pour Dieu. C'est pourquoi tout péché est, en dernière instance, une manifestation de l'orgueil humain, source du désordre introduit dans la Création. Aussi la source du péché est-elle à rechercher dans la volonté dont l'orgueil constitue une modalité d'orientation. À l'orgueil s'oppose ainsi l'humilité qui désigne la modalité d'orientation de la volonté de celui qui se soumet aux volontés divines :

« L'humilité a la vertu d'élever le cœur d'une manière admirable, l'orgueil de l'abaisser. Ne semble-t-il pas y avoir une sorte de contradiction dans ce fait que l'élévation est en bas et l'abaissement en haut ? Mais une pieuse humilité nous rend soumis à qui est au-dessus de nous ; or rien n'est plus haut que Dieu ; l'humilité nous élève donc en nous soumettant à Dieu. L'élévation vicieuse au contraire, repoussant la soumission, déchoit de celui au-dessus duquel il n'y a rien et mérite d'être appelée basse. »⁸⁰⁴

Si l'humble adapte son comportement à l'ordre de la Création, se soumettant en dernière instance à son créateur, l'orgueilleux au contraire a un comportement qui n'épouse pas les contours de cet ordre. Le bien du premier et le mal du second proviennent l'un et l'autre de la façon dont chacun oriente sa volonté. De sorte que l'obéissance qui est requise du sujet est irréductible à une destruction de sa volonté. Celui qui se soumet à Dieu ne cesse pas de vouloir, mais il veut correctement. Comme chez Cassien, la mortification de la volonté à laquelle doit procéder ici le sujet n'est pas

802 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XIII, 1.

803 Sur ce point, voir A. I. Bouton-Touboulic, *L'Ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, op. cit., p. 291-317.

804 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XIII, 1.

synonyme d'une destruction de son vouloir, mais d'une restructuration de celui-ci. Autrement dit, chez Augustin, le processus de subjectivation du sujet est irréductible à une dimension négative. Le sujet engagé dans le combat spirituel ne fait pas que détruire ce qu'il était auparavant, il se reconstruit. Ses efforts ne visent pas seulement à la mortification de sa volonté égoïste, mais aussi à la production d'une volonté adéquatement orientée. De ce point de vue, Augustin n'est donc pas différent de Cassien qui concevait lui aussi le combat spirituel à partir de ces deux dimensions complémentaires. Mais Augustin ajoute une donnée importante au problème de la liberté humaine. Comme on a pu le voir en effet, Cassien expliquait que le sujet ne pouvait vouloir correctement dans la mesure où la capacité de discernement, la *discretio*, n'était jamais à coup sûr totalement possédée par lui. Autrement dit, il expliquait la faiblesse du vouloir par une absence. Augustin l'explique quant à lui par une présence. Si, pour l'un, c'est l'absence de discernement qui empêche le sujet de se rendre parfait par ses propres forces, pour l'autre, c'est la présence en lui de la *libido* qui produit ce résultat. On pourrait voir dans cette différence de raisonnement une simple différence formelle. Elle serait alors anecdotique. Or, elle est plus fondamentale : elle est une différence ontologique qui a des conséquences morales importantes. En pensant la faiblesse de l'homme sous le mode de l'absence, Cassien laissait subsister le doute concernant la possibilité offerte au sujet de se rendre lui-même parfait comme le laisse entendre la XIIIe conférence. Celui qui en effet travaille longuement sur lui-même a, semble-t-il, la capacité de combler le défaut de discernement et de devenir son propre maître. À l'inverse, cette idée est absurde chez Augustin : l'homme n'est pas faible parce qu'il est en défaut relatif d'une capacité dont il peut être plus ou moins possesseur, mais parce qu'en lui une force s'oppose sans cesse à sa volonté consciente. En insérant en l'homme une défaillance essentielle, qu'il pense à partir de la notion de « *libido* », il rend absurde l'idée selon laquelle l'homme pourrait, en cette vie et par ses propres forces, être parfait. Il rend absurde l'idée selon laquelle le sujet pourrait, par lui-même, bien vouloir. La condition humaine est, par nature, l'hétéronomie. La *libido*, présente en l'homme non comme un vice acquis, mais comme une donnée de sa nature, a pour conséquence de l'empêcher de bien vouloir⁸⁰⁵. Elle est ainsi le signe d'un égoïsme irréductible que tous

805 Comme l'affirme A. Sage dans « Pêché originel. Naissance d'un dogme », la *libido* est la manifestation d'une « nature en désharmonie [*sic*] avec Dieu » (art. cit., p. 247).

les efforts du sujet ne peuvent entièrement détruire. Si l'homme ne peut parvenir à la perfection, s'il ne peut parvenir à vivre « selon l'esprit », c'est dans la mesure où il ne peut se maîtriser lui-même. Autrement dit, sa liberté est relative. Il trouve en lui un pôle de résistance à sa volonté qu'il ne peut, de lui-même, complètement défaire. Le péché originel, qui cause la perte de son intégrité, a raison de sa capacité à accéder à l'autonomie.

La perte de l'intégrité

La faute des premiers hommes a conduit à la punition divine. Selon Augustin, cette punition consiste dans une transformation de la nature humaine. Rappelons-nous que les deux caractéristiques essentielles de celle-ci qui retenaient l'attention d'Augustin durant sa réflexion sur la nature de l'homme avant le péché et après la résurrection étaient l'immortalité et l'intégrité. Aussi, ce sont ces deux données qui ont été, selon lui, modifiées après le péché. Après lui, l'homme devient mortel⁸⁰⁶. En se détachant de Dieu qui est la source de la vie, il est mort spirituellement. Aussi est-ce pour s'être volontairement éloigné de Dieu que l'homme est maintenant dans la nécessité naturelle de mourir⁸⁰⁷. Dans la *Cité de Dieu*, Augustin ne s'attarde pas sur ce point. La deuxième dimension de la peine infligée par Dieu aux hommes après le premier péché a trait à la modification de la nature du pouvoir qu'ils ont sur eux-mêmes. Après le péché, l'homme voit se développer en lui une force de résistance qui s'oppose à sa volonté et qui restreint de façon irréductible sa liberté. Dans la *Cité de Dieu* et dans tous les textes dont le contexte d'écriture est la lutte contre les pélagiens, c'est cette dimension de la punition divine qui accapare l'attention d'Augustin. L'intégrité des premiers hommes désignait la congruence parfaite du vouloir et du pouvoir. À la volonté ne s'opposait pas la loi du péché qui entrave dorénavant le vouloir de l'homme. Le problème vient alors du fait que, malgré cela, Adam et Ève ont péché. Là encore, on se trouve confronté à une question essentiellement liée à celle du libre arbitre, à savoir la question de l'origine du mal. Comment expliquer que des êtres créés par Dieu aient pu faire le mal puisque, d'une part, Dieu ne peut, par définition, être cause que du bien et que, d'autre part, il est

⁸⁰⁶Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, I.

⁸⁰⁷*Ibid.*, XIV, XV, 1 : « De son plein gré [l'homme] mourut dans son esprit : il mourra malgré lui dans son corps ».

cause de tout ? Augustin trouve une réponse à cette question en apparence insoluble en affirmant que le mal commis par les premiers hommes provient, en dernière instance, de leur origine matérielle⁸⁰⁸ :

« Le vice ne pouvait dépraver qu'une nature tirée du néant [*ex nihilo natura*]. Être une nature lui vient donc d'avoir été faite par Dieu ; déchoir de son être d'avoir été faite de rien. »⁸⁰⁹

Ce n'est pas parce qu'il a été produit par Dieu que l'homme est capable de faire le mal, mais parce qu'il a été fait à partir du néant. Comprendre ainsi la constitution d'Adam, c'est trouver un moyen de donner une explication non substantielle au mal. C'est donc éviter de tomber dans le dualisme manichéen. Le mal n'est pas une substance. Si tel était le cas, et puisque Dieu est le créateur de toutes les substances, le mal aurait été produit par Dieu. Le péché des premiers hommes est ainsi assimilé à une déchéance, c'est-à-dire à une perte d'être. À proprement parler, la volonté perverse n'a aucune épaisseur ontologique. Au contraire, elle est un défaut, une absence d'être :

« La première volonté mauvaise [...] a été moins une œuvre qu'un défaut par lequel l'homme, abandonnant l'œuvre de Dieu, déchoit vers ses propres œuvres qui de ce fait sont mauvaises, étant selon l'homme et non selon Dieu [...]. Cette mauvaise volonté cependant n'est pas selon la nature : elle lui est contraire, puisqu'elle est un vice, et néanmoins elle appartient à la nature dont elle est le vice, celui-ci ne pouvant exister que dans une nature, mais une nature que Dieu a créée de rien : elle n'est donc pas ce que le créateur a engendré de lui-même, comme il a engendré le Verbe par qui tout a été fait. »⁸¹⁰

L'assimilation du mal à un défaut d'être permet de comprendre en quoi les premiers hommes, tirés du néant, ont pu pécher. En eux, le mal ne vient pas de la nature, mais d'une déchéance de la nature produite par une mauvaise orientation de la volonté. Pour Augustin, le péché ne consiste donc pas tant dans le fait d'avoir mangé un fruit dont la consommation était défendue, que dans le fait d'avoir désobéi. L'interdiction

808Au sens où Aristote parle de « cause matérielle » dans la *Physique* (II, 3, 194b) et non au sens de ce qui, dans le sujet humain, est de l'ordre de la corporéité.

809Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XIII.

810Ibid., XIV, XI, 1.

émise par Dieu n'a de sens que dans la mesure où elle permet de mettre à l'épreuve l'obéissance d'Adam et d'Ève :

« En donnant un ordre, c'est l'obéissance que Dieu considérait, cette vertu mère en quelque sorte et gardienne de toutes les vertus de la créature raisonnable. Car cette créature est ainsi faite qu'il lui est avantageux d'obéir, pernicieux au contraire de faire sa volonté propre et non celle de son Créateur. »⁸¹¹

L'enjeu fondamental du récit de la *Genèse* tourne pour Augustin autour de la question de l'obéissance à Dieu. Le seul commandement donné par Dieu aux hommes était de lui obéir, c'est-à-dire de respecter l'économie générale de la Création en vertu de laquelle les créatures doivent se soumettre au Créateur. Si les hommes avaient respecté ce commandement, leur nature serait demeurée intacte. C'est donc l'orgueil, c'est-à-dire le fait de préférer sa volonté à celle de Dieu, qui explique le premier péché⁸¹². Celui-ci est la première tentative opérée par l'homme pour se substituer à Dieu dans le plan général de la Création. L'assimilation du péché au désordre permet de comprendre la place éminente réservée à l'orgueil dans l'intelligence du mal. L'orgueil est en effet le principe de toute forme de désordre. Être orgueilleux, c'est ne pas se soumettre à l'ordre des choses. L'ontologie augustinienne est immédiatement associée à une axiologie : agir à l'encontre des données de base de cette ontologie c'est, immédiatement, commettre une faute morale⁸¹³.

Refus d'obéissance, le premier péché va conduire à une punition qu'Augustin conçoit sur ce même registre de l'obéissance. Puisque l'homme n'a pas voulu obéir à Dieu, sa punition tiendra au fait que, dorénavant, il ne pourra plus s'obéir à lui-même :

« Pour le dire en un mot, quelle peine en ce péché fut infligée à la désobéissance [*inoboedientia*] sinon la désobéissance même ? La misère de l'homme en effet, est-ce autre chose que la révolte [*inoboedientia*] de lui-même contre lui-même. Parce qu'il n'a pas voulu ce qu'il pouvait, il ne peut plus ce qu'il veut. Avant le péché tout ne lui était pas possible dans le paradis assurément, mais ce qu'il ne pouvait

811 *Ibid.*, XIV, XII.

812 *Ibid.*, XIV, XIII, 1.

813A. I. Bouton-Touboulic, *L'Ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin, op. cit.*, p. 297-305.

pas, il ne le voulait pas : il pouvait donc tout ce qu'il voulait. Maintenant, comme nous le voyons dans ses descendants, « *l'homme est devenu semblable à la vanité* »⁸¹⁴, selon le témoignage de l'Écriture. Qui pourrait dénombrer en effet tout ce qu'il lui arrive de vouloir sans pouvoir le faire, lui-même se désobéissant à lui-même, c'est-à-dire l'esprit et, par suite, la chair, inférieure à l'esprit, désobéissant à la volonté. »⁸¹⁵

La peine infligée par Dieu est réciproque⁸¹⁶. De ce fait, elle est juste⁸¹⁷. Le défaut d'obéissance – de l'homme à Dieu – est payé en retour d'un autre défaut d'obéissance – de l'homme à lui-même. Aussi, ce qui fait la difficulté de l'existence humaine est l'incapacité de l'homme à être pleinement maître de lui-même. Augustin s'oppose ainsi clairement au perfectionnisme qui l'a précédé. Sa conception de la déficience de l'homme est radicale en ce sens où cette déficience est naturalisée. Augustin ne veut pas dire en effet, en soulignant que l'homme ne s'obéit pas à lui-même, que, de fait, il est difficile pour lui de se maîtriser. Les philosophes antiques, stoïciens et néoplatoniciens notamment, soulignent cela. La tradition des récits de vie des Pères se fondent sur cette idée. Les auteurs chrétiens du IIIe siècle, Clément d'Alexandrie et Origène notamment, ont, eux aussi, fondé leurs œuvres de moralistes sur cette idée. Tous en effet ont souligné la difficulté du combat spirituel engagé par l'homme. Cette idée est commune aux matrices des deux voies et de la chute évoquées par Foucault. Mais que l'homme pourrait ne pas remporter ce combat étant donné la faiblesse de sa nature, ceci est une idée nouvelle. Jamais, en effet, avant Augustin l'idée selon laquelle l'homme peut accéder à la maîtrise de lui-même n'a été clairement remise en cause. Ou, pour être plus exact, jamais cette idée n'a fait problème. Même si le chemin qui y mène est semé d'embûches, la perfection peut être atteinte par l'homme. Augustin peut s'accorder avec la première proposition, à savoir que le chemin qui mène à la véritable liberté est escarpé. Cela étant, il lui est impossible de souscrire à l'idée que l'homme est capable de parcourir jusqu'à son terme, par ses propres forces, ce chemin. Autrement dit, l'homme n'est jamais, en cette vie, pleinement libre. Là est la spécificité irréductible de la nature des hommes tels que nous les connaissons, qu'on la pense comme « nature déchue » ou

814 *Ps*, 143, 4.

815 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XV, 2

816 *Ibid.*, XIV, XVII.

817 *Ibid.*, XIV, XV, 1.

même comme « nature réparée »⁸¹⁸. Pour parvenir à l'autonomie, le sujet a besoin, et il en a nécessairement besoin, de l'aide de la grâce divine :

« La volonté ne jouit donc vraiment du libre arbitre que lorsqu'elle n'est pas esclave des vices et des péchés. Tel avait été le don de Dieu : l'homme l'a perdu par sa propre faute ; et seul peut le lui rendre celui qui le lui avait donné. Aussi la Vérité a-t-elle dit : “*Quand le Fils vous aura délivrés, alors vous serez vraiment libres*”⁸¹⁹. Cela revient à dire : “*Quand le Fils vous aura sauvés, alors vous serez vraiment sauvés*”. Il est en effet notre libérateur, parce qu'il est notre sauveur. »⁸²⁰

Tous les efforts fournis par l'homme en cette vie ne suffisent pas pour qu'il atteigne la perfection. S'il peut lui-même pécher en orientant mal sa volonté, la tendance au péché qui, plus fondamentalement, le tient sous sa coupe, n'est pas causée par sa volonté. Elle est une donnée constitutive de sa nature. Or, s'il peut ne pas consentir à ses mauvais désirs, il ne peut, par lui-même, se défaire de ces désirs. Autrement dit, il ne peut pas se défaire d'une donnée, ontologiquement fondée, de sa nature. L'esclavage qui le soumet au péché lui est donc consubstantiel. Si bien qu'il a besoin d'une aide extérieure pour s'en défaire. Sans elle, il lui est impossible d'y parvenir. C'est qu'à la différence de ce qu'on peut retrouver dans le stoïcisme impérial et dans le perfectionnisme chrétien, l'homme augustinien est par essence déficient. Il y a une partie de sa nature qui offre une forme de résistance contre laquelle il peut combattre, contre laquelle il peut même remporter des victoires, mais qu'il ne peut pas défaire. Ce qu'Augustin conçoit donc comme la punition divine est l'incapacité, ontologiquement fondée, pour l'homme de se maîtriser pleinement lui-même. Par conséquent, il lui est impossible de penser l'accès de l'homme à la perfection comme la réalisation de sa nature. Chez les Stoïciens, chez Plotin ou chez Antoine, le sujet est parfait quand il réalise sa nature. Pour les premiers, il y parvient quand il cesse d'être le jouet des passions. Pour le second, il y parvient quand il se dégage de la multiplicité et quand il s'unit à son principe. Pour le troisième, il y parvient quand il cesse d'être lié au monde et

818Comme le souligne F.-J. Thonnard, la « réparation » de la nature à laquelle procède le baptême efface la culpabilité du péché, mais n'efface pas la tendance au péché. Voir « La notion de nature chez saint Augustin », art. cit., p. 256-258.

819Jn, 8, 36.

820Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XI, 1.

quand il accède à la simplicité. Dans ces trois cas, l'accès à la perfection est pensé comme un retour. Pour Augustin, ce retour n'a pas de sens. Que voit le sujet qui se retourne pour contempler sa nature ? L'imperfection et la faiblesse. Dès lors que la nature humaine est lestée d'une composante qui empêche le sujet de se rendre maître de lui-même, l'accès à la perfection n'est plus intelligible dans une dimension naturelle, mais dans une dimension surnaturelle qui échappe aux hommes. À la puissance de la liberté se substitue l'efficace de la grâce divine. Ce point constitue une étape majeure de l'histoire de la compréhension du sujet humain en Occident. Si avant Augustin, en effet, on avait pu le lier à une forme de faiblesse, en soulignant par exemple la difficulté du chemin menant à la liberté, jamais on ne l'avait structuré de façon telle que cet accès lui soit interdit. Là réside le caractère révolutionnaire de la compréhension augustinienne des effets du péché originel. Reste à savoir maintenant de quelle façon la liaison de l'homme au péché est pensée.

La libido, cause de la servitude humaine

Pour expliciter en quoi consiste la force de résistance qui s'oppose à la volonté du sujet après le premier péché, Augustin prend appui sur le fonctionnement du désir sexuel qu'il nomme « *libido* ». Comme on a pu le voir, Cassien avait théorisé ce désir en le pensant à partir de la notion d'« esprit de fornication ». Mais il ne lui donnait pas le statut éminent qu'Augustin lui donne dans sa compréhension de la nature humaine. Chez Cassien en effet, même si le combat mené par le sujet contre l'esprit de fornication est « le combat le plus difficile », le traitement de cet esprit est similaire au traitement des autres esprits contre lesquels le sujet doit lutter durant son itinéraire spirituel. Chez Augustin au contraire, le désir sexuel reçoit un statut logique particulier. L'ensemble de l'anthropologie augustinienne développée durant la controverse pélagienne se fonde sur la compréhension du désir sexuel conçu sous la forme d'une pulsion irrésistible qui s'oppose, de l'intérieur même du sujet, à sa volonté. La présence en lui de la *libido* est ainsi la raison de son incapacité à se maîtriser lui-même. La compréhension du désir sexuel comme pulsion naturelle irréductible constitue la spécificité de l'anthropologie défailantiste.

Augustin souligne qu'il existe, chez l'homme, de nombreux désirs qui s'opposent à la volonté. Le même mot, *libido*, sert à désigner tous ces désirs, qui diffèrent en fonction de leurs objets d'application. Mais, utilisé seul, ce terme désigne le désir qui a trait à l'activité sexuelle :

« Les désirs ont de multiples objets ; cependant, quand on parle de *libido* sans nommer l'objet désiré, on pense presque toujours à l'excitation des parties honteuses du corps. Ce désir ne se contente pas de s'emparer [*vindico*] du corps tout entier, extérieurement et intérieurement ; il secoue l'homme tout entier, unissant et mêlant les passions de l'âme et les appétits charnels pour amener cette volupté, la plus grande de toutes parmi celles du corps ; de sorte qu'au moment où elle arrive à son comble, toute l'acuité et ce qu'on pourrait appeler la vigilance de la pensée sont presque anéanties. »⁸²¹

Augustin part donc d'une donnée du langage ordinaire – même si le terme « *libido* » peut désigner toutes sortes de désir, on l'emploie plus généralement pour désigner le désir sexuel – pour établir sa propre conception de la nature du désir sexuel. Il décrit le fonctionnement de ce désir comme une prise de possession impérieuse du corps et de la volonté du sujet. Le verbe « *vindicare* » est, à l'origine, un terme juridique qui signifie le fait de réclamer quelque chose à titre de propriété privée⁸²². Au moment de l'acte sexuel, le désir sexuel fait siens le corps et l'âme du sujet. Durant ce processus, celui-ci devient donc étranger à lui-même. La *libido* a donc bien le sens d'un pôle d'altérité logé au cœur même de la subjectivité. Augustin pense son action sur le sujet, et la résistance de celui-ci, comme une lutte de pouvoir : chacun des deux antagonistes tente de soumettre l'autre. D'où l'usage fréquent du vocabulaire juridique (« *iure* ») ou politico-militaire (« *impero* », « *imperium* ») pour désigner la prise de pouvoir de l'un sur l'autre :

« Dans l'ordre naturel, l'esprit est au-dessus du corps ; et cependant il commande [*imperat*] plus facilement au corps qu'à lui-même. Pourtant, cette volupté [*libido*] dont nous parlons excite d'autant plus la honte qu'aux prises avec elle, l'esprit ne se commande pas assez

821 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XVI.

822 L'article du *Gaffiot* consacré à ce terme renvoie ainsi à un passage des *Institutions* de Gaius (II, 24) qui traite la question juridique de l'établissement de la propriété privée.

efficacement à lui-même pour n'y trouver aucun plaisir et ne commande pas du tout à son corps pour que la volonté et non la passion mette en mouvement ces membres honteux – qui, dans ce cas, cesseraient d'être honteux. C'est une honte pour l'esprit d'éprouver la résistance d'un corps qui, par sa nature inférieure, devrait lui être soumis [*subiectum*]. »⁸²³

Le mouvement du désir sexuel initie donc un combat qui l'oppose à la volonté consciente du sujet. Certes, le sujet peut parfois résister à cette force – c'est le cas par exemple des sujets continents –, mais il ne peut pas ne pas la ressentir puisqu'elle constitue une partie de sa nature. On est ici très loin des récits de vie exemplaires des ascètes du désert qui étaient parvenus, après de grands efforts, à accéder à la perfection de la chasteté. Pour Augustin, de tels récits n'ont aucun sens. Ou plutôt, ils ne sont que des légendes qui ne décrivent pas vraiment des hommes constitués sous la forme qui est la nôtre. Fondées sur des anthropologies différentes, la subjectivation érémitique et la subjectivation augustinienne sont également différentes. La façon dont Augustin problématise le sujet humain et l'activité sexuelle le conduit à penser de façon originale le combat spirituel et le statut des institutions. L'anthropologie qui est la sienne s'oppose radicalement à l'idée selon laquelle un sujet humain pourrait se rendre parfait par ses propres forces. Puisqu'une donnée essentielle de sa nature s'oppose structurellement à sa volonté consciente, il ne peut être maître de lui-même. L'hétéronomie des hommes est ainsi fondée ontologiquement. Dans l'ordre des choses pourtant, l'âme est supérieure au corps. Elle devrait donc, suivant cet ordre, lui commander et commander à elle-même. Or, la *libido* lui enlève cette capacité de commander. La capacité de commandement de la volonté est donc réduite : la *libido* enlève au sujet sa capacité d'être maître de lui-même. Cette défaillance n'est pas conjoncturelle. Nous avons remarqué plus haut que, au livre VIII des *Confessions*, la *libido* était conçue par Augustin comme une seconde nature, comme le produit d'une volonté mal orientée⁸²⁴. De cette façon, puisqu'elle naissait de la volonté, alors celle-ci pouvait la déraciner. Dans les *Confessions*, la *libido* est un produit de la volonté, et non une donnée de la nature humaine. Dans la *Cité de Dieu* au contraire, et dans l'ensemble des écrits de la controverse pélagienne, la *libido*

823 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XXIII.

824 Augustin, *Confessions*, VIII, V, 10 : « De la volonté perverse naît la passion [*libido*], de l'esclavage de la passion naît l'habitude, et de la non-résistance à l'habitude naît la nécessité ».

est une composante de la nature humaine, et non un produit de la volonté. La question de la nature de la *libido* est le cœur de la controverse pélagienne⁸²⁵. Si, pour Augustin, la nature des hommes tels que nous les connaissons est composée d'un pôle d'altérité qui empêche l'homme d'être maître de lui-même, la faute en revient à Adam. Une bonne part de la querelle entre Augustin et Julien d'Éclane tourne autour de l'interprétation des trois premiers chapitres de la *Genèse*. Pour Julien, la *Genèse* n'est rien d'autre que le récit de la vie d'un homme comme un autre. Autrement dit, elle est comparable aux récits que l'on peut trouver dans l'*Histoire lausique* par exemple⁸²⁶. En outre, Adam est simplement un homme qui n'a pas correctement utilisé sa liberté. Il n'est donc rien d'autre qu'un exemple, disons plutôt qu'un mauvais exemple. Ayant fauté, il a été puni. Et cette punition n'a eu d'effets que sur lui⁸²⁷. Son péché est un péché personnel dont la cause revient, selon Julien, à un manque d'expérience⁸²⁸. Par conséquent, la punition infligée par Dieu après le premier péché ne touche qu'Adam et Ève. Il serait en effet bien étrange pour Julien que l'être bon par excellence punisse l'ensemble de l'humanité pour le mal commis par un seul. La compréhension du péché par Julien se fonde donc sur un cadre juridique simple au sein duquel un homme n'est responsable que de ce qu'il a lui-même commis librement, si bien que la punition qui lui est appliquée n'est appliquée qu'à lui seul⁸²⁹. Chez Julien, il n'y a donc de péché que personnel et si, chez certains hommes, il existe une tendance au péché, celle-ci n'est pas une donnée naturelle, mais le produit de la sédimentation de mauvaises habitudes. Chez Augustin au contraire, Adam est une figure éminente⁸³⁰. Il n'est pas seulement premier chronologiquement, mais aussi logiquement : les conséquences de son péché se transmettent à l'ensemble des hommes et permettent de comprendre les modalités selon lesquelles leur nature est structurée. Sur ce point, l'opposition entre Augustin et Julien se

825 Pour l'opposition entre Augustin et Julien d'Éclane à propos de la question de savoir si la *libido* est un produit de la volonté ou une donnée de la nature, voir E. Pagels, *Adam, Ève et le serpent*, op. cit., p. 200-202 et 215-216.

826 *Ibid.*, ch. VI « La Nature de la Nature », p. 209 notamment.

827 *Ibid.*, p. 200-201.

828 M. Lamberigts, « Julien d'Éclane et Augustin d'Hippone. Deux conceptions d'Adam », art. cit., p. 376.

829 *Ibid.*, p. 377.

830 *Ibid.*, p. 381-382 : « Le premier homme n'occupe pas une place d'importance dans la théologie de Julien. En fait, ce n'est qu'un homme ordinaire, qui a vécu dans un passé lointain et qui est mort depuis longtemps et dont le péché n'a pas du tout entraîné la dépravation de l'humanité ni de ses possibilités morales [...]. Augustin donne à la figure d'Adam beaucoup plus de poids que Julien ».

fonde sur leurs lectures divergentes de l'*Épître aux Romains* (5, 12) de Paul. Julien lit ce passage de cette façon :

« Par un seul homme le péché est entré dans le monde et, par le péché, la mort, ainsi la mort a passé sur tous les hommes parce que tous ont péché. »

Augustin le lit d'une tout autre façon :

« Par un seul homme le péché est entré dans le monde et, par le péché, la mort, ainsi la mort a passé sur tous les hommes à partir d'Adam en qui tous ont péché. »⁸³¹

La compréhension de ce passage n'est pas anecdotique dans la controverse pélagienne. En elle se jouent à la fois la détermination du statut d'Adam et celle des conséquences de son péché. L'exposé, par Augustin, de sa propre compréhension est capital puisqu'il conditionne la mise en place de son anthropologie. La lecture de *Rm*, 5, 12 de Julien fait d'Adam un homme comme les autres dont le péché est simplement un péché personnel, de sorte qu'il est, pour ses descendants, un mauvais exemple qu'il ne faut pas imiter⁸³². Dans ce cadre, les hommes ne sont touchés par le péché que dans la mesure où ils réalisent eux-mêmes un péché. La lecture augustinienne de ce même passage accorde à Adam une fonction logique spécifique : son péché a eu des conséquences sur l'ensemble des autres hommes en ce qu'il a conduit à la modification de sa nature et à la transmission de celle-ci aux hommes tels que nous les connaissons. Que nous soyons donc les fils d'Adam n'a pas seulement un sens chronologique, mais aussi un sens logique. La lecture augustinienne, qu'adoptera l'Église dès le concile de Carthage en 418⁸³³, permet de souligner, sous l'attribut de la nature, l'universalité du péché.

831 Pour une discussion exégétique de ces deux lectures de *Rm*, 5, 12, voir A. Sage, « Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430 », art. cit., (p. 82-84 notamment) et G. Minois, *Les Origines du mal. Une histoire du péché originel*, Paris, Fayard, 2002, p. 43-48.

832 A. Sage, « Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430 », art. cit., p. 82 : « L'Apôtre, prétendaient les pélagiens, ne songe qu'à des péchés d'imitation et non de transmission ».

833 Voir G. Minois, *Les Origines du mal. Une histoire du péché originel*, op. cit., p. 77-79 ; ainsi que l'introduction de C. Munier au volume 22 de la BA (*La crise pélagienne II*, par H. Chirat, J. Plagnieux, C. Munier, A.-C. De Veer, F.-J. Thonnard, E. Bleuzen, Paris, Desclée de Brouwer, 1975, p. 9-24).

Grâce à la notion de « *libido* », Augustin est en mesure de penser clairement la force de résistance qui, à l'intérieur même de l'homme, s'oppose à sa volonté. Il peut ainsi mettre en évidence en quoi, en l'homme, la discorde s'est substituée à l'harmonie après le premier péché. La *libido*, telle qu'elle est conçue par Augustin durant la controverse pélagienne, n'est pas un produit de la volonté humaine. Elle ne provient pas non plus de la constitution, sous l'effet de l'habitude, de mauvaises dispositions. Elle est une composante essentielle de la nature de l'homme :

« Où trouverait-on démonstration plus pertinente de ce que la nature humaine a été corrompue en retour de sa désobéissance, que dans la désobéissance de ces organes qui assurent, en la transmettant, la survivance de la nature elle-même ? »⁸³⁴

La présence en l'homme de la *libido* est une donnée naturelle dont Augustin prouve l'universalité en soulignant qu'elle est transmise à chaque homme dans l'acte même de génération. L'autonomie est la caractéristique de la *libido* qui, pour Augustin, met en évidence l'impossibilité pour l'homme de se faire le maître de lui-même : l'autonomie de la *libido* a ainsi pour conséquence l'hétéronomie de l'homme. Une fois mise en branle la *libido*, les organes génitaux ont un fonctionnement autonome si bien que même le sujet le plus vertueux ne peut s'en rendre maître. Cela étant, il peut résister au désir sexuel en décidant de ne pas lui concéder le reste du corps, en ne commettant pas, par exemple, l'acte sexuel⁸³⁵. C'est le maximum de résistance que la volonté humaine peut offrir face au désir sexuel. Elle peut donc ne pas consentir aux mouvements de la *libido*, mais elle ne peut pas ne pas ressentir ces mouvements. Conçue comme pulsion naturelle irrésistible, la *libido* a un mode de fonctionnement indépendant de la volonté consciente du sujet. C'est contre elle que le combat spirituel est engagé. Cela dit, le désir sexuel est, comme l'a souligné Augustin, une forme de désir parmi d'autres. Qu'est-ce qui, dans ce cas, lui donne le statut éminent qu'il a dans les réflexions augustiniennes menées durant la controverse pélagienne ?

834 Augustin, *Du Mariage et de la concupiscence*, I, VI, 7.

835 *Ibid.*, I, XXVII, 30.

La libido : d'un simple signe de la défaillance humaine à un modèle de compréhension de la nature de l'homme

Dans *Du Mariage et de la concupiscence*, Augustin souligne le fait que la *libido* est le signe le plus évident de la force de résistance qui, de l'intérieur, s'oppose au sujet et l'empêche d'être maître de lui-même⁸³⁶. Il voit donc dans l'autonomie du mouvement des organes sexuels le signe le plus manifeste de la présence en l'homme d'une force de résistance qui s'oppose à sa volonté. Cette caractéristique lui vient du fait que, face à elle, la volonté consciente du sujet est totalement démunie. L'érection ou l'impuissance sont des phénomènes physiques auxquels la volonté ne prend nullement part⁸³⁷. En effet, dans les autres manifestations de cette force, l'homme n'est pas aussi démunie que face au mouvement autonome de ses organes génitaux. Un mouvement de colère par exemple peut être contrôlé, il ne met pas en mouvement le sujet sans que celui-ci ne puisse s'y opposer :

« En vérité, la pudeur ne couvre pas les œuvres de la colère ni les effets des autres passions en paroles ou en actes comme elle le fait pour celles des parties honteuses. Pourquoi ? C'est que, dans les autres passions, l'action des membres ne dépend pas d'elle, mais de la volonté, quand elle leur donne son consentement, car elle commande entièrement leur activité. Ainsi, dans la colère, celui qui crie ou frappe ne le pourrait sans l'ordre donné par la volonté à sa langue ou à ses mains, puisque même en dehors de toute colère, ces membres ne se meuvent pas autrement. La volupté [*libido*] au contraire a si bien assujetti à son empire [*suo iuri*] les parties génitales qu'elles ne peuvent se mouvoir que sous son action, soit qu'on l'excite, soit qu'elle surgisse spontanément. »⁸³⁸

836 *Ibid.*, I, VI, 7.

837 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XVI : « Ceux qui s'adonnent à cette volupté ne se sentent pas émus à leur gré, soit dans leurs relations conjugales, soit dans les hontes de l'impureté. Parfois cette émotion se produit importunément sans qu'on le veuille. Parfois elle trompe l'ardeur du désir : l'âme brûle de convoitise, le cœur reste de glace. Ainsi, chose étrange, ce n'est pas seulement à la volonté d'engendrer que la passion refuse de servir, mais à la passion même de jouir ». Si l'érection est pour Augustin le symptôme de la révolte de la *libido* contre la volonté consciente, l'impuissance est le symptôme de la révolte de la *libido* contre elle-même. L'une et l'autre de ces révoltes soulignent ainsi la tendance au désordre qui est la qualité première de la *libido*. Sur ce point, voir Foucault, « Sexualité et solitude », art. cit.

838 *Ibid.*, XIV, XIX.

Si la *libido* est le signe le plus manifeste de incapacité de l'homme à être le maître de lui-même, c'est dans la mesure où son fonctionnement est complètement autonome. L'homme peut, en travaillant sur lui-même, ne pas consentir à un mouvement de colère et même ne pas ressentir de colère du tout. S'il peut ne pas consentir au désir sexuel, il ne peut pas ne pas le ressentir. Le mouvement des organes génitaux est par nature incontrôlable. Aussi est-ce en cela qu'il constitue le symptôme le plus clair de la finitude humaine et le modèle de compréhension des mouvements internes au sujet qui s'opposent à sa volonté consciente. Comme le montre G. Minois, Augustin « hésite constamment », en ce qui concerne la question de la nature du premier péché, « entre péché d'orgueil et péché de concupiscence »⁸³⁹. Quoiqu'il en soit de cette question, il est indéniable que le désir sexuel constitue pour lui le modèle de la tendance au désordre qui constitue une part essentielle de la nature des hommes après le premier péché. L'accent mis par lui sur le désir sexuel pour rendre raison de la nature pécheresse du sujet tient au fait que l'autonomie de la *libido* est un signe particulièrement clair de la finitude de l'homme. Cela permet de comprendre que la lutte menée par l'homme dans le combat spirituel l'oppose à lui-même. Si la priorité du désir sexuel ne tient au départ que dans sa visibilité, Augustin transforme cette priorité méthodologique – qui lui fait prendre appui sur la clarté du fonctionnement du désir sexuel pour comprendre le fonctionnement autonome du désir en général – en priorité ontologique : la *libido* est la raison de l'infirmité humaine et toutes les formes de désobéissance du sujet à lui-même sont conçues à partir d'elle. Dans le cadre de la controverse pélagienne, la mise en évidence de la finitude humaine est l'objectif principal d'Augustin. Exposer le fonctionnement de la *libido* n'est donc pas, en soi, le but de ses réflexions. L'opposition entre la volonté consciente du sujet et le désir sexuel est le modèle de compréhension de la discorde qui caractérise essentiellement le rapport entretenu par l'homme à lui-même.

Afin de rendre plus clair en quoi la *libido* manifeste la finitude humaine, Augustin aborde le problème de l'activité sexuelle des premiers hommes. Dans *Réplique en quatre livres à deux lettres de pélagiens*, il distingue quatre formes qu'auraient pu prendre les relations sexuelles des premiers hommes au paradis :

839G. Minois, *Les Origines du mal. Une histoire du péché originel*, op. cit., p. 69-70.

« Décidez-vous Pélagiens ! L'honnêteté et la fécondité du mariage étant sauvées, si personne n'avait péché, sous quelle forme voudriez-vous imaginer la vie de ces hommes dans le paradis ? Choisissez l'une des quatre hypothèses que voici : sans aucun doute, ou bien ils se seraient unis autant de fois qu'ils en auraient éprouvé le désir, ou bien ils auraient mis un frein à leur passion quand leur union n'eût pas été nécessaire ; ou bien, au gré de leur volonté, la passion aurait surgi au moment où, selon les prévisions d'une chaste prudence, cette union aurait été nécessaire ; ou bien, en l'absence totale de passion, les organes de la génération, comme les autres membres, chacun en sa spécialité, auraient, eux aussi, accompli leur fonction propre, obéissant sans aucune difficulté aux ordres de la volonté. »⁸⁴⁰

Évaluant ensuite l'orthodoxie de ces hypothèses, Augustin affirme d'emblée que les deux premières doivent être rejetées puisqu'elles réduisent les premiers hommes au statut de jouets du désir. Toutes deux impliquent un mouvement autonome de la *libido* auquel s'oppose l'intégrité des premiers hommes qui est pour Augustin une donnée scripturaire incontestable. Cela étant, il n'accorde alors sa préférence ni à la troisième ni à la quatrième hypothèse qu'il conçoit comme étant toutes les deux orthodoxes puisqu'elles se fondent sur la toute puissance de la volonté des premiers hommes. De ce fait, on perçoit que la question des modalités de l'activité sexuelle des premiers hommes est tout entière tournée vers le problème de la volonté et du conflit qu'elle engage avec la *libido* après le premier péché⁸⁴¹. Si la *libido* est l'objet d'étude privilégié d'Augustin dans sa réflexion sur les effets du péché originel, c'est donc bien parce qu'elle lui permet de mettre en évidence que la condition des hommes tels que nous les connaissons se caractérise essentiellement par la souffrance, la faiblesse et l'infirmité dues à leur incapacité, ontologiquement fondée, de se maîtriser. Pour souligner la force de la

840 Augustin, *Réplique en quatre livres à deux lettres de pélagiens*, dans *Premières polémiques contre Julien*, *op. cit.*, I, XVII, 34.

841 De sorte qu'Augustin souligne immédiatement après le texte cité plus haut que les hommes tels que nous les connaissons se distinguent des premiers hommes en ceci que la volonté des premiers est entravée par une force de résistance à laquelle ne sont pas soumis les seconds, ce qui se laisse voir, une fois encore, dans les modalités de leur activité sexuelle : « Pour l'objet dont nous traitons, il nous suffit qu'aujourd'hui cette concupiscence n'ait pas chez les hommes les modalités que vous lui reconnaissez comme possibles en ce lieu de félicité. Quant à ses modalités actuelles, le sentiment de tous les mortels confesse, bien qu'avec confusion, qu'elle trouble, par son excitation désordonnée et importune, les chastes eux-mêmes qui n'en veulent pas et qui la répriment par leur tempérance, que souvent elle se soustrait quand on la voudrait, et qu'elle s'impose quand on n'en voudrait pas, si bien que, par sa désobéissance, elle atteste qu'elle n'est rien d'autre que le châtement de cette antique désobéissance » (*ibid.*, I, XVII, 35).

volonté des hommes avant le premier péché, Augustin, abordant de nouveau, dans la *Cité de Dieu* cette fois, le problème des modalités de l'activité sexuelle des premiers hommes, ne retient que la quatrième hypothèse qu'il évoquait dans la *Réplique en quatre livres à deux lettres de pélagiens* :

« Sans le péché des noces dignes de la félicité du paradis auraient engendré des fils dignes d'amour sans la présence de la honteuse volupté [*pudendam libidinem*]. Comment cela aurait-il pu se faire ? Aucun exemple maintenant ne peut nous l'apprendre. Il ne doit pas toutefois nous paraître incroyable que ce membre aurait pu, sans cette volupté, obéir à la volonté, quand tant d'autres lui obéissent maintenant. Ne mouvons-nous pas les mains et les pieds quand nous le voulons en vue des actes propres à ces membres, sans aucune résistance, avec une aisance que nous admirons en nous comme chez les autres, surtout chez les artisans des divers métiers, en qui un art plus habile vient en aide à une nature trop faible et trop lente ? Et nous ne croirions-pas que dans l'œuvre de la génération, sans la volupté, salaire de la désobéissance, ces membres aussi bien que les autres n'auraient pu obéir à l'homme sur un signe de sa volonté ? »⁸⁴²

La *libido* n'est pas seulement pour Augustin le signe de la finitude de l'homme, mais aussi le modèle du désir qui, en l'homme, s'oppose à sa volonté consciente. Sa forme est celle d'une pulsion irrésistible qui a des lois de fonctionnement autonomes et qui, structurellement, est indépendante de la volonté consciente du sujet⁸⁴³. Il y a donc, en l'homme, une forme d'altérité irréductible. Concevoir la nature humaine lestée par cette altérité conduit Augustin à se détacher de la tradition perfectionniste chrétienne selon laquelle le sujet pouvait, par ses propres forces, accéder à la perfection. S'il le pouvait, c'était dans la mesure où l'ennemi qui lui faisait face dans le combat spirituel était extérieur à lui, n'était pas une donnée de sa nature. Il pouvait ainsi, comme dans la *Vie d'Antoine*, défaire les démons qui, au fond du désert, lui faisaient la guerre. Il pouvait en outre, comme dans *l'Histoire lausiaque*, se défaire des mauvaises habitudes

842 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XXIII.

843 Nous pouvons ainsi soutenir que l'idée d'une pulsion sexuelle irréductible n'est pas, comme le soutient S. Agacinski à la suite de Freud, une donnée naturelle. Avant Augustin en effet, l'activité sexuelle n'est pas problématisée à partir de l'idée d'une force irrésistible qu'il faudrait, d'une façon ou d'une autre, canaliser. Cette problématisation est une œuvre augustinienne. Elle est le fondement du défailantisme chrétien. En naturalisant l'infirmité du sujet, elle permet de justifier sa soumission. En lestant la nature humaine d'une pulsion incontrôlable, elle rend nécessaire la répression.

contractées dans le monde. De même avait-on des traces, dans le livre VIII des *Confessions*, d'un tel perfectionnisme dans la mesure où la *libido* qui conduisait le sujet à faire le mal était un produit de sa volonté. Dans les écrits de la controverse pélagienne, l'ennemi auquel le sujet s'oppose dans le combat spirituel est localisé à l'intérieur de lui-même et est pensé sous la forme d'une composante de sa nature. La seule façon pour le sujet de gagner ce combat est alors de transformer sa nature, ce qui n'est pas en son pouvoir, mais en celui de Dieu seul. Si, pour la tradition perfectionniste, la perfection a le sens d'une réalisation de la nature, chez l'Augustin de la controverse pélagienne elle a le sens d'une transformation de la nature. L'anthropologie originale mise en place par Augustin durant cette controverse a des conséquences capitales concernant le type de rapport qu'est amené à engager le sujet avec lui-même. Dans la tradition perfectionniste, le sujet pouvait avoir confiance⁸⁴⁴ en lui-même puisque, même si son combat était difficile, il pouvait le gagner. Chez Augustin au contraire, le sujet ne peut plus avoir confiance en lui-même puisque ce sentiment impliquerait qu'il puisse, par ses propres forces, faire le bien. Autrement dit, affubler l'homme d'une finitude irréductible conduit à penser le rapport qu'il engage à lui-même sous la forme de l'inquiétude et de la méfiance entendues non comme des caractéristiques psychologiques individuelles, mais comme des dispositions fondées ontologiquement. C'est ainsi que doit être envisagé le sentiment de honte qui envahit les premiers hommes après la punition divine, au moment où ils prirent conscience de la force de résistance qui, en eux-mêmes, s'opposait à leur volonté.

2.3.4. La honte et l'inquiétude, nouveaux modèles du rapport à soi

La conceptualisation originale de la nature humaine à laquelle procède Augustin durant la controverse pélagienne a d'importantes conséquences en ce qui concerne le type de rapport à soi que doit engager le sujet. La compréhension perfectionniste de la nature humaine conduit à penser ce rapport sur le mode de la confiance : puisque le sujet peut être parfait, puisque sa liberté est, en droit, toute puissante, alors il ne doit pas baisser les bras durant le combat spirituel. Rencontrant un obstacle, il doit faire confiance aux capacités qu'il a acquises et redoubler d'efforts. Dans la littérature

⁸⁴⁴Au sens où l'entend R. W. Emerson dans « Confiance en soi (Self-Reliance) », art. cit.

ascétique chrétienne, le thème de la persévérance est ainsi prédominant⁸⁴⁵. Si l'on admet au contraire que la liberté humaine est restreinte par une force de résistance irréductible localisée dans la nature même du sujet, alors cette confiance devient absurde. Ou plutôt, à la confiance en soi se substitue l'espérance en Dieu⁸⁴⁶. Ainsi, chez Augustin, ce n'est plus la confiance qui structure le rapport à soi du sujet, mais la honte et l'inquiétude⁸⁴⁷.

Dans le chapitre XVII du livre XIV de la *Cité de Dieu*, Augustin consacre une longue analyse au phénomène de la honte [*pudor*]. Dans l'argumentation augustinienne, cette analyse a pour fin de prouver l'existence en l'homme d'une force de résistance qu'il ne peut, par ses propres forces, maîtriser. La honte manifeste selon lui la prise de conscience, de la part de l'homme, du fait qu'il n'est pas pleinement maître de lui-même. Elle constitue la conséquence logique de l'hétéronomie qui caractérise essentiellement la condition humaine. Autrement dit, la honte dont il est ici question n'est pas un trait comportemental du sujet qui n'arriverait pas, de fait, à être maître de lui-même, mais la modalité essentielle du rapport que chaque sujet, pour autant qu'il est infirme, doit entretenir à lui-même. Augustin entame son analyse de la honte en soulignant que ce sentiment est né après le premier péché, ou plutôt, après la punition divine. La honte est un sentiment nouveau que les premiers hommes ont ressenti devant leur nudité. Sentiment qu'ils ne ressentaient pas avant le péché, et qu'ils se mirent à ressentir après lui :

« C'est avec raison qu'on rougit de cette passion [*merito huius libidinis maxime pudet*], avec raison qu'on appelle honteux ces organes qu'elle meut ou non suivant ses lois et non précisément comme nous le voudrions. Il n'en était pas ainsi avant le péché de l'homme ; car il est écrit : “*Ils étaient nus et ils n'en étaient pas confus*”⁸⁴⁸. Non que leur nudité leur fut inconnue, mais elle n'était pas encore honteuse. Car la passion n'ébranlait pas encore leurs membres

845 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, 6, 4.

846 Augustin, *Le Don de la persévérance*, dans *Aux moines d'Adrumète et de Provence*, trad. J. Chéné et J. Pintard, Paris, Desclée de Brouwer, BA 24, 1962, VIII, 19.

847 Ce que Foucault évoque rapidement dans *Du Gouvernement des vivants* en caractérisant l'opposition entre l'idée chrétienne que l'existence entière du sujet doit se fonder sur la crainte et l'illumination gnostique, néoplatonicienne ou stoïcienne comme un « débat entre l'inquiétude et la pureté » (*op. cit.*, p. 123).

848 *Gn*, 2, 20.

sans leur consentement, et la désobéissance de la chair ne portait pas encore en quelque sorte témoignage contre la désobéissance de l'homme pour la confondre. »⁸⁴⁹

Le péché originel a des conséquences qui concernent à la fois la constitution de la nature de l'homme et le rapport que celui-ci entretient à lui-même. Ce n'est pas seulement la nature de l'homme qui change après lui, mais aussi le mode de relation que, dorénavant, il doit adopter à l'égard de lui-même. C'est parce que leur nature a changé que les hommes ressentent maintenant de la honte. Augustin souligne qu'après le péché, les organes génitaux devinrent honteux alors qu'ils ne l'étaient pas avant lui. Entre ces deux moments ces organes ne diffèrent pas d'apparence. Ce n'est donc pas, en eux, la nature qui est la cause de la honte. Ce qui change après le péché est que ces organes acquièrent la faculté de se mouvoir de façon autonome. Ils se meuvent non sous l'effet de la volonté du sujet, mais de leur propre chef. La honte est causée par l'autonomie des organes sexuels et par l'hétéronomie des hommes qu'elle implique. Elle manifeste la finitude humaine. Ce n'est donc pas la nudité en tant que telle qui cause la honte, mais l'autonomie de la *libido* qui s'oppose, selon ses propres lois, à la volonté du sujet. C'est la raison pour laquelle, même s'ils étaient nus avant le péché, les premiers hommes ne pouvaient ressentir de honte puisqu'ils étaient capables de se maîtriser eux-mêmes. N'étant pas en eux-mêmes divisés, ne ressentant pas de résistance s'opposant à leur volonté, rien n'était susceptible de produire la honte chez eux. De la sorte, leur existence se déroulait dans un état de parfaite tranquillité. À l'inverse, l'existence des hommes tels que nous les connaissons se fonde sur un sentiment d'inquiétude qui provient de leur incapacité à se maîtriser pleinement eux-mêmes. La honte constitue ainsi le modèle du rapport à soi dès lors qu'on pense la nature de l'homme à partir de l'idée de déficience. Elle résulte de la conscience de l'incapacité de se maîtriser soi-même. Elle implique que quelque chose, dans le sujet, s'oppose irréductiblement à lui-même. Elle ne vient donc pas d'une résistance extérieure. Celui qui a un projet qu'il ne peut réaliser à cause de quelque chose qui lui est extérieur ne ressent pas de honte, mais seulement de l'agacement, de la colère ou du découragement. Dans la littérature ascétique chrétienne antique, on ne trouve pas de description du phénomène de honte

⁸⁴⁹Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XVII.

qui découlerait de la prise de conscience, par le sujet, de son infirmité irréductible. La seule forme de honte dont il peut être question est celle que ressent le sujet qui, tout en ayant les capacités de bien faire, agit mal par manque de volonté⁸⁵⁰. Mais la honte augustinienne n'a pas ici le même sens. Si l'on envisage ce phénomène à partir des trois modèles du combat spirituel que nous avons jusqu'ici mis en évidence, on s'aperçoit qu'il est lié différemment, dans chacun des modèles, au sujet. Un sujet qui s'oppose à des démons qui lui sont extérieurs ne peut ressentir de honte. Il peut être honteux quand il se rend compte que ce sont ses mauvaises habitudes qui l'éloignent de Dieu. Dans ce cas, sa honte vient du fait qu'il est lui-même la cause de cet éloignement, mais elle n'est qu'une donnée psychologique qui ne touche que le sujet qui ne combat pas correctement. Elle n'a de sens que dans la dimension du fait. À l'inverse, elle acquiert un sens ontologique quand elle caractérise le sujet essentiellement infirme. Elle devient le modèle du rapport à soi dès lors qu'on pense la déficience qui en est la cause comme une donnée naturelle et non plus simplement comme un produit de la volonté. Chez l'Augustin de la controverse pélagienne, la honte provient de la prise de conscience d'une déficience localisée dans la nature du sujet. Elle n'est donc pas propre à un sujet qui combattrait mal : elle est le modèle même du rapport à lui-même que doit entretenir tout sujet. Pour renforcer l'idée selon laquelle la honte est une donnée qui découle nécessairement de la nature déficiente du sujet – et non une simple disposition individuelle – Augustin s'attelle à mettre en évidence l'universalité de ce sentiment :

« Le soin de cacher leurs parties honteuses est tellement instinctif chez tous les peuples [...] que certains barbares ne les dénudent jamais, même au bain où ils se lavent sans les découvrir. Dans les solitudes obscures de l'Inde, certains hommes qui philosophent nus, d'où leur nom de Gymnosophistes, portent néanmoins sur ces parties un voile qu'ils n'ont pas sur les autres. »⁸⁵¹

La distance culturelle qui existe entre Augustin et ses lecteurs d'une part et les barbares et les philosophes indiens d'autre part fait fond sur une nature commune. Aussi, dès lors qu'il est homme, le sujet a conscience de son imperfection et de son incapacité à

850 Voir, par exemple, Pallade d'Hélénopolis, *Histoire lausiaque*, 18, 4.

851 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XVII.

se maîtriser lui-même. Face à cela, les hommes ont, selon leur culture, divers moyens d'essayer de compenser cette imperfection et cette incapacité. Mais, derrière la diversité de ces moyens, se cache un sentiment commun : la honte, qui est due à une déficience constitutive de la nature humaine. Après avoir prouvé l'universalité synchronique de ce sentiment, Augustin cherche à en établir l'universalité diachronique :

« De l'aveu même des philosophes qui ont le plus approché de la vérité, la colère et la volupté sont dans les parties vicieuses de l'âme [*vitiosas animi partes*], car elles se portent avec agitation et désordre à des actes que d'ailleurs la sagesse interdit : aussi ont-elles besoin d'être dirigées par la raison. Ils nous présentent donc cette troisième partie de l'âme comme placée dans une citadelle, afin que, grâce à son commandement et à leur obéissance, la justice puisse régner dans toutes les parties de l'âme humaine. Or, ces deux parties qui, d'après eux, sont vicieuses même chez l'homme sage et tempérant, exigent d'être maîtrisées et retenues par le frein de la raison pour être ramenées et dirigées des objets vers lesquels elles se portent indûment, à ceux qu'autorise la loi de la sagesse [...]. Mais ces parties n'étaient pas vicieuses au paradis, car elles ne se portaient à rien de contraire à la volonté droite et dont le mors de la raison, pour ainsi dire, aurait dû les détourner. Si maintenant elles s'y portent et si, même en vivant dans la tempérance, la justice et la piété on doit les maîtriser tantôt facilement tantôt difficilement, toujours en combattant, cela n'est pas le fait d'une nature saine, mais de la maladie du péché. »⁸⁵²

Si on ne prenait pas garde au contexte argumentatif dans lequel Augustin fait cet exposé on pourrait souscrire à ses paroles : chez Platon en effet, comme le montre le traitement qu'il accorde à la question de la tripartition de l'âme dans le livre IV de la *République*, la justice désigne l'organisation harmonieuse des trois parties constitutives de l'âme sous les ordres de la raison⁸⁵³. La mise en place de cette harmonie se fonde sur un travail ascétique que le sujet doit réaliser sur lui-même. Sur ce point, Augustin semble donc suivre l'argumentaire platonicien. Mais, si on fait attention au contexte, on constate que ses réflexions sont ici étranges. De quoi est-il question dans ce passage de la *Cité de Dieu* ? De la mise en évidence de l'universalité du sentiment de honte qui naît de la prise de conscience, par le sujet humain, de son incapacité à se maîtriser lui-même.

852 *Ibid.*, XIV, XIX.

853 Platon, *République*, IV, 436b-442d.

C'est en effet la question qu'aborde Augustin juste avant le texte que nous citons⁸⁵⁴ et juste après lui⁸⁵⁵. Or, dans le texte qui nous intéresse, Augustin n'aborde pas le thème de la honte. Il aurait bien des difficultés en effet à le retrouver chez Platon pour lequel la raison peut, en droit, parvenir à gouverner les autres parties de l'âme. La justice peut être atteinte par celui qui, ainsi, se rend sage⁸⁵⁶. La différence entre Platon et Augustin tient au fait que l'un et l'autre n'ont pas la même conception de la nature humaine. Pour le premier, le sujet peut, par ses propres forces, parvenir à la perfection. Pour le second, cela est impossible. De sorte que la honte n'apparaît pas chez le premier, alors qu'elle constitue pour le second le mode essentiel du rapport entretenu à lui-même par le sujet. Autrement dit, la honte n'est un sentiment « universel » que pour autant qu'on se fonde sur une certaine compréhension de la nature humaine qui souligne la faiblesse de l'homme. Mais ce sentiment n'est pas universel au sens où, de tout temps, les hommes l'auraient ressenti de la même manière. Chez Platon par exemple, elle n'est pas un sentiment fondé ontologiquement. Par conséquent, la honte telle qu'elle est conçue par Augustin n'est pas un phénomène naturel, mais une modalité spécifique du rapport à soi du sujet construite à partir de l'idée selon laquelle sa nature est essentiellement déficiente. La construction originale de la nature humaine à laquelle procède Augustin dans le cadre de la controverse pélagienne a donc des effets capitaux concernant la perception de soi du sujet. Souligner en effet la déficience essentielle de la nature de l'homme conduit à penser son existence sur le mode de l'inquiétude et à faire de l'idée même d'autonomie un idéal que l'homme ne peut atteindre s'il ne compte que sur lui. Naturaliser le désir en le concevant comme une pulsion irrésistible conduit à fonder ontologiquement, d'une part, le rapport d'inquiétude que le sujet doit engager par rapport à lui-même et, d'autre part, sa soumission à des institutions ayant pour fonction de compenser son infirmité. Prenant acte de l'anthropologie augustinienne, E. Pagels a souligné à juste titre que la déficience structurelle qui caractérise la nature humaine

854 Augustin, *Cité de Dieu*, XIV, XVIII : de « *Opus vero ipsum [...]* » à « [...] *ut etiam quod pudeat comitetur ex poena* ». Dans ce passage, Augustin montre que même l'acte sexuel légitime qui a lieu dans le cadre du mariage se fait à l'abri des regards : le sentiment naturel de l'homme prenant conscience de son impuissance face au désir sexuel est la honte.

855 *Ibid.*, XIV, XIX : de « *Quod autem irae opera aliarumque affectionum [...]* » à « [...] *quando iuste miscetur uxori* ». Dans ce passage, Augustin soutient que la honte est plus fortement associée au désir sexuel puisque le fonctionnement de celui-ci échappe totalement au contrôle du sujet qui reste en partie opérant face aux autres formes de désir.

856 Platon, *République*, IX, 580b-581c.

justifie qu'un pouvoir extérieur s'applique au sujet pour compenser cette déficience et en réduire les effets potentiellement dévastateurs⁸⁵⁷. Il est dommage cependant qu'elle ne mette pas clairement en relation les conséquences éthiques de la réflexion augustinienne portant sur la nature humaine avec ses conséquences politiques. Si, en effet, le pouvoir politique coercitif est justifié par la déficience qui touche les hommes, c'est dans la mesure où le rapport qu'ils entretiennent à eux-mêmes se fonde sur la honte et l'inquiétude. Autrement dit, pour que la présence d'un tel pouvoir soit acceptée par les hommes, il faut d'abord qu'ils se sentent incapables de se maîtriser eux-mêmes : le rapport de soi à soi est au fondement de l'organisation politique⁸⁵⁸. De la sorte, la généalogie de l'idée de pulsion naturelle irrésistible doit être considérée comme une critique, d'une part, de l'exigence de suspicion qui devrait structurer le rapport entretenu à lui-même par le sujet et, d'autre part, de l'idée selon laquelle la soumission des hommes serait justifiée ontologiquement.

857E. Pagels, « The Politics of Paradise : Augustine Exegesis of *Genesis* 1-3 Versus that of John Chrysostom », art. cit. Cet article est repris sous une autre forme dans *Adam, Ève et le serpent*, op. cit., ch. V : « La politique du paradis ». Dans ce chapitre, Pagels écrit : « En montrant que l'humanité, ravagée par le péché, gît prostrée en attente d'une intervention extérieure, la théorie d'Augustin validait le pouvoir séculier mais justifiait aussi bien le pouvoir de l'Église – imposé de force si nécessaire – comme essentiellement nécessaire au salut des hommes » (p. 193).

858Ce qu'a très bien vu Foucault quand il écrit : « C'est peut-être une tâche urgente, fondamentale, politiquement indispensable, que de constituer une éthique du soi, s'il est vrai après tout qu'il n'y a pas d'autre point, premier et ultime, de résistance au pouvoir politique que dans le rapport de soi à soi » (*L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 241).

3. Les institutions, moyens de compenser l'infirmité des hommes : le retour du sujet dans le monde

Pour étayer l'idée selon laquelle l'anthropologie chrétienne défaillantiste, en soulignant son infirmité irréductible, indexe la libération de l'homme à sa soumission, nous analyserons ici les modalités selon lesquelles le perfectionnisme et le défaillantisme ont conçu le rapport du sujet aux institutions ayant pour fonction de réguler son activité sexuelle. D'un bout à l'autre du découpage historique que nous proposons, la question de la dignité relative des pratiques sexuelles est intensément débattue. Alors que dans les *Écritures* ou chez les premiers auteurs chrétiens, le mariage est fortement valorisé⁸⁵⁹, c'est progressivement la virginité qui devient l'étalon permettant de mesurer la valeur relative des autres pratiques sexuelles. Notre objectif est de mettre en évidence les raisons, les modalités et les enjeux de la valorisation ou de la condamnation morale de ces pratiques. La façon selon laquelle elles sont qualifiées moralement dépend à la fois de ce qu'on considère être la finalité de l'existence humaine et de la manière dont on conçoit la nature de l'homme. En ce qui concerne le premier point, nous avons pu constater qu'il existait un consensus chez les auteurs chrétiens : la finalité de l'existence humaine est le salut. Pour y parvenir, le sujet doit être disponible à Dieu, c'est-à-dire être dans un état de pureté du cœur. Dans la terminologie de Cassien, le salut est la fin du sujet, la pureté du cœur son but. Les divergences de vue des auteurs chrétiens antiques sont perceptibles au niveau de leurs conceptions anthropologiques. Si, pour tous, l'homme est associé, d'une façon ou d'une autre, au péché, les modalités de cette association changent cependant. Les auteurs perfectionnistes pensent cette association dans la dimension du fait, tandis que les auteurs défaillantistes la pensent dans la dimension de la nature. Dans la terminologie foucauldienne, les premiers s'inscrivent dans la « matrice des deux voies » ou dans la « matrice de la chute », alors que les seconds s'inscrivent dans la « matrice de la souillure ». Si, pour les premiers, le sujet peut accéder par ses propres forces à la perfection, cela est impossible pour les

859E. Pagels, *Adam, Ève et le serpent*, op. cit., ch. I : « “Le Royaume de Dieu est proche” ».

seconds. La souillure ne peut être lavée que par la grâce de Dieu. Nous souhaiterions, dans les pages qui suivent, mettre en évidence les conséquences de ces anthropologies distinctes au niveau de la qualification morale des pratiques sexuelles.

3.1. La virginité : accomplissement de la nature humaine ?

La virginité constitue progressivement, dans le christianisme antique, un état qui tend à être hautement valorisé. Cette valorisation se fonde essentiellement sur un point : le vierge est maître de lui-même. Dans les termes de Cassien, il est simple, il a le cœur pur. Le sujet vierge ne s'est pas laissé absorber par le monde. Il n'est pas prisonnier des soucis qui détournent communément les hommes de Dieu. Le refus du mariage vaut comme refus des relations sociales traditionnelles qui, bien souvent, constituent de véritables liens. L'absence de relations sexuelles marque le sujet du sceau de la pureté : son corps n'a pas reçu l'empreinte du monde⁸⁶⁰. La virginité est donc le symbole de la disponibilité complète du sujet à Dieu⁸⁶¹. La maîtrise de soi, que le continent partage avec le vierge, manifeste la capacité du sujet à ne pas se laisser entraîner par les séductions mondaines. Elle équivaut à la possession de la « *discretio* », vertu mère de toutes les vertus selon Cassien. Le statut moralement éminent accordé à la virginité et à la continence se fonde donc, dans le christianisme antique, sur deux dimensions : ces pratiques manifestent à la fois la capacité du sujet de se bien gouverner lui-même et son état de non-compromission avec le monde. Ces deux dimensions sont capitales dans la tradition perfectionniste. Voyons de quelle façon elles sont conçues et associées dans cette longue apologie de la chasteté qu'est le *Banquet* de Méthode d'Olympe, texte de la deuxième moitié du III^e siècle.

860Conception que l'on retrouve notamment chez Ambroise comme le montre clairement P. Brown dans *Le Renoncement à la chair, op. cit.*, ch. XVII : « *Aula pudoris* : Ambroise ».

861Sur ce point, voir R. Lane Fox, *Paiens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, trad. R. Alimi, M. Montabrut et E. Pailler, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1997, chapitre VII : « Pareils aux anges », p. 366-388 notamment : « Par la pratique de la virginité, les chrétiens espéraient retourner à la période d'avant la Chute, profiter de leur rédemption et retrouver une simplicité de cœur enfantine. La virginité évitait la dispersion et favorisait la dépendance par rapport à Dieu » (p. 379). Pour l'association de la vierge au statut d' « épouse du Christ », voir *ibid.*, p. 383-384.

Comme son titre l'indique, cet ouvrage est un pastiche du dialogue platonicien portant le même nom. Dix vierges chrétiennes sont réunies et débattent des raisons de la beauté de l'état virginal. La virginité est assimilée à la perfection. Elle est l'état de celui qui s'est rendu tout entier disponible à Dieu :

« Disons d'abord, entama Thècle, en commençant par réfléchir sur son nom même, pourquoi a été appelé virginité cet état de vie sublime et bienheureux, en quoi il consiste, quel pouvoir est le sien et enfin quels fruits il fait mûrir. Car il est à craindre que tout le monde, ou presque, ne soit aveugle sur elle, bien qu'elle soit très au-dessus de tant et tant de bienfaits que nous offre par ailleurs la vertu, et auxquels nous attachons nos efforts pour purifier et honorer nos âmes. Par la seule substitution d'une lettre à deux autres, virginité devient divinité⁸⁶², rendant seule semblable à Dieu celui qui la possède et qui a été initié à ses mystères d'incorruption : on ne saurait trouver plus grande faveur que celle-là, qui place notre demeure à l'abri du plaisir et du chagrin. Et les ailes de l'âme, nourries réellement de sa sève, deviennent plus puissantes, leur essor est plus léger parce qu'elles ont pris l'habitude jour après jour de s'envoler loin des humaines préoccupations. »⁸⁶³

La pratique de la virginité conduit le sujet à atteindre la perfection qui prend la forme d'une assimilation à Dieu. Si le vierge ressemble à Dieu, c'est dans la mesure où il a une pleine maîtrise de lui-même. Cette maîtrise est à la fois la condition de possibilité de l'éloignement du monde et l'état même de celui qui s'en est éloigné. Il existe donc une circularité de la maîtrise de soi : s'éloigner du monde, c'est être maître de soi-même, et être maître de soi-même, c'est ne pas être lié au monde. La virginité a donc le sens fondamental d'une rupture du sujet avec le monde. Le même rapport de proportionnalité inverse qui permet d'expliquer l'exil dans le désert des ascètes chrétiens du IV^e siècle rend ici intelligible la valeur de la virginité. Celle-ci constitue en effet la marque distinctive de celui qui s'est détaché de la sociabilité traditionnelle dont le mariage et l'activité sexuelle sont des dimensions essentielles⁸⁶⁴. Ainsi, garder la pureté de son

862Comme l'indique H. Musurillo, éditeur du *Banquet*, cette assimilation provient de « la fantaisie étymologique de Méthode » qui associe « *parthenia* », la virginité, à « *partheia* », la conformité à Dieu (note 1, p. 201-202). L'inexactitude de l'étymologie ne nous empêche pas, bien entendu, de prendre acte de l'assimilation de la virginité à la perfection.

863Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, 8, I, 170-171.

864*Ibid.*, 10, I, 258 : « Pour accéder au bien, vierges toutes belles, rien n'est utile à l'homme autant que la chasteté. Le plus beau et le meilleur gouvernement de l'âme, sa délivrance et sa purification des souillures et miasmes du monde, cela, seule la chasteté le réalise et l'opère ». Comme chez Plotin et

corps, c'est ne pas se lier au monde et c'est, dans le même temps, se lier à Dieu. Dans le *Banquet*, cette liaison prend la forme d'une réalisation complète de la nature humaine c'est-à-dire d'une assimilation à Dieu. Cette réalisation n'a été historiquement possible que dans la mesure où le Christ nous en a donné le modèle. Pour Méthode, une fois ce modèle offert, c'est au sujet lui-même de se rendre parfait :

« Au temps jadis, l'homme n'avait pas encore sa perfection, aussi n'était-il pas encore capable d'accéder à cette perfection qu'est la virginité. Il avait encore besoin, né qu'il était pourtant “à l'image” de Dieu, de s'en voir conférer aussi “la ressemblance”⁸⁶⁵. C'est pour amener à perfection cette ressemblance que le Verbe fut envoyé dans le monde, et qu'il a commencé par revêtir notre forme avec toutes les marques qu'elle porte de tant de péchés, afin que nous puissions, nous aussi, nous pour qui il l'a prise, recouvrer la forme divine. Car, s'il nous est permis d'être “à la ressemblance” très exacte de Dieu, c'est lorsque vraiment nous fixons en nous, comme des peintres habiles, les mêmes traits qui furent ceux de sa conduite humaine, et que nous les conservons intacts en nous faisant ses disciples sur le chemin qu'il nous a lui-même révélé. Car, s'il a choisi de revêtir l'humaine chair, tout Dieu qu'il était, c'est pour que, regardant comme sur un tableau un divin modèle de vie, nous fussions à même d'imiter de notre côté celui qui l'a tracé. »⁸⁶⁶

Ici, l'image de Dieu fait référence à la nature de l'homme et à ses capacités. Cette nature n'est alors marquée par aucune déficience essentielle comme cela sera le cas par exemple chez Augustin. Autrement dit, le sujet a la capacité de se rendre parfait, c'est-à-dire de demeurer vierge. Dans ce cadre, le Christ n'est pas celui qui donne la grâce ou qui rend effectivement possible l'accès à la perfection, mais celui qui montre la voie. Pour reprendre le vocabulaire foucauldien, on ne se situe pas ici dans la « matrice de la souillure », dans laquelle le sujet ne peut atteindre la perfection que si sa nature, essentiellement déficiente, est réparée par la grâce de Dieu, mais dans la « matrice des deux voies », dans laquelle il est de la responsabilité du sujet d'accéder à la perfection en utilisant correctement sa liberté qui est, en droit, toute puissante⁸⁶⁷. Dans ce cadre, le

dans la tradition ascétique chrétienne, la liberté implique un détachement avec les institutions mondaines. Ceci constitue un trait essentiel du perfectionnisme.

865 *Gn*, 1, 26.

866 Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, 1, IV, 23-24.

867 *Ibid.*, 3, XIII, 86 : « Rien de ce qui élève à la sainteté ne saurait provenir ni de la contrainte ni de la violence, mais de la libre option de l'âme : c'est cela seul qui est agréable à Dieu ». Comme le note H.

Christ n'est pas un médecin qui guérit⁸⁶⁸, mais un directeur de conscience qui donne l'exemple. Le sujet doit lui-même trouver le remède qui lui donne la santé.

La virginité défendue par Méthode est irréductible à une simple abstinence sexuelle. Souligner en effet que celui qui renonce à l'activité sexuelle accède par là à la perfection pourrait conduire à une situation incongrue dans laquelle la virginité maquillerait un comportement par ailleurs désordonné et vicieux :

« Il ne suffit pas que les corps soient tenus à l'abri de la corruption : autant vaudrait donner plus d'éclat aux temples qu'aux images divines ; mais ce sont les âmes – dont les corps ne sont que les temples – qu'il faut soigner en leur donnant la justice pour parure. »⁸⁶⁹

La pureté, dont la virginité est synonyme, est donc irréductible à l'absence de violation du corps provoquée par l'acte sexuel. Elle n'a de sens que si elle est associée à une maîtrise de soi qui a pour objet l'ensemble de l'existence du sujet. Autrement dit, la virginité telle que l'entend Méthode est constituée de deux dimensions indissociables, l'absence de relations sexuelles et la maîtrise complète de soi :

« Lorsque l'homme met son point d'honneur à retenir sa chair de goûter la volupté du rapprochement sexuel, sans se maîtriser dans les autres domaines, il n'honore pas la pureté. Il la déshonore bien plutôt, et gravement, par des désirs de bas étage : il ne fait qu'échanger plaisirs pour plaisirs [...]. Il ne faut pas d'un côté vivre dans la pureté et la virginité et de l'autre dans les méfaits et le dérèglement ; d'un côté afficher un vœu de continence immaculée et de l'autre se souiller de péchés ; d'un côté tomber d'accord qu'on n'a nulle préoccupation des biens de ce monde, et de l'autre les acquérir et s'enchaîner à eux. Il faut garder toutes les portions de son corps à l'abri des

Musurillo : « La pratique de la vraie chasteté exige de l'austérité dans la nourriture et le vêtement, et de la maîtrise de soi dans la pensée et dans l'imagination. Méthode ne demande pas le jeûne, sauf durant le temps fixé par la liturgie, mais il interdit tout abus de vin, aussi bien que l'usage de *sekar*, ou boissons fortement alcoolisées. D'un bout à l'autre il met l'accent non sur des pratiques extérieures, mais sur le contrôle intérieur de la volonté et de l'imagination. Ce volontarisme, qui doit beaucoup au stoïcisme, est le fil conducteur de l'ascétisme de Méthode » (*ibid.*, p. 20).

868 Sur cette image, héritée de l'Évangile selon saint Jean, voir P.-H. Ortiz, « Le Christ médecin et le poison du Diable. Évolution du motif sotériologique de la guérison et de l'étiologie de la maladie dans la latinité tardo-antique », *Cahiers Mondes Anciens*, 4, 2013 ; M.-F. Berrouard, « Le Christ médecin », dans Augustin, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean*, Paris, Desclée de Brouwer, BA 71, note 15, p. 854-855.

869 Méthode d'Olympe, *Le Banquet*, 1, I, 12.

compromissions et contaminations corruptrices – non seulement celles qui sont le siège de l'éréthisme sexuel, mais déjà celles qui sont moins secrètes. C'est dérision de garder vierges ses organes de reproduction, sans garder sa langue ; ou de garder vierge sa langue, sans garder sa vue, son ouïe, ses mains, ou de tenir et garder vierge tout cela sans garder son cœur, et en prostituant celui-ci à l'orgueil et à la colère. »⁸⁷⁰

Quand elle est isolée au milieu des vices qui peuvent emplir l'existence du sujet, la virginité n'a aucune valeur. La pureté du corps sans la maîtrise de soi n'est rien. Cassien dit la même chose quand il souligne que la mortification du corps qui n'est pas associée à une mortification de l'âme tend au final à souiller la pureté du corps⁸⁷¹. L'abstinence sexuelle n'a de valeur que si elle est la manifestation la plus visible d'une pureté plus fondamentale qui est celle du cœur et qui s'applique à l'existence entière du sujet. Autrement dit, la virginité est tout entière indexée chez Méthode sur l'idéal d'une pleine maîtrise de soi du sujet que celui-ci acquiert progressivement en prenant modèle sur l'existence temporelle du Christ. La maîtrise de soi fonde la valeur de la pureté du corps. Méthode s'inscrit donc dans la tradition perfectionniste chrétienne : le sujet peut, en droit, sortir vainqueur du combat spirituel qui l'oppose aux multiples sollicitations du monde. Cette tradition, en présupposant la capacité du sujet à atteindre la perfection, accorde une valeur éminente à la virginité qui peut alors devenir synonyme de libération⁸⁷². De ce point de vue, on peut inscrire Méthode dans la tradition ascétique des Pères du désert qu'il annonce à sa façon. À l'opposé, présupposer que le sujet est incapable de se rendre parfait par ses propres forces conduit les auteurs chrétiens à souligner les risques encourus par lui dans le combat spirituel et à faire du mariage une institution susceptible de compenser sa faiblesse essentielle. Dans le christianisme antique, l'anthropologie optimiste du perfectionnisme s'assortit d'un pessimisme

⁸⁷⁰*Ibid.*, 11, 279-282.

⁸⁷¹Cassien, *Institutions cénobitiques*, VI, 2.

⁸⁷²Cette libération n'a pas seulement un sens moral. Elle a aussi un sens politique : les femmes de l'aristocratie romaine ont pu faire de l'idéal chrétien de virginité l'occasion d'un combat pour l'obtention du droit à disposer elles-mêmes de leur corps. Sur ce point, voir P. Brown, « Aspects of the Christianization of the Roman Aristocracy », *The Journal of Roman Studies*, vol. 51, 1961 ; A. Chastagnol, « Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire », *Revue des études anciennes*, 58, 1956 ; P. Laurence, « Les moniales de l'aristocratie : grandeur et humilité », *Vigiliae Christianae*, vol. 51, n°2, 1997 ; A. Yarbrough, « Christianization in the Fourth Century : The Example of Roman Women », *Church History*, vol. 45, n°2, 1976, p. 160-162 notamment.

concernant le mariage en particulier et les institutions humaines en général qui ont pour effet de retenir l'homme dans le monde et de l'éloigner de Dieu. Au contraire, l'anthropologie pessimiste du défaillement s'assortit quant à elle d'un optimisme concernant le statut et la fonction des institutions humaines pensées comme des garde-fous contre les tendances au désordre inhérentes à la nature de l'homme.

3.2. Le traitement chrétien antique de la question du mariage

Entre le III^e et le V^e siècle, la question du mariage est abordée par les auteurs chrétiens avec le respect et la circonspection dus au fait que cette institution a derrière elle une longue histoire qui en établit, pour les hommes de l'époque, la dignité⁸⁷³. Dans *Adam, Ève et le serpent*, E. Pagels a montré que le message profond contenu dans les *Évangiles* consistait à mettre l'accent sur la liberté de la volonté humaine et à faire de l'autonomie l'idéal à atteindre pour chaque sujet. La réalisation de cet idéal passait par la remise en cause des modes de socialisation traditionnels⁸⁷⁴, notamment des normes juives concernant le mariage, la vie familiale, la sexualité et l'importance sociale de la procréation⁸⁷⁵. Face à ces normes, le message christique tel qu'il apparut dans les épîtres de Paul parut insensé⁸⁷⁶. La valorisation du célibat et de la virginité ainsi que l'exigence qui les fondait d'une pleine disponibilité à Dieu s'opposaient terme à terme aux habitudes sociales des hommes du I^{er} siècle. C'est pour rendre plus intelligible ce message que les auteurs chrétiens des siècles suivants furent amenés à édulcorer les prescriptions divines⁸⁷⁷.

Cette querelle entre un christianisme élitiste et un christianisme de masse traverse toute l'histoire du christianisme antique⁸⁷⁸. Dans *Demonstratio evangelica*,

873 Pour une synthèse de la conception chrétienne antique du mariage, voir D. G. Hunter, « Sexuality, Marriage and the Family », dans A. Casiday et F. W. Norris, *Cambridge History of Christianity*, vol. 2 : « Constantine to c. 600 », *op. cit.*

874 E. Pagels, *Adam, Ève et le serpent*, *op. cit.*, ch. I : « “Le Royaume de Dieu est proche” ». Voir en outre R. Lane Fox, *Païens et chrétiens*, *op. cit.*, p. 363-366.

875 E. Pagels, *Adam, Ève et le serpent*, *op. cit.*, p. 45-49.

876 *Ibid.*, p. 49-54.

877 Comme le montre E. Pagels en prenant comme exemple la défense du mariage à laquelle procède Clément d'Alexandrie (*ibid.*, p. 59-72).

878 Sur ce point, voir N. H. Baynes, « The Thought-World of East Rome », dans *Byzantine Studies and Other Essays*, Londres, Athlone Press, 1955 ; P. Brown, *Le Renoncement à la chair*, *op. cit.*, p. 247-252 ; R. Markus, *Au risque du christianisme*, *op. cit.* ; J.-M. Salamito, *Les Virtuoses et la*

Eusèbe de Césarée (~260-340) affirme que l'on peut distinguer deux genres de vie chrétiens : celui des parfaits et celui des autres hommes. Cette dichotomie tourne selon lui autour du type de rapport engagé par les hommes au monde. Au renoncement s'oppose ainsi l'affairement :

« C'est ainsi qu'en l'Église du Christ deux genres de vie ont été institués : l'un dépasse le genre de vie commun et humain ; il n'exige ni mariage, ni descendance, ni propriété, ni fortune [...]. Comme des êtres célestes, [ceux qui l'ont embrassé] regardent d'en haut la vie des autres hommes, accomplissant un sacerdoce pour toute la race en l'honneur du Dieu de tous les êtres [...]. Et l'autre, plus modeste et plus humain ; il s'applique à un chaste mariage et à la procréation des enfants, et il prend soin du bien familial, et il décide des opérations militaires selon la justice ; il permet de songer à l'agriculture, au commerce et aux autres activités plus propres à la cité, sans négliger le culte de Dieu. »⁸⁷⁹

Notre objectif n'est pas de reconstituer l'histoire passionnante de cette opposition ni de l'opposition qui la recoupe sur bien des points entre clercs et laïcs⁸⁸⁰. Il faut cependant l'avoir en tête pour ne pas réduire à de simples débats d'idées les controverses engagées entre les auteurs chrétiens entre le IIIe et le Ve siècle sur le statut et la valeur du mariage. Si en effet les idées ont une autonomie qui informe les rapports entre les hommes, ces rapports contribuent en outre à informer ces idées. On peut donc mettre en évidence les enjeux relatifs au traitement du thème du mariage dans le christianisme antique en posant la question suivante : dans quelle mesure la condamnation et la défense du mariage sont-elles associées à des compréhensions distinctes de la nature de l'homme ? Nous voudrions souligner dans les pages qui suivent que la défense du mariage se fonde sur une conception pessimiste de la nature humaine selon laquelle le

multitude, op. cit.

879Eusèbe de Césarée, *Demonstratio evangelica*, I, 8, PG, vol. 22, col. 76C. Cité par P. Brown, *Le Renoncement à la chair, op. cit.*, p. 258.

880Sur ce point, voir A. Faivre, « Clercs et laïcs : histoire d'une frontière », *Revue des sciences religieuses*, 57, 1983 ; *Les Laïcs aux origines de l'Église*, Paris, Le Centurion, 1984. Notre travail n'est pas celui d'un historien qui chercherait à rendre compte de la façon dont l'activité sexuelle a réellement été pratiquée dans l'Antiquité chrétienne. Par exemple, la question de savoir s'il existait deux morales sexuelles, l'une pour les clercs, l'autre pour les laïcs, ne nous intéresse pas. Notre objectif est de repérer, à partir d'un ensemble de traces, les modalités selon lesquelles était alors pensée et qualifiée moralement l'activité sexuelle. Nous ne répondons pas à la question : « de quelle façon les chrétiens de l'Antiquité pratiquaient-ils, selon le groupe auquel ils appartenaient, l'activité sexuelle ? », mais à la question : « de quelle façon cette activité était-elle problématisée ? »

sujet est incapable de se maîtriser lui-même par ses propres forces. Cette incapacité explique en effet la défense du mariage en tant qu'institution visant à compenser la faiblesse essentielle de l'homme.

3.2.1. Les enjeux de la lecture de la *Première épître aux Corinthiens*

La question du mariage est, dans le christianisme antique, problématisée de plusieurs façons⁸⁸¹. La première question qui est posée à son propos est celle de sa dignité, comparée notamment à la dignité de la virginité. Sur ce point, les auteurs chrétiens prennent appui sur les passages relatifs au mariage dans la première *Épître aux Corinthiens* de Paul :

« J'en viens d'abord à ce que vous m'avez écrit à savoir “il est bon pour l'homme de s'abstenir de la femme”. Toutefois, à cause des débauches, que chaque homme ait sa femme, et chaque femme son mari. Que le mari s'acquitte de son devoir envers sa femme, et pareillement la femme envers son mari. La femme ne dispose pas de son corps, mais le mari. Pareillement, le mari ne dispose pas de son corps, mais la femme. Ne vous refusez pas l'un à l'autre, si ce n'est d'un commun accord, pour un temps, afin de vaquer à la prière ; et de nouveau soyez ensemble, de peur que Satan ne profite, pour vous tenter, de votre incontinence. Ce que je dis là est une concession, non un ordre. Je voudrais que tous les hommes fussent comme moi ; mais chacun reçoit de Dieu son don particulier ; celui-ci d'une manière, celui-là de l'autre. Je dis toutefois aux célibataires et aux veuves qu'il leur est bon de demeurer comme moi. Mais s'ils ne peuvent se contenir, qu'ils se marient : mieux vaut se marier que de brûler. »⁸⁸²

Ce texte constitue, pour les moralistes chrétiens antiques, une mine qu'ils ne cesseront de creuser. Essayons d'établir les différentes façons de le lire afin de présenter, pour l'instant sans entrer dans les détails, les enjeux de la question du mariage en régime chrétien. Paul semble tout d'abord admettre une différence axiologique forte entre la virginité et le mariage. La première phrase du texte énonce une exigence fondamentale constituant un critère d'évaluation des autres types de comportements sexuels considérés comme inférieurs : la virginité constitue le modèle incontestable du comportement

881 Sur ce point, voir M.-O. Métral, *Le Mariage. Les hésitations de l'Occident*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.

882 *1 Cor*, 7, 1-9.

sexuel adéquat. Dès lors, le mariage apparaît non pas comme un véritable bien, mais comme un moindre mal. Le bien pour l'homme est de n'avoir pas de commerce avec la femme, pour la femme de n'en pas avoir avec l'homme. Cependant, et c'est ce qui va permettre de donner une valeur au mariage, la nature de l'homme est telle que la continence parfaite est un idéal que peu d'hommes peuvent atteindre. Paul fait partie de ceux-ci. Il voudrait que tous soit aussi continents que lui, mais cela est impossible. Le mariage est alors un garde-fou contre la tendance des hommes à l'incontinence. Une grande part de la réflexion sur la dignité du mariage part de ces données fondamentales : la virginité est, au sens fort, un bien ; le mariage lui est inférieur. Mais le statut de cette infériorité pose problème : le mariage est-il un bien ou un mal permettant d'empêcher un mal plus grand ? Les réflexions postérieures portant sur le statut de cette institution posent toutes, d'une façon ou d'une autre, cette question. Les réponses qu'elles apportent varient alors en fonction du socle anthropologique sur lequel elles se fondent : les perfectionnistes tendent à condamner le mariage en soulignant les soucis qu'il implique, les défaillantistes tendent à le défendre en soulignant au contraire qu'il permet de compenser l'infirmité humaine. Les premiers accentuent l'ascétisme de Paul, les seconds sa prise en compte de la faiblesse humaine. Les premiers contestent le bien-fondé de la soumission de l'homme aux institutions mondaines, les seconds associent sa libération à sa soumission à des institutions coercitives.

3.2.2. Le mariage chez Tertullien : entre bien de deuxième ordre et mal

Tertullien a abordé à de nombreuses reprises les thèmes du mariage et de l'activité sexuelle sans en proposer une conception unifiée ni même éviter les contradictions⁸⁸³. Il aborde principalement celui-ci en moraliste donnant çà et là des conseils à celui qui se propose d'adopter un comportement digne d'un bon fidèle. On trouve dans l'*Exhortation à la chasteté* une synthèse de ses réflexions⁸⁸⁴. Ce texte est

883A. d'Alès, *La Théologie de Tertullien, op. cit.*, p. 370 : « Tertullien a beaucoup écrit sur le mariage, et sur aucun sujet il ne s'est tant contredit ». Sur la question du mariage chez Tertullien, voir P. Mattéi, « Du divorce, de Tertullien et de quelques autres sujets... Perspectives nouvelles et idées reçues », *Revue des études augustiniennes*, 39/1, 1993 ; M. Turcan, « Le mariage en question ? Ou les avantages du célibat chez Tertullien », dans *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome, École française de Rome, 1974.

884L'histoire intellectuelle de Tertullien est marquée par sa conversion au montanisme, mouvement né en Asie Mineure au II^e siècle. Fondé par Montan, ce mouvement prône une morale intransigeante. Les critiques débattent encore aujourd'hui des effets supposés de la conversion de Tertullien sur ses thèses

adressé à un individu veuf depuis peu qui pourrait avoir le désir de se remarier⁸⁸⁵. D'emblée, Tertullien se présente lui-même comme un directeur de conscience. Si le sujet a besoin, pour bien se gouverner, de se soumettre à un principe de direction extérieur à lui, c'est dans la mesure où, en lui, il y a une force de résistance qui peut le tromper et le mener à sa perte, c'est-à-dire à s'éloigner de Dieu. Chez Tertullien, cette force réside dans « les nécessités de la chair » :

« Je n'en doute pas, frère, depuis que ton épouse t'a précédé dans la paix, tu t'es appliqué à trouver la tranquillité de l'esprit et tu songes à sortir de ta condition d'homme seul ; et, naturellement, tu as besoin de conseil. Sans doute, en pareilles circonstances, chacun doit-il s'entretenir avec sa propre foi et consulter les forces dont elle dispose : mais comme, en l'espèce [*in ista specie*], les nécessités de la chair influencent la réflexion [*carnis necessitas cogitatum mouet*], en offrant presque toujours dans la même conscience une résistance à la foi, la foi a besoin de conseils étrangers qui la défendent, en quelque sorte, contre les nécessités de la chair. »⁸⁸⁶

Si l'ami de Tertullien a besoin de conseils, c'est dans la mesure où il est lui-même le siège d'une lutte entre la foi et les passions charnelles. Évoquant cette lutte, Tertullien souligne qu'il n'est pas toujours besoin de conseils pour se décider : souvent la foi suffit. Mais, quand il s'agit d'un dilemme faisant intervenir « les nécessités de la chair », le sujet a besoin d'une aide extérieure. Tertullien ne précise pas pourquoi, « en l'espèce », ce recours est une nécessité. Mais qu'il en fasse un cas particulier implique bien qu'il est des cas où le sujet peut se rendre maître de lui-même par ses propres forces. Chez Augustin, un secours extérieur au sujet est nécessaire pour toutes les dimensions de l'existence humaine dans la mesure où la déficience du sujet n'est pas réductible au seul

morales. Si, pour certains, cette conversion le conduit à un rigorisme très prononcé, pour d'autres au contraire, ce rigorisme est présent dès ses premières œuvres. Pour une vision globale des enjeux relatifs à cette conversion, voir P. de Labriolle, *La Crise montaniste*, Paris, E. Leroux, 1913, livre III : « Tertullien et le montanisme » ; T. D. Barnes, *Tertullian : A Historical and Literary Study*, Oxford, Clarendon Press, 2005 [1971], « The New Prophecy ». Pour une analyse de l'évolution de la pensée de Tertullien sur le mariage, voir C. Rambaux, « La composition et l'exégèse dans les deux lettres *Ad uxorem*, le *De exhortatione castitatis* et de *De monogamia* ou La construction de la pensée dans les traités de Tertullien sur le remariage », *Revue des études augustiniennes*, 22/3-4, 1976 et 23/1-2, 1977. La prise en compte de cette évolution n'est pas essentielle pour notre propos : nous ne cherchons pas à retracer l'évolution intellectuelle de Tertullien, mais à trouver les traces d'une forme de problématisation spécifique de l'activité sexuelle en général et du mariage en particulier.

885Tertullien, *Exhortation à la chasteté*, I, 1.

886Id.

conflit de son désir sexuel et de sa volonté. Dans sa réflexion, la *libido* ne vaut pas tant pour elle-même que pour le modèle de la déficience qu'elle constitue et qui permet à Augustin de souligner que l'homme a besoin, pour se libérer, de l'intervention divine et d'une constante soumission à une aide extérieure. La compréhension de cette aide par Tertullien croise deux modèles. D'une part en effet, il considère que le sujet peut se rendre parfait par ses propres forces de sorte que cette soumission s'avère superflue⁸⁸⁷. D'autre part cependant, il tend à penser que, dans certains cas, le sujet a nécessairement besoin d'une aide extérieure pour arriver à la perfection. Autrement dit, se croisent chez lui le modèle perfectionniste et le modèle défaillantiste, duquel il se rapproche par sa compréhension du péché originel.

La réponse de Tertullien à son ami a la forme d'un plaidoyer en faveur de la continence. Dès les premières lignes, il établit une hiérarchie entre les différents comportements sexuels que peut adopter le sujet :

« La volonté de Dieu, c'est notre sanctification. Il veut, en effet, que nous, son image [*imaginem*], nous devenions sa ressemblance [*similitudinem*], afin que nous soyons saints comme lui-même est saint. Ce bien, je veux dire la sanctification, il l'a divisé en plusieurs espèces, afin que nous puissions être trouvés en possession de l'une d'entre elles. La première espèce est la virginité depuis la naissance ; la seconde la virginité depuis la seconde naissance ; c'est-à-dire depuis le baptême, soit que, après entente des époux, elle apporte la purification dans le mariage, soit que, après une libre décision, elle persévère dans le célibat ; reste le troisième degré : la monogamie, lorsque, après dissolution du premier mariage, on renonce dès lors à la sexualité. La première virginité est le propre de la félicité : c'est ignorer totalement ce dont ensuite tu souhaiteras être délivré ; la seconde est le propre de la vertu : c'est mépriser ce dont tu as pu si bien connaître la force ; la dernière espèce, celle du renoncement après la destruction d'une union par la mort, est non seulement l'honneur de la vertu, mais aussi celle de la modération. La modération en effet c'est ne pas regretter ce qui a été enlevé – et enlevé par le Seigneur Dieu, sans la volonté duquel pas une feuille ne se détache d'un arbre ni un passereau [...] ne tombe à terre. »⁸⁸⁸

887P. Brown, *Le Renoncement à la chair*, op. cit., p. 112-113.

888Tertullien, *Exhortation à la chasteté*, I, 3-5.

Le premier degré de la bonté est donc la pleine et entière virginité de celui qui s'est abstenu de toute activité sexuelle. Assimiler ainsi la sanctification à la virginité, c'est souligner que l'activité sexuelle présente en elle-même une forme de souillure qui court-circuite la liaison de l'homme à Dieu. La valeur des autres types de comportement sexuel découle de ce pôle qui fait office d'idéal. Plus le sujet est lié à l'activité sexuelle, plus il s'éloigne de Dieu. Le second degré de la sanctification consiste ainsi dans le renoncement à l'activité sexuelle qui a été, par le passé, pratiquée, mais qui, après le baptême, n'est plus qu'un mauvais souvenir. Enfin, le troisième degré consiste dans la persévérance dans un veuvage chaste. Une fois établie cette échelle, Tertullien pose la question de savoir si les pratiques qui diffèrent de la virginité présentent une forme de dignité. Dans l'extrait que nous citons, il semble que la continence conjugale et le veuvage continent présentent une certaine valeur. Certes, celle-ci est moindre par rapport à la valeur de la virginité, mais ces deux pratiques constituent néanmoins des degrés de la sanctification. Or, peu à peu dans la suite de l'ouvrage, Tertullien est amené à condamner sans ménagement le mariage continent et le remariage. Il prend pour cela appui sur les mots de Paul que nous rappelions plus haut : « il vaut mieux se marier plutôt que de brûler »⁸⁸⁹. Il interprète ce texte en distinguant ce qui est ordonné de ce qui est seulement accordé par indulgence :

« Sans doute certaines choses paraissent-elles en accord avec la volonté de Dieu, du moment qu'il les permet : mais il ne s'ensuit pas que tout ce qui est permis procède de la volonté pure et totale [*mera et tota uoluntate*] de celui qui permet. Tout ce qui est permis dérive de l'indulgence. Or si celle-ci n'est pas indépendante de la volonté (car, malgré tout, elle trouve quelque cause chez celui en faveur de qui on est indulgent), elle provient d'une volonté pour ainsi dire involontaire, ayant subi la cause qui a agi sur elle et qui contraint la volonté [...]. Dieu veut que nous accomplissions certaines actions qui lui sont agréables, qui n'ont pas l'indulgence comme patronage, mais la discipline comme maître. Si toutefois il en a préféré d'autres à celles-ci, parce que, naturellement, il les veut davantage, est-il douteux que nous devions rechercher celles qu'il veut davantage, étant donné que celles qu'il veut moins, puisqu'il en veut d'autres davantage, doivent être considérées comme s'il ne les voulait pas ? De fait, en montrant ce qu'il veut davantage, il a annulé une volonté inférieure par une volonté

8891 *Cor*, 7, 9.

supérieure, et dans la mesure où il a soumis l'une et l'autre à ta connaissance, il a précisé que tu devais rechercher ce qu'il avait fait savoir qu'il voulait davantage. »⁸⁹⁰

Dans ce passage, Tertullien nous offre une méthode de lecture des épîtres de Paul⁸⁹¹. Pour en comprendre le sens, il s'agit de bien distinguer ce qui procède de la volonté divine, ce qu'il veut vraiment, de ce qui procède simplement de son indulgence par rapport aux faibles créatures que sont les hommes⁸⁹². S'il faut ainsi lire la *Première épître aux Corinthiens*, alors il apparaît que la virginité est, du point de vue de l'activité sexuelle, la seule exigence qui corresponde vraiment à la volonté de Dieu. Si bien que toutes les autres pratiques ne sont autorisées, si elles le sont, que par indulgence. En effet, elles ne sont pas imposées comme des exigences qui correspondraient à ce que Dieu veut expressément. Cette distinction entre ce que Dieu exige et ce qu'il accorde par indulgence conduit à se poser la question de la valeur de ce qui est simplement accordé de la sorte. Si ce qui est voulu par Dieu est logiquement synonyme de bien, ce qu'il ne fait qu'accorder peut être soit un moindre bien, soit un moindre mal, soit un mal. Si Dieu accorde quelque chose, s'il édulcore son exigence première, c'est dans la mesure où il prend acte de la faiblesse de la condition humaine. L'homme a une nature défaillante qui lui impose un ensemble de limites qu'il ne peut dépasser. Il y a deux façons de comprendre cette faiblesse : soit comme une donnée de fait, soit comme une donnée de nature. La concevoir dans la dimension du fait conduit à condamner le mariage dans la mesure où la perfection peut être atteinte et où, par conséquent, le mariage et les soucis qu'il implique éloignent l'homme de Dieu. La concevoir au contraire comme une donnée naturelle conduit à valoriser l'institution du mariage en la pensant comme un garde-fou contre l'incontinence. Chez Tertullien, puisque c'est la virginité qui constitue sans équivoque le bien suprême, la faiblesse qui pourrait empêcher l'homme d'y parvenir n'est que de l'ordre du fait, non du droit. C'est la raison pour laquelle Dieu peut exiger du sujet la perfection⁸⁹³. Chez Augustin au contraire, puisque le sujet ne peut, en droit, atteindre la perfection, la virginité n'est pas présentée comme l'idéal exigé de façon

890Tertullien, *Exhortation à la chasteté*, III, 1-4.

891Sur ce point, voir les remarques éclairantes de C. Rambaux, « La composition et l'exégèse », art. cit., p. 203-204.

892A. d'Alès, *La Théologie de Tertullien*, op. cit., p. 466-468.

893C. Rambaux, « La composition et l'exégèse », art. cit., p. 206.

irréductible par Dieu qui réduirait la valeur du mariage⁸⁹⁴. En effet, si le sujet ne peut atteindre l'idéal qu'on lui présente, il peut néanmoins s'en approcher et atteindre des stades qui peuvent recevoir une valeur positive en tant justement qu'ils sont des étapes vers le bien en soi. Dans ce cas, la virginité est certes toujours un idéal à atteindre, mais la valeur du mariage n'en est pas pour autant niée. Le mariage continent est l'état de bonté correspondant aux capacités d'un sujet dont les forces sont, par nature, relatives. Cette façon d'interpréter la *Première épître aux Corinthiens* de Paul permet de valoriser la virginité sans dévaloriser par la même occasion le mariage. Tertullien au contraire souligne le fait qu'on accorde par indulgence non pas ce qui est un bien, mais ce qui est un mal, même moindre. En effet, ce qui est un bien n'a pas, logiquement, à être « accordé ». Sa qualité de bien détermine le fait que le choisir soit un devoir. De sorte qu'on n'a pas à autoriser un sujet à se porter vers un bien. Le rapport adéquat au bien est l'exigence, le rapport adéquat au mal l'indulgence. Celle-ci n'entre en effet en jeu que lorsqu'il est question d'un mal qui peut certes n'être pas extrêmement grave, ce pourquoi il est accordé, mais qui n'en demeure pas moins un mal. Autrement dit, le fait d'accorder quelque chose ne s'applique jamais qu'à un mal. Ce qui est donc accordé par Dieu est un mal en comparaison de ce qu'il exige :

« Que devras-tu vouloir de préférence ? Ce qui est bien parce que permis ou ce qu'il l'est parce qu'expédient ? Grande est, je crois, la distance entre permission et salut. De ce qui est bien on ne dit pas "C'est permis", car le bien n'attend pas qu'on l'autorise, mais qu'on le prenne. On autorise ce dont le bien est douteux, ce qui pourrait même ne pas être autorisé, s'il n'avait pour lui une première raison : qu'on autorise le mariage à cause du danger d'incontinence ; ensuite, que si n'était pas laissée la permission de faire une action qui ne fût pas bonne, il n'y aurait guère de moyen permettant de mettre à l'épreuve qui se soumet à la volonté divine et qui se soumet à son propre pouvoir, lequel d'entre nous recherche ce qui est utile et lequel saisit l'occasion de faire ce qui est permis. »⁸⁹⁵

Si la virginité est bonne en elle-même, le mariage ou le remariage ne sont que des biens relatifs. Ils n'ont de valeur que relativement à des pratiques évidemment

894Comme le montre la lecture croisée de *Le Bien du mariage* et de *La Sainte virginité* que nous proposons plus loin.

895Tertullien, *Exhortation à la chasteté*, VIII, 1-2.

condamnables. Par conséquent, c'est comme s'ils n'avaient aucune valeur puisqu'un véritable bien n'est pas tel relativement à un mal. Il est un bien en lui-même. Ainsi, pèse sur celui qui se marie ou qui se remarie une forte suspicion puisqu'il tend à préférer ce qui est permis par Dieu à ce qui est voulu par lui. De la sorte, on perçoit mal en quoi le mariage et le remariage pourraient présenter un quelconque degré de bonté. C'est la raison pour laquelle Tertullien est amené à les condamner :

« Si nous interprétons [la] pensée profonde [de Paul], il faudra dire que les secondes noces ne sont rien d'autre qu'une forme de débauche. Car quand il dit que les époux sont préoccupés de savoir comment se plaire ; quand il veut que l'on comprenne que leur préoccupation a pour objet non pas, naturellement, leur moralité (il n'aurait pas critiqué une bonne préoccupation), mais la parure, les soins de beauté et tous les soucis d'élégance, en vue de susciter la séduction ; d'autre part quand plaire grâce à l'élégance et à la parure est une trouvaille de la concupiscence charnelle, qui est aussi cause de débauche, n'as-tu pas le sentiment que les secondes noces sont parentes de la débauche, puisqu'on trouve chez elles ce qui appartient à la débauche ? »⁸⁹⁶

Tertullien est ici bien moins mesuré qu'au début de l'exhortation. Il ne condamne pas en effet dans ce texte l'activité sexuelle débridée à l'intérieur du cadre du remariage, mais l'institution du remariage elle-même. Ce qui fait son caractère vicieux est l'éloignement de Dieu qu'elle implique. Être marié, c'est nécessairement accorder une valeur éminente au conjoint et tenter, d'une façon ou d'une autre, de le séduire et de lui plaire chaque jour. Ce processus a pour effet d'éloigner l'homme de Dieu dans la mesure où l'alternative est la suivante : être pleinement disponible à Dieu ou être complètement esclave du monde. Le mariage est une dimension de ce monde qui entrave la progression spirituelle du sujet en le soumettant à un ensemble d'obligations. De ce fait, si Tertullien condamne les secondes noces pour cette raison, il est nécessairement conduit à condamner le premier mariage lui-même puisque sa structure institutionnelle est la même que celle du second mariage⁸⁹⁷ :

⁸⁹⁶*Ibid.*, IX, 1.

⁸⁹⁷Comme le dit A. d'Alès: « En attaquant les secondes noces, il a inconsidérément ébranlé le principe des premières » (*La Théologie de Tertullien, op.cit.*, p. 469).

« “Donc, dit-on, tu supprimes maintenant même les premières noces, c'est-à-dire les noces uniques ?” – Non sans raison ! Car elles reposent elles aussi sur ce sur quoi repose la débauche. »⁸⁹⁸

Si l'on nomme « débauche » le fait de s'éloigner de Dieu et si le mariage et le remariage impliquent essentiellement de prendre le temps de se soucier de son conjoint et de l'organisation du ménage, alors nécessairement l'un et l'autre sont des actes de débauche et sont, par là, condamnables. Tout ce qui a trait au statut conjugal est ainsi pensé par Tertullien sur le modèle de la tentation⁸⁹⁹. Le mariage est une tentation qui, en tant que telle, a pour effet d'éloigner le sujet de Dieu. Aussi, si la virginité est préférable à ces états, c'est dans la mesure où elle rend possible la pleine disponibilité du sujet pour Dieu :

« Renonçons aux choses de la chair pour faire fructifier un jour celles de l'esprit. Saisis l'occasion, que tu n'as certes pas souhaitée, mais qui se présente opportunément, de n'avoir personne envers qui tu devrais t'acquitter de ton devoir et qui devrait s'acquitter du sien envers toi. Tu as cessé d'être débiteur ? L'heureux homme. Tu as cessé d'avoir un débiteur ? Supporte sa perte. Et si tu ressens comme un profit ce que nous venons d'appeler une perte ? Grâce en effet à la continence tu gagneras le bien considérable de la sainteté [*per continentiam enim negotiaberis magnam substantiam sanctitatis*], par l'économie faite sur la chair, tu acquerras l'esprit [*parsimonia carnis spiritum acquires*]. Examinons en effet notre propre conscience : comme on se sent un autre homme quand il arrive qu'on s'abstienne d'avoir des rapports avec sa femme ! On accède à la sagesse spirituelle : fait-on une prière au Seigneur ? On est proche du ciel ; se penche-t-on sur les *Écritures* ? On y est tout entier ; chante-t-on un psaume ? On s'y complaît ; conjure-t-on un démon ? On a confiance en sa propre force. »⁹⁰⁰

898 Tertullien, *Exhortation à la chasteté*, IX, 4.

899C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, op. cit., p. 227-229 : « Un vrai chrétien, aux yeux de Tertullien, ne verra plus dans le mariage que quelque chose “dont il doit s'abstenir” [*Contre Marcion*, trad. R. Brau, Paris, Éditions du Cerf, SC 365, 1990, I, 29, 6], une “tentation” [*Exhortation à la chasteté*, VIII, 3] destinée “à l'éprouver” [*id.*] [...]. Ainsi, c'est tout au long de sa carrière d'écrivain que Tertullien a tenu en suspicion, critiqué et déconseillé le mariage, tout autant qu'il a estimé, loué et recommandé la continence. Il n'osa dire ouvertement comme Marcion que le mariage est mauvais, mais ses arguments l'impliquent, et il a toujours déclaré qu'il n'était pas vraiment bon ».

900 Tertullien, *Exhortation à la chasteté*, X, 1-2.

Dans l'état conjugal, le sujet est irrémédiablement lié au monde. La métaphore de la dette en fait un symbole fort de la servitude humaine. La liaison du débiteur au créancier est en effet pensée comme une situation de soumission. Or, la seule soumission qui vaille pour l'homme est la soumission à Dieu. Dieu est le seul créancier légitime de l'homme. Être marié, c'est être empli de soucis, c'est être soumis à un ensemble d'obligations qui empêche le sujet de se consacrer à son véritable devoir : servir Dieu. Tertullien établit ainsi une proportionnalité inverse entre les soucis dus au mariage et la disponibilité à Dieu, ce qui fait qu'il annonce à sa façon la tradition érémitique chrétienne antique pour laquelle le départ du sujet pour le désert a le sens d'un trajet vers Dieu. Plus le sujet est empêtré dans les obligations conjugales, moins il peut se consacrer à Dieu. Le mariage implique de prendre soin de son conjoint, de ses enfants, de ses terres, de ses esclaves, etc. Autant d'obligations qui détournent le sujet de Dieu. En fonction de ces présupposés, le veuvage peut être présenté comme une délivrance et comme une renaissance. Débarrassé des obligations inhérentes au mariage, le sujet peut entièrement se consacrer à Dieu. Ce caractère entier du rapport du sujet à Dieu n'est pas pensé sur le modèle de l'emploi du temps qui laisserait, à la mort du conjoint, de nombreuses plages horaires vacantes, même si la réflexion de Tertullien implique de fait cela. Il est plutôt pensé à partir de l'idée selon laquelle l'âme peut plus facilement s'unifier et se concentrer lorsqu'elle est déchargée des soucis du mariage. L'état conjugal pulvérise l'âme. Éparpillée çà et là, celle-ci ne peut se consacrer à son seul objet d'attention légitime, Dieu. Une fois sorti de cet état, le sujet peut unifier sa volonté et être tout entier disponible à Dieu. Le rapport qu'il entretient alors à lui a une qualité bien supérieure à celle qui était la sienne quand la volonté était sans cesse distraite. Tertullien s'inscrit donc dans la tradition perfectionniste : le sujet peut atteindre la sainteté par ses propres forces si bien qu'il doit se détacher des institutions humaines qu'il subit comme des entraves⁹⁰¹. Si, pour lui, le mariage et le remariage constituent des maux par rapport à la virginité, c'est donc pour deux raisons principales. La première trouve son origine dans les *Écritures*. Paul adopte deux attitudes face à la virginité et

901 Dans *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, C. Rambaux souligne que le terme « sainteté » est fréquemment utilisé par Tertullien pour désigner l'état du sujet qui s'abstient sexuellement. Cet état est celui du sujet qui s'est éloigné du monde pour se consacrer entièrement à Dieu (*op. cit.*, p. 213-215).

face à l'état conjugal. Il ordonne le premier et il accorde le second. Ou plutôt, il ordonne le premier quand il ne fait qu'accorder le second. Or, on n'accorde selon Tertullien que ce qui n'est pas en soi un bien. De ce fait, l'état conjugal n'est pas un bien, mais un moindre mal. La deuxième raison se fonde sur la prise en compte des capacités offertes par la nature humaine. L'homme a une âme mobile qui se concentre difficilement. Or, le mariage est la cause d'une multitude de soucis domestiques qui lui sont inhérents. De ce fait, se marier, c'est offrir à l'âme de multiples causes de distraction, et c'est donc s'éloigner de Dieu.

Nous pouvons conclure cette analyse de la compréhension du mariage par Tertullien en soulignant que sa vision pessimiste de cette institution est paradoxalement fondée sur une conception optimiste de la nature humaine. En effet, si le sujet doit demeurer dans un état de virginité, c'est afin de se rendre saint. Comme l'*Exhortation à la chasteté* le laisse entendre, il est capable de parvenir lui-même à ce statut en évitant notamment de se marier. Ainsi, c'est dans l'exacte mesure où le sujet peut se rendre parfait que Tertullien accentue la différence qui existe entre l'ordre donné par Dieu et la simple indulgence. Si le sujet peut en effet prendre Paul au mot et faire de l'ordre divin la finalité de son existence, c'est parce que sa nature lui offre la capacité d'être parfait. Il faut donc nuancer l'idée selon laquelle on trouverait chez Tertullien une compréhension du péché originel. On a pu le voir plus haut : qui dit péché originel dit en même temps déficience irréductible du sujet. Or, si l'on trouve certes chez Tertullien les premiers linéaments de la doctrine du péché originel que l'on retrouvera pleinement développée chez Augustin, il apparaît que, pour lui, ce péché n'empêche pas le sujet de parvenir, en cette vie, à la perfection. Chez Augustin au contraire, le sujet, structurellement handicapé, ne peut prétendre à cela. C'est pour cette raison qu'il voit dans le mariage un remède à la faiblesse de l'homme : à la différence de Tertullien, son pessimisme relatif à la nature humaine est associé à un optimisme relatif au mariage.

3.2.3. Le perfectionnisme et la défense du mariage : une union contre nature ? Le cas de Clément d'Alexandrie

Analysant plus haut l'œuvre morale de Clément d'Alexandrie, nous concluons qu'il était possible de le ranger dans la catégorie des perfectionnistes dans la mesure où

il soutenait, en s'inspirant notamment du Stoïcisme, que l'homme pouvait, en usant correctement de sa raison, accéder à la perfection. Cependant, on trouve chez lui une défense du mariage⁹⁰². Cela remet-il en cause ce que nous avons jusqu'ici démontré, à savoir que le perfectionnisme tend à condamner le mariage dans la mesure où celui-ci implique un ensemble de préoccupations qui éloignent le sujet de Dieu ? Nous ne le croyons pas. Les raisons du plaidoyer de Clément en faveur du mariage sont principalement contextuelles. La bonne société alexandrine à laquelle il s'adressait⁹⁰³ aurait pu difficilement comprendre la condamnation du mariage que semble impliquer l'anthropologie perfectionniste. Alexandrie n'est pas le désert. Clément ne s'adresse pas à des ascètes ayant résolument décidé de rompre avec le monde, mais à une aristocratie ayant d'antiques habitudes sociales. C'est ce qui explique sa défense du mariage :

« Lorsque l'apôtre dit encore : *“Il est avantageux à l'homme de ne s'approcher d'aucune femme ; mais, pour éviter la fornication, que chaque homme vive avec sa femme”*⁹⁰⁴, il ajoute, comme pour expliquer ses paroles : *“De peur que Satan ne vous tente”*⁹⁰⁵. Est-ce à ceux qui usent avec tempérance du mariage, et dans l'unique but de la génération, qu'il adresse ces mots ? Non sans doute ; il les dit pour ceux qui veulent s'affranchir des œuvres de la génération elle-même. Il craint que le démon en les encourageant par son assentiment perfide, ne soulève en eux les flots de la concupiscence, pour les précipiter dans des voluptés étrangères. Peut-être aussi que jaloux et opiniâtre antagoniste de ceux qui pratiquent la justice, l'adversaire essaie de les attirer dans ses rangs par ce piège, et leur fournit une occasion de chute dans une continence pleine de labeurs. L'apôtre a donc raison de dire : *“Il vaut mieux se marier que de brûler”*⁹⁰⁶, afin que le mari rende à sa femme ce qu'il lui doit et la femme ce qu'elle doit à son mari, et qu'ils ne se frustrant ni l'un ni l'autre de ce divin secours donné pour la reproduction de l'homme. »⁹⁰⁷

Comme Augustin plus tard, Clément se bat contre les courants de pensée qui condamnent le mariage en affirmant que le sujet pris dans les soucis inhérents à la

902 Sur ce point, voir J.-P. Broudhéoux, *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris, Beauchesne, 1970, ch. III.

903 P. Brown, *Le Renoncement à la chair*, op. cit., p. 163-168 ; E. Pagels, *Adam, Ève et le serpent*, p. 59-72.

904 I Cor., 7, 1-2.

905 Ibid., 7, 5.

906 Ibid., 7, 9.

907 Clément d'Alexandrie, *Stromates*, III, 15.

condition conjugale ne peut être pleinement disponible à Dieu. Si l'un et l'autre soulignent la perfection de la virginité, ils s'attellent néanmoins à sauvegarder la dignité du mariage. Mais les raisons qu'ils avancent pour ce faire sont différentes. Pour Augustin, la valeur de l'union conjugale tient avant tout au fait qu'elle permet de compenser l'infirmité essentielle de l'homme. Pour Clément, c'est principalement la défense d'un christianisme « moyen » qui justifie la défense du mariage. Il est au cœur de la tension entre un christianisme ascétique et un christianisme « populaire » que nous évoquions plus haut. Cherchant à enseigner le message des *Évangiles* aux élites aristocratiques d'Alexandrie, il se doit de rendre intelligibles à ce public les prescriptions relatives à l'activité sexuelle. Il n'est pas étonnant alors que, du message de Paul, il retienne principalement le moment de la concession⁹⁰⁸. Dans la *Première épître aux Corinthiens*, Paul énonce deux choses. D'une part, que le comportement sexuel idéal est le célibat du vierge. D'autre part, que cet état est difficile à embrasser pour l'homme et que, pour éviter les troubles qu'il implique, mieux vaut pour lui de se marier. Dans ce cadre, le mariage apparaît comme un bien de deuxième ordre conçu comme un garde-fou contre le dérèglement. Comme Tertullien, avec lequel il partage une anthropologie optimiste selon laquelle le sujet peut se rendre parfait par ses propres forces, Clément aurait pu se focaliser sur la première dimension de ce message et souligner la perfection du vierge. Mais il aurait dû, dans ce cas, déconsidérer la dignité du mariage. Si, en effet, le sujet peut se rendre lui-même parfait, alors le mariage doit logiquement être conçu comme un mal puisqu'il l'empêche d'être pleinement disponible à Dieu. C'est tout le sens de la condamnation du mariage par Tertullien. Comment expliquer alors que, tout en considérant que l'homme puisse se rendre parfait par ses

908 Dans *Adam, Ève et le serpent*, E. Pagels souligne que les lettres de Paul doivent être rangées dans trois catégories : les épîtres pauliniennes dont l'authenticité est avérée et les épîtres « deutéro-pauliniennes » dans lesquelles on trouve des épîtres qui ne sont pas de Paul et des épîtres dont l'authenticité est contestée. Dans la première catégorie, on retrouve les épîtres aux Romains, aux Corinthiens 1 et 2, aux Galates, aux Philippiens, aux Thessaloniciens 1 et à Philémon. Les deux épîtres à Timothée et l'épître à Tite ne sont pas de Paul. L'authenticité des épîtres aux Éphésiens, aux Colossiens et aux Thessaloniciens 2 est objet de débat. Les épîtres deutéro-pauliniennes « rejettent les conceptions les plus radicalement ascétiques de Paul » (*op. cit.*, p. 61). Ainsi, alors que le Paul de la *Première épître aux Corinthiens* fait peser une forte hypothèque morale sur le mariage, le Paul de la *Première épître à Timothée* valorise le mariage et la vie de famille. Aussi, tout en commentant les épîtres authentiquement pauliniennes, Clément d'Alexandrie fonde principalement sa réflexion morale sur les lettres deutéro-pauliniennes qui défendent « la condition sociale et conjugale ordinaire » (*ibid.*, p. 64).

propres forces, Clément défend la dignité d'une institution comme le mariage qui semble, à cause des soucis qu'il implique, éloigner l'homme de Dieu ? Cette question trouve sa réponse dans le contexte social où naît la pensée de Clément. Pour Pagels, si celui-ci s'attelle à protéger le mariage, c'est principalement par souci de rendre intelligible et acceptable le message des *Écritures* à la société traditionnelle :

« Pour beaucoup de chrétiens – la majorité peut-être – le premier souci était bien plus de s'accommoder de la condition sociale et conjugale ordinaire que de la remettre en cause. Vers la fin du II^e siècle de notre ère, la plupart des Églises avait accepté le canon des *Évangiles* et des épîtres tel qu'il est constitué par cette compilation que nous nommons *Nouveau Testament*. Les modérés purent crier victoire et étendre leur domination sur toutes les futures Églises chrétiennes. Quelques auteurs, aujourd'hui révéérés comme des Pères de l'Église, s'emparèrent du Paul apprivoisé et domestiqué que l'on retrouve dans le corpus deutéro-paulinien. Ce fut leur principale arme contre les ascètes acharnés. Clément d'Alexandrie, qui écrivait plus d'un siècle après la mort de Paul, était beaucoup moins prosélyte et avait plus de sympathie pour la vie sociale et familiale que l'Apôtre. Il se rangea aux côtés de la majorité et démontra que les ascètes allaient trop loin et avaient mal compris l'enseignement de Paul. »⁹⁰⁹

En tenant compte des enjeux sociaux de sa lecture du corpus paulinien, on comprend la modération de Clément concernant la question de la dignité du mariage. Son perfectionnisme devrait logiquement le conduire à la condamnation de cette institution. Mais, face au caractère révolutionnaire du message des ascètes, il défend un doux réformisme qui permet de concilier à la fois le respect des structures sociales traditionnelles et l'exigence biblique de retenue et de maîtrise de soi. Ainsi peut-on comprendre l'association, chez lui, entre une anthropologie perfectionniste et une défense du mariage comme un épiphénomène. Pour mieux saisir les rapports entre les anthropologies perfectionniste et défaillantiste et le traitement du mariage, analysons maintenant les vues augustinienne le concernant.

909 *Ibid.*, p. 64-65.

3.2.4. Le mariage chez Augustin : un remède à la faiblesse de l'homme

La compréhension augustinienne du mariage a évolué durant son histoire intellectuelle⁹¹⁰. On peut remarquer qu'elle épouse les contours de l'évolution de sa compréhension de la nature humaine. Dans sa période perfectionniste, qui va de ses premiers écrits aux *Confessions*, le mariage tend à être dévalorisé. Il constitue alors une entrave pour celui qui cherche à se rendre parfait. Mais, dès lors qu'il souligne l'infirmité irréductible de l'homme, Augustin tend à valoriser le mariage. Il lui apparaît alors comme un moyen de compenser cette infirmité. L'évolution d'Augustin concernant la question de la valeur du mariage manifeste ainsi la tension interne à son œuvre entre le perfectionnisme et le défaillantisme. La reconstitution de cette évolution doit donc nous permettre d'évaluer les enjeux de ces deux types d'anthropologie en ce qui concerne la question du rapport du sujet aux institutions.

Le perfectionnisme et la condamnation du mariage

Le livre VIII des *Confessions* laissait ouverte la question de savoir si l'homme pouvait parvenir, par ses propres forces, à se rendre parfait. Dans ses premières œuvres, notamment dans les dialogues rédigés à Cassiciacum à la fin des années 380⁹¹¹, la compréhension augustinienne du combat spirituel s'ancre dans la tradition perfectionniste⁹¹², notamment néoplatonicienne : pour atteindre la perfection, le sujet doit se défaire de tout ce qui a trait à la matière. Demandant à sa raison comment atteindre la perfection, Augustin se voit répondre dans les *Soliloques* :

« Je n'ai qu'un principe à te donner ; je n'en connais pas d'autre. C'est de fuir absolument toutes ces choses sensibles ; c'est de bien prendre garde, tant que nous portons ce corps terrestre, que leur glu ne paralyse nos ailes ; car il nous les faut intactes et parfaites [*integris perfectisque*] pour prendre notre essor de ces ténèbres vers cette lumière, qui ne daigne même pas se montrer à ceux qui sont enfermés

910 Sur ce point, voir É. Schmitt, *Le Mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin, Une théologie baptismale de la vie conjugale*, Paris, Études augustinienes, 1983.

911 Sur la réflexion augustinienne développée à cette époque, voir P. Brown, *La Vie de saint Augustin, op. cit.*, ch. 11 : « *Christianae vitae otium : Cassiciacum* » ; S. Lancel, *Saint Augustin, op. cit.*, ch. XII : « Cassiciacum ».

912 Sur ce point, voir J. Doignon, « “Vie heureuse” et perfection. Variantes philosophiques dans l'unisson d'Augustin et de Monique à la fin du *De beata uita* », *Revue des études augustinienes*, 41/2, 1995.

dans cette prison, à moins qu'une fois leurs entraves brisées ou dénouées, ils ne soient capables de s'évader vers l'atmosphère où elle rayonne. »⁹¹³

L'itinéraire spirituel du sujet a ici la même forme que dans la tradition ascétique des Pères du désert. Le sujet se rend parfait en rompant avec ce qui peut le retenir dans le monde. De ce point de vue, le mariage est dévalué dans la mesure où il implique un ensemble de soucis qui empêchent le sujet de se rendre disponible à Dieu. À sa raison qui lui demande s'il n'aimerait pas vivre auprès d'une épouse fidèle qui rendrait douce son existence, Augustin répond :

« Tu peux la dépeindre sous les plus flatteuses couleurs, et la combler de tous les dons, il n'est rien que je sois aussi résolu à éviter que les relations avec une femme ; il n'est rien, je le sens, qui dégrade davantage de toute haute pensée l'intelligence virile que les caresses de la femme, que les contacts des corps sans lesquels il est impossible de posséder une épouse. Si c'est un devoir du sage (je n'ai pas examiné ce point) de chercher à avoir des enfants, celui qui s'unit à une femme dans ce seul dessein peut sembler admirable, mais ne doit pas être imité : car il y a plus de danger dans cette tentative que de bonheur à la réussir. J'ai donc, je crois, servi justement et utilement la liberté de mon âme en m'imposant de ne pas désirer, de ne pas rechercher, de ne pas prendre épouse. »⁹¹⁴

Le rejet du mariage et de l'activité sexuelle procède donc de la volonté d'être sage, c'est-à-dire d'être parfait. Ils sont rejetés en effet dans la mesure où ils sont causes de soucis multiples. Comme dans la tradition ascétique, il existe un rapport de proportionnalité inverse entre le séjour dans le monde, dont le mariage est une espèce, et la disponibilité à Dieu. Le séjour dans le monde et le mariage sont associés à l'idée de « lien ». Ils entravent l'itinéraire spirituel du sujet, ils alourdissent son âme, ils en coupent les ailes. À l'opposé, celui qui s'en dégage accède à la liberté. N'étant retenu par aucun souci mondain, il est alors pleinement disponible à Dieu. Ce processus n'est pas

913 Augustin, *Soliloques*, I, 24. On notera, preuve de l'influence du néoplatonisme sur Augustin à cette époque, le vocabulaire et les thèmes de réflexions typiques du platonisme et du plotinisme. Sur l'âme conçue comme un « attelage ailé » qui, au contact du monde, peut « perdre ses ailes », voir Platon, *Phèdre*, 246 sq. et Plotin, *Traité 6* (IV, 8), 4.

914 Augustin *Soliloques*, I, 17. Nous modifions légèrement la traduction.

simple. Le chemin du sujet est semé d'embûches⁹¹⁵. Mais le sujet peut, par ses propres forces, parvenir à son terme⁹¹⁶. Comme dans la tradition ascétique, le fait de présupposer que le sujet peut, par ses propres forces, se rendre parfait, conduit Augustin à assimiler les rapports sociaux, et donc les rapports conjugaux, à de véritables liens qui entravent sa progression spirituelle. Puisque le sujet peut accéder à l'autonomie, sa relation aux institutions mondaines est conçue comme conduisant à l'hétéronomie. Ne pensant pas encore la nature humaine à partir de l'idée d'infirmité, il accorde à la virginité une place éminente dans le panthéon des comportements sexuels adéquats et il est amené à condamner le mariage. Autrement dit, son anthropologie optimiste conduit à une appréhension pessimiste du mariage. À l'inverse, l'anthropologie pessimiste qu'il développera dans le cadre de la controverse pélagienne le conduira à adopter une vision plus optimiste du mariage puisqu'il verra alors en lui un garde-fou contre la tendance naturelle de l'homme au péché.

Le mariage comme remède à l'infirmité du sujet

La question du mariage est une question essentielle dans le cadre de la polémique qui oppose Augustin aux pélagiens et à Julien d'Éclane en particulier. Il lui consacre un ouvrage entier intitulé *Du Mariage et de la concupiscence*. Dans celui-ci, il cherche à répondre aux pélagiens qui l'accusent de condamner le mariage à la manière

915À Augustin, qui s'interroge sur l'inertie des anciennes (mauvaises) habitudes qui entravent son itinéraire spirituel, sa raison répond : « Combien honteuse, combien laide, combien odieuse l'union avec l'épouse t'a-t-elle semblé, lorsqu'il a été question entre nous du désir de l'épouse. Il est tout aussi vrai que cette nuit, quand, éveillés tous deux, nous avons traité de nouveau des mêmes questions, tu as senti combien, et bien autrement que tu l'avais présumé, l'imagination des caresses et leur amère suavité t'avaient émoussillé, beaucoup, beaucoup moins cependant que d'habitude, mais beaucoup plus que tu ne l'avais pensé » (*ibid.*, I, 25). À la différence de ce qu'on trouve dans les textes de la controverse pélagienne, le désir d'Augustin est seulement ici affaire d'habitude. Aussi, les habitudes qui causent le désir peuvent-elles être détruites de la même façon qu'elles ont pu être créées. Si cette compréhension de la force de l'habitude ne sera pas désavouée durant la controverse pélagienne, elle sera néanmoins associée à une compréhension du désir dans laquelle celui-ci sera irréductible à un produit de la volonté conjuguée à l'habitude, mais sera identifié à une donnée de la nature humaine elle-même.

916Comme le souligne à juste titre D. G. Hunter dans « Augustinian Pessimism ? A New Look at Augustine's Teaching on Sex, Marriage and Celibacy » (*Augustinian Studies*, 25, 1994) : « [Dans ses premières œuvres] Augustin pense qu'il est possible en cette vie que l'esprit domine le corps – idée qu'il était près d'abandonner pour toujours. Même si la raison prévenait Augustin de la distance qu'il devait parcourir, dans ses premiers dialogues, il est encore convaincu qu'il est possible, en cette vie, d'assujettir les passions » (p. 155). Nous traduisons.

des manichéens⁹¹⁷. Retraçons les grandes lignes de cette accusation. Chaque individu naît avec une tendance au péché. Or, le mariage est le lieu de la naissance des individus. De la sorte, le mariage est quelque chose de malfaisant puisqu'il sert à produire des pécheurs. Cette accusation est l'occasion pour Augustin de distinguer, d'une part, la bonté du mariage et, d'autre part, la perversité de la concupiscence. Il avance ainsi que l'acte de génération dans le mariage utilise un mal – la concupiscence – pour produire un bien – l'enfant. Dès le début du livre, Augustin énonce très clairement cette thèse :

« L'union de l'homme et de la femme en vue de la génération constitue le bien naturel du mariage. Mais il use mal de ce bien, celui qui en use à la manière des bêtes, en sorte que son intention se porte sur la volupté de la passion [*in uoluptate libidinis*] et non sur la volonté de procréation [*in uoluntate propaginis*]. »⁹¹⁸

La proximité phonique entre les deux termes « *uoluptate* » et « *uoluntate* » permet à Augustin de souligner clairement l'opposition entre l'acte sexuel qui a pour but le plaisir et celui qui a pour but la procréation. Même s'il existe dans l'activité sexuelle, quelle que soit la modalité selon laquelle elle est pratiquée, une passion condamnable, fruit de la désobéissance d'Adam, il est possible, dans certaines conditions, de bien user de cette passion. C'est en recourant à la catégorie de l'« usage » qu'Augustin peut

917Cet ouvrage a pour contexte ce que F.-J. Thonnard appelle, dans « La morale conjugale selon saint Augustin » (*Revue des études augustiniennes*, 15/1-2, 1969), la « deuxième phase » de la controverse pélagienne. Le problème fondamental abordé par Augustin et par les pélagiens durant cette controverse est celui de l'efficacité de la liberté humaine. Mais, dans les deux phases de la controverse, ce problème est abordé différemment. Dans la première phase, qui va selon Thonnard de 411 à 418, « c'était surtout la valeur du baptême des petits enfants qui faisait difficulté » (p. 119). L'enjeu était alors de déterminer les modalités de la liaison des nouveau-nés au péché ainsi que la fonction et le statut du baptême. Dans la seconde phase, qui va de 418 à la mort d'Augustin, c'est la valeur du mariage qui est questionnée. Julien d'Éclane souligne alors les difficultés insolubles auxquelles on est confronté si on adopte les vues augustiniennes : « À partir de 418, Julien fait dévier la controverse en accusant, d'une part, Augustin de revenir au manichéisme parce que la génération, œuvre du mariage, transmet selon lui le péché originel, ce qui fait du mariage l'œuvre du diable ou du Principe mauvais manichéen ; d'autre part [...] si aucun péché n'est transmis par la génération, tout fils d'Adam naît avec les mêmes ressources morales et spirituelles que possédait Adam lors de la création : il est capable de se sauver par son libre arbitre, même sans la grâce du Christ, en droit » (*id.*). L'alternative est donc simple selon Julien : soit on admet que la génération est la cause de la transmission du péché et, dans ce cas, on est amené à soutenir l'idée selon laquelle le mariage est un mal puisqu'il est le lieu par excellence de l'acte de génération. Soit on admet, et cela permet de concevoir le mariage comme un bien, que la génération ne conduit pas à la transmission du péché et, dans ce cas, on est amené à conclure que la nature des hommes, comme celle d'Adam, n'est pas entachée d'une déficience irréductible.

918Augustin, *Du Mariage et de la concupiscence*, I, IV, 5.

envisager un cas où l'intervention de la *libido* est en partie maîtrisée. Pratiquée en vue du plaisir sensuel, l'activité sexuelle est condamnable puisque, dans ce cas, aucune limite n'est mise à la *libido* dont le sujet ne fait que subir les spasmes. Pratiquée afin de produire des enfants qui seront des enfants de Dieu⁹¹⁹, elle est acceptable puisqu'elle est en partie maîtrisée :

« Ce mal de la concupiscence, l'homme en use, il n'en est pas vaincu [*utitur non uincitur*], quand, à l'heure où elle bouillonne de pulsions [*motibus*] dérégées et malséantes, il la bride et la maîtrise, et ne la relâche, n'en fait usage qu'en vue de la procréation, pour donner à des êtres qui recevront une régénération spirituelle une existence charnelle, et non pour soumettre l'esprit à la chair dans une honteuse servitude. »⁹²⁰

Il y a, dans tout acte sexuel, une lutte entre la volonté du sujet et la *libido*. La première ne peut jamais complètement maîtriser la seconde. La *libido* est en effet pensée comme un réservoir de pulsions ayant une certaine autonomie par rapport à la volonté consciente du sujet. L'autonomie de la *libido* est le symptôme le plus évident de la déficience humaine⁹²¹. Le tableau de la condition humaine dressé par Augustin serait, s'il en restait là, on ne peut plus pessimiste. Mais, et c'est ce qui donne au mariage sa dignité, la *libido* peut être, dans une certaine mesure, maîtrisée dans le cadre de l'acte sexuel conjugal. Elle n'est pas maîtrisée au sens où les hommes pourraient exercer l'activité sexuelle sans qu'elle intervienne : il entre en jeu, dès lors qu'il y a activité sexuelle, un mouvement autonome du désir. La maîtrise de la *libido* ne se produit pas au moment de l'acte sexuel lui-même, mais dans la décision, qui est au pouvoir du sujet, de l'utiliser dans le but de procréer des enfants destinés à servir Dieu. Le mariage est donc

919 *Id.* : « La concupiscence de la chair par laquelle la chair convoite contre l'esprit, le mariage des fidèles la tourne en un usage conforme à la justice, car ils ont l'intention [*intentionem*] d'engendrer des enfants destinés à être régénérés, de sorte que ceux qui naissent d'eux enfants du siècle, renaissent enfants de Dieu. C'est pourquoi ceux qui n'ont pas cette intention, cette volonté, cette fin [*hac intentione, hac uoluntate, hoc fine*] lorsqu'ils engendrent des enfants [...] n'ont pas en eux la véritable pudicité ».

920 *Ibid.*, VIII, 9.

921 Cette idée est capitale dans l'histoire de la subjectivité occidentale : l'autonomie de la *libido* réduit l'autonomie du sujet. Celui-ci ne peut donc se rendre libre qu'en se soumettant à des institutions ayant pour fonction de canaliser des pulsions irrésistibles. La thèse d'une naturalité du désir sexuel soutenue par S. Agacinski doit donc être remise en cause : cette « naturalité » est en réalité le produit d'une problématisation originale de la nature humaine, et non une donnée irréductible qui serait, logiquement et chronologiquement, antérieure à toute construction sociale.

bien alors une institution permettant au sujet de compenser son infirmité : il le rend capable en effet de maîtriser en partie ce qui fonde celle-ci, à savoir la *libido*. Mais cette maîtrise n'est, quoiqu'il arrive, que partielle. L'homme n'a pas le choix entre l'autonomie et l'obéissance – comme dans la tradition perfectionniste –, mais entre deux formes de soumission : la soumission à la *libido* ou la soumission à des institutions mondaines. Pour que la *libido* n'intervienne plus dans l'acte sexuel, Dieu doit reconfigurer la nature humaine. Seuls les ressuscités peuvent espérer posséder une pleine et entière liberté. Augustin conclut alors, d'une part, que le fait de blâmer la concupiscence charnelle n'implique pas de condamner le mariage, mais que, d'autre part, le fait que la concupiscence charnelle puisse être relativement maîtrisée dans le mariage ne conduit pas à la considérer comme un bien. Elle est, dans toutes ses manifestations, un péché. Augustin souligne cependant qu'en assignant à la concupiscence charnelle le statut de péché, il faut faire attention à ce que l'on désigne en utilisant ce terme puisque, en l'homme, elle se présente sous deux formes, l'une qui est essentiellement un péché, l'autre qui n'est appelée « péché » que par un abus de langage :

« Cette concupiscence, cette loi de péché qui habite les membres et à laquelle la loi de justice défend d'obéir, selon le mot de l'Apôtre : “*Que le péché ne règne donc pas dans votre corps mortel, pour vous faire obéir à ses désirs ; et ne livrez pas vos membres au péché comme instruments d'iniquité*”⁹²², cette concupiscence dis-je, que seul expie le sacrement de régénération, c'est elle en vérité qui transmet, par l'acte de génération, le lien du péché aux descendants, à moins que, eux aussi, ils n'en soient déliés par la régénération. Car il est vrai que la concupiscence elle-même n'est plus un péché dans les régénérés, quand ils ne consentent pas à ses pulsions pour faire des actes illicites et que, pour les commettre, l'esprit, qui est roi, ne lui livre pas les membres. De la sorte, si on ne réalise pas ce qui est écrit : “*N'aie pas de concupiscence*”⁹²³, on réalise du moins ce qui se lit ailleurs : “*Ne suis pas tes concupiscences*”⁹²⁴. Mais, parce qu'on l'appelle « péché », selon une certaine manière de parler, puisqu'elle vient du péché et qu'elle le produit si elle triomphe, sa culpabilité est effective chez quiconque est engendré ; mais la grâce du Christ ne permet plus à

922*Rm*, 6, 12-13.

923*Rm*, 7, 7.

924*Ec*, XVIII, 30.

cette culpabilité d'être effective chez celui qui est régénéré par le pardon de toutes ses fautes, s'il refuse d'obéir à la concupiscence qui lui commande en quelque sorte des actions mauvaises. »⁹²⁵

La concupiscence, « tendance innée moralement mauvaise à se porter vers un plaisir indépendamment de Dieu »⁹²⁶, renferme donc deux dimensions. Elle est d'abord le produit de la désobéissance d'Adam. Ce produit est présent en chaque homme pour autant qu'il est sexuellement engendré. Seul le Christ en est donc dépourvu. La rémission du baptême rompt le lien conduisant l'homme à suivre, sans résistance, la loi du péché. Si, alors, l'homme n'est pas sans concupiscence, du moins est-il en état de ne pas y consentir. Il est alors dit « pécheur » non au sens où il pécherait nécessairement actuellement, mais au sens où la concupiscence est une part essentielle de sa nature. Elle est, comme l'indique Augustin, une « disposition mauvaise »⁹²⁷. La concupiscence est donc à la fois un péché et la loi du péché qui s'oppose en chaque homme à sa volonté⁹²⁸. Aussi, si le mariage n'est pas à condamner à cause de la concupiscence charnelle qui s'y trouve mise en œuvre au moment de l'acte de génération, cette concupiscence ne devient pas pour autant, en étant pratiquée à l'intérieur du mariage, un bien :

« Parce que le mariage tire même de ce mal quelque chose de bon, il y trouve gloire ; et parce que, sans lui, il ne peut se réaliser, il en rougit. De même que si quelqu'un, avec un pied en mauvais état, réussit encore à atteindre quelque chose de bon en clochant, ni le mal de la claudication ne rend mauvaise cette réussite, ni le bien de cette réussite ne rend bonne cette claudication, de même ne devons-nous pas ni condamner le mariage à cause du mal de la passion charnelle, ni louer cette passion à cause du mariage. »⁹²⁹

925 Augustin, *Du Mariage et de la concupiscence*, XXIII, 25.

926 F.-J. Thonnard, « La notion de concupiscence en philosophie augustinienne », art. cit., p. 95.

927 Augustin, *Du Mariage et de la concupiscence*, I XXV, 28 : « La concupiscence de la chair est remise au baptême, non de façon à ne plus exister, mais de manière à n'être plus imputée comme péché. Mais, bien que sa culpabilité soit désormais effacée, cette concupiscence demeure cependant, jusqu'à ce que notre infirmité [*infirmetas*] soit entièrement guérie, ce qui sera lorsque la rénovation de notre homme intérieur progressant de jour en jour, notre homme extérieur aura revêtu l'incorruptibilité. Car elle ne demeure pas à la manière d'une substance, comme un corps ou un esprit, mais c'est une sorte de disposition mauvaise [*malae qualitatis*] qui nous affecte comme une langueur ».

928 F.-J. Thonnard, « La notion de concupiscence en philosophie augustinienne », art. cit., p. 119-121.

929 Augustin, *Du Mariage et de la concupiscence*, VII, 8.

L'acte sexuel n'est légitime que lorsque ceux qui le pratiquent ont l'intention de procréer. Dans tous les autres cas, il est illégitime puisqu'il est tourné vers le plaisir égoïste. Augustin se demande cependant si le commerce sexuel effectué dans le cadre du mariage est une faute quand il n'a pas pour but immédiat la procréation. Il envisage alors deux cas. Dans le premier cas, l'acte sexuel est effectué d'abord par volupté et non avec l'intention de procréer, mais sans que des dispositions ayant pour but d'éviter la procréation soient intentionnellement prises. Pour Augustin, il y a certes là une faute, mais elle est pardonnable⁹³⁰. Comme le concède en effet Paul dans la *Première épître aux Corinthiens*, l'homme et la femme qui ne peuvent se maintenir dans la continence perpétuelle ont, envers leur conjoint, une dette conjugale⁹³¹. Si Tertullien souligne que ce qui est autorisé par indulgence est un mal comparé à ce qui est ordonné, Augustin affirme quant à lui que ce qui est autorisé par indulgence peut être conçu comme étant, en soi, un bien. La raison de cette différence d'interprétation de *1 Cor, 7* s'explique par une différence fondamentale entre des conceptions anthropologiques opposées. On ne peut, en effet, souligner la perversité du mariage qu'en présupposant que le sujet peut se rendre parfait par ses propres forces. Si tel est le cas, il est possible d'exiger la perfection de tous les fidèles. De sorte que seul ce qui est ordonné est un bien et que ce qui n'est autorisé que par indulgence est un mal. Si, au contraire, on présuppose que l'homme ne peut atteindre la perfection en cette vie, il est difficile de ne pas accorder à l'indulgence, qui prend acte de sa faiblesse irréductible, le statut de bien. Dans ce cas, la faiblesse de l'incontinence est prise en charge par l'honnêteté du mariage⁹³². Cela n'implique pas cependant que le cadre du mariage puisse justifier une complète incontinence : lorsque l'acte sexuel est effectué, d'une part, par volupté et, d'autre part, en prenant intentionnellement des mesures empêchant la procréation, il y a, pour

930 *Ibid.*, XV, 17 : « Autre chose est de n'avoir commerce qu'avec la seule volonté de procréer, ce qui ne comporte pas de faute, et autre chose de chercher dans ce commerce la volupté charnelle, mais non en dehors du mariage, ce qui comporte une faute pardonnable [*uenialem culpam*] parce que, bien qu'on ne s'unisse pas en vue de procréer l'enfant, néanmoins on ne tente pas, pour satisfaire cette passion, de faire obstacle à la procréation de l'enfant, ni par désir mauvais, ni par acte mauvais ».

931 *Ibid.*, XIV, 16 : « Puisqu'il n'y a rien de coupable dans l'union des sexes quand on a en vue la procréation – et cette union doit être attribuée en propre au mariage – qu'est-ce que l'Apôtre concède par indulgence, sinon que les époux qui ne supportent pas la continence demandent l'un à l'autre *ce qu'ils se doivent* selon la chair non par volonté de procréer, mais pour satisfaire leur volupté ? Et pourtant, ce n'est pas en raison du mariage que cette volupté tombe dans la faute, mais c'est à cause du mariage qu'elle reçoit le pardon ». Nous soulignons.

932 *Ibid.*, XVI, 18.

Augustin, une faute impardonnable, et le cadre dans lequel s'effectue cet accouplement tient plus de la fornication que du mariage⁹³³. Manifestant une forte continuité avec les auteurs chrétiens antérieurs⁹³⁴, Augustin condamne ainsi sans équivoque toute forme de contraception⁹³⁵. Deux choses expliquent cette condamnation : d'une part, à un stade avancé de la gestation, la contraception constitue un meurtre ; d'autre part, la pratique de la contraception manifeste clairement l'intention voluptueuse de l'acte sexuel, à mille lieues de sa seule intention légitime, la procréation. C'est donc doublement que la contraception est condamnable.

Augustin conclut son argumentaire visant à établir la dignité du mariage en mettant en évidence les trois biens qui le caractérisent : la fécondité [*proles*], la fidélité [*fides*] et le sacrement [*sacramentum*]. Le mariage est un moyen de produire des enfants destinés à servir Dieu. Il constitue une société en miniature où chacun trouve dans son conjoint aide et réconfort. Il est l'image de l'union sacrée entre le Christ et l'Église. Le point commun de ces trois biens consiste en ceci qu'ils se fondent sur l'idée que la déficience essentielle du sujet est, sinon gommée, du moins compensée par l'institution du mariage. Cette idée préside à la défense de cette institution dans *Le Bien du mariage*. Comme le note D. G. Hunter⁹³⁶, le contexte de rédaction de ce traité est la controverse qui opposa Jovinien à Jérôme à la fin du IV^e siècle⁹³⁷. S'opposant à la tradition ascétique, Jovinien soutenait que le mariage et la virginité étaient égaux en dignité aux yeux de Dieu. La réponse de Jérôme fut cinglante et il mit toutes ses forces pour

933 *Ibid.*, XV, 17 : « Ceux qui agissent de la sorte [en faisant intentionnellement obstacle à la procréation], bien qu'on les appelle époux, ne le sont pas, et ils ne gardent rien du vrai mariage ; ils déploient seulement l'honnêteté de ce titre comme un voile devant leur turpitude ».

934 Continuité clairement mise en évidence par J. T. Noonan dans *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, trad. M. Jossua, Paris, Éditions du Cerf, 1969.

935 Augustin, *Du Mariage et de la concupiscence*, XV, 17 : « Et, parfois, cette voluptueuse cruauté ou cette cruelle volupté va jusqu'à user de drogues contraceptives et, s'il lui arrive de ne pas réussir, jusqu'à éteindre et dissoudre en quelque sorte dans les entrailles le fruit déjà conçu, voulant que son propre enfant meure avant de vivre, ou, s'il vivait déjà dans le sein maternel, qu'il soit tué avant de naître. Il est absolument certain que si tous les deux sont en de telles dispositions, ce ne sont pas des époux ; et s'ils y étaient dès le début, ce n'est pas dans le mariage, mais plutôt dans la débauche qu'ils ont établi leur union ».

936 D. G. Hunter, « Augustinian Pessimism ? A New Look at Augustine's Teaching on Sex, Marriage and Celibacy », art. cit., p. 157-158.

937 Concernant la controverse jovinienne, voir D. G. Hunter : « Resistance to the Virginal Ideal in Late-Fourth-Century Rome : The Case of Jovinian », *Theological Studies*, 48, 1987 ; A. de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, vol. 2, Paris, Éditions du Cerf, 1993, ch. VI : « Le scandale de Jovinien et ses suites (393-398) ».

détruire l'argumentation de Jovinien, ce qui eût pour effet d'effrayer les chrétiens « moyens » en élargissant le fossé qui les éloignait des ascètes. Pris entre deux feux, mais s'opposant plus directement à Jérôme qu'à Jovinien⁹³⁸, Augustin écrivit *Le Bien du mariage* afin de mettre en évidence la dignité irréductible⁹³⁹ de celui-ci. Cherchant à comprendre en quoi consiste le bien du mariage, Hunter souligne qu'Augustin voit d'abord en lui le fondement de la société et du rapport de protection mutuelle entre les hommes que celle-ci rend possible :

« Du fait que chaque homme est un élément du genre humain et, de sa nature, un être social, il résulte un grand bien naturel qui se double d'un puissant instinct d'amitié. Dieu a voulu tirer tous les hommes d'un seul pour qu'ils fussent maintenus en société non seulement par la ressemblance de leur race, mais encore par le lien de la parenté. La première alliance scellée par la nature dans la société humaine est donc l'union de l'homme et de la femme. »⁹⁴⁰

Selon Hunter, cette idée est la plus fondamentale du traité d'Augustin. Elle permet de comprendre les autres données qui constituent le bien du mariage⁹⁴¹. Augustin précise plus loin que l'alliance que constitue le mariage est un garde-fou contre l'incontinence. Autrement dit, la bonté du mariage consiste dans le fait que cette institution compense la faiblesse de chaque sujet :

« Les époux se doivent fidélité dans cette communion de leurs sexes qui a pour but la procréation des enfants et qui constitue, en cette vie mortelle, l'association primordiale du genre humain. Mais ils se doivent aussi, pour éviter les rapports interdits, une sorte de servitude réciproque qui soit l'appui mutuel de leur faiblesse [*infirmittatis excipiendae*] ; de sorte que, même si une continence perpétuelle plaît à l'un d'eux, il ne puisse l'embrasser sans le consentement de l'autre. C'est pour cela que “l'épouse n'est pas la maîtresse de son corps, il est à son mari ; semblablement l'époux n'est pas maître du sien, il est à sa

938D. G. Hunter, « Augustinian Pessimism ? A New Look at Augustine's Teaching on Sex, Marriage and Celibacy », art. cit., p. 158-159.

939« Irréductible » au sens où le mariage n'est pas considéré comme un bien de deuxième ordre ou comme un moindre mal, mais comme un bien en soi (*ibid.*, p. 159).

940Augustin, *Le Bien du mariage*, I, 1.

941D. G. Hunter, « Augustinian Pessimism ? A New Look at Augustine's Teaching on Sex, Marriage and Celibacy », art. cit., p. 160.

*femme*⁹⁴². Par suite de ce que réclament la faiblesse et l'incontinence, même quand elles n'ont pas pour fin la procréation des enfants, les époux ne doivent pas se refuser l'un à l'autre, ni le mari à sa femme, ni la femme à son mari. Cela les empêchera de tomber, séduits par Satan, dans d'ignobles corruptions, à cause de l'incontinence, soit de tous les deux, soit de l'un ou de l'autre. »⁹⁴³

L'infirmité de l'homme justifie qu'il soit associé, en cette vie, à un autre sujet afin que cette association compense les faiblesses de chacun. Augustin a beau affirmer à plusieurs reprises que la virginité a une dignité supérieure au mariage, il souligne cependant son hésitation quant à savoir si l'homme peut parvenir à cet état. En effet, dès lors que l'on présuppose que l'homme est par nature infirme, il est difficile d'imaginer qu'il puisse parvenir à la maîtrise de soi qu'implique la virginité. Dans le *Banquet de Méthode d'Olympe*, puisque le sujet peut se rendre parfait par ses propres forces, alors il est possible d'exiger de lui la virginité. Quand, au contraire, Augustin refuse au sujet la capacité d'être parfait, il tend à penser la virginité comme un idéal, certes hautement valorisé, mais humainement inaccessible. Et, dans le même temps, il conçoit la soumission du sujet à des institutions coercitives comme le mariage comme un remède à son infirmité essentielle. L'image du solitaire du désert a alors plus à voir avec la légende qu'avec la réalité. Là est la grande différence entre le perfectionnisme et le défaiillantisme. Si, dans le premier, les institutions sont suspectées de soumettre le sujet au monde, dans le second, elles sont valorisées dans la mesure où elles permettent de compenser l'infirmité irréductible qui caractérise structurellement le sujet. Ainsi, la condamnation ou la critique du mariage se fondent-elles principalement sur une anthropologie qui tend à souligner la capacité du sujet à sortir vainqueur du combat spirituel. C'est le schéma que l'on retrouve dans la tradition anachorétique initiée par Antoine, poursuivie par les Pères du désert et qui perdure chez Jérôme ou chez l'Augustin des *Soliloques* par exemple. À l'opposé, la défense du mariage, et des institutions en général, se fonde sur une anthropologie qui refuse à l'homme la capacité d'accéder, par ses propres forces, à la perfection. Dans ce cadre, les institutions sont conçues comme des moyens de compenser une faiblesse qui est une part constitutive de

9421 *Cor.*, 7, 4-6.

943 Augustin, *Le Bien du mariage*, VI, 6. Sur ce point, voir E. A. Clark, « "Adam's Only Companion" : Augustine and the Early Christian Debate on Marriage », *Recherches augustiniennes*, 21, 1986.

la nature humaine. Structurellement incapable de se maîtriser lui-même, le sujet trouve, dans le cadre institutionnel du mariage, un garde-fou contre la tendance au désordre qui le caractérise essentiellement. Chez Augustin, le mariage apparaît ainsi comme la première institution coercitive permettant de réguler l'instabilité inhérente à la nature de l'homme. La « servitude réciproque » qu'il occasionne est un moyen de réprimer une pulsion potentiellement destructrice. En l'attente de ce remède à l'efficace absolue qu'est la grâce de Dieu, les institutions représentent des formes mondaines de remède permettant de masquer autant que faire se peut les maladies qui sont le lot de l'humanité fille des premiers pécheurs. Si le tableau de la condition humaine dressé par Augustin est si sombre, c'est dans la mesure où, en naturalisant la faiblesse des hommes, il la rend irréductible. De sorte que l'homme ne peut plus être en relation avec lui-même que sur le mode de l'inquiétude et de la honte et en relation avec les autres que sous celui de la soumission. À l'opposé, le tableau de la condition humaine dressé par les perfectionnistes, païens ou chrétiens, semble plus optimiste dans la mesure où, tout en prenant acte de l'escarpement du chemin qui mène à la perfection, ils accordent à l'homme la capacité de parvenir au terme de celui-ci en usant simplement de ses propres forces.

CONCLUSION

Nous mettons en regard, au seuil de ce travail, deux textes écrits l'un dans la seconde moitié du III^e siècle, l'autre au début du Ve siècle. Dans le premier, extrait du *Banquet*, Méthode d'Olympe affirmait qu'il était au pouvoir de l'homme de se rendre maître de lui-même au terme d'un patient travail sur lui. Dans le second, extrait de la *Cité de Dieu*, Augustin soutenait au contraire que si cette maîtrise pouvait être regardée comme un grand bien, elle n'était pas à la portée du sujet. La première position est caractéristique du « perfectionnisme », la seconde de ce que nous avons appelé le « défaillantisme ». Durant notre parcours au sein de la littérature chrétienne antique, nous avons mis en évidence, d'une part, les modalités de distinction de ces deux traditions de pensée et, d'autre part, leurs enjeux anthropologiques et politiques.

L'analyse de la problématisation du « combat spirituel » nous a permis de souligner que le perfectionnisme et le défaillantisme se distinguaient d'abord à un niveau anthropologique. Nous avons montré que la conception de la figure de l'ennemi combattu dans le cadre de ce combat par le sujet avait évolué entre le III^e et le Ve siècle. Dans la littérature ascétique chrétienne, étudiée à partir de la *Vie d'Antoine* d'Athanase d'Alexandrie et de l'*Histoire lausiaque* de Pallade d'Héliopolis, cet ennemi est principalement pensé sous deux formes : le démon et la mauvaise habitude. Dans ces deux cas, l'ennemi est « extérieur » au sujet au sens où il n'est pas ontologiquement lié à sa nature. Chez Augustin au contraire, l'ennemi est progressivement conçu différemment. Si, dans ses premières œuvres, dans le livre VIII des *Confessions* par exemple, il est encore pensé sous la forme de mauvaises habitudes contractées par le sujet, dans ses œuvres plus tardives, celles écrites notamment durant la controverse pélagienne, l'ennemi est intériorisé : il n'est plus alors un produit de la volonté du sujet, mais une composante essentielle de sa nature. Cette évolution de la conception de l'ennemi du sujet dans le cadre du combat spirituel n'est pas anecdotique : elle traduit en effet une évolution plus profonde relative à la problématisation globale de la nature humaine. La prise en compte des modalités de conception de l'issue du combat permet de mettre ceci clairement en évidence. Dans la *Vie d'Antoine* et dans l'*Histoire lausiaque*, les sujets qui combattent peuvent, par leurs propres forces, remporter la victoire : ils peuvent être parfaits, ils peuvent accéder à l'autonomie. Même si le

processus qui mène à la victoire est lent et difficile, il peut être accompli entièrement par le sujet. La faiblesse de l'homme n'est jamais alors conçue comme une dimension de sa nature, mais comme un trait individuel typique de celui qui ne combat pas dans les règles. Chez Cassien, la conception de l'issue du combat spirituel est bien plus ambiguë. Se chevauchent en effet dans son œuvre une forme de perfectionnisme qui accorde à l'homme la capacité d'accéder par ses propres forces à la perfection et une forme de défaillantisme qui la lui refuse. La tension entre deux anthropologies concurrentes qui caractérise l'œuvre de Cassien fait de celle-ci une œuvre dont la lecture est capitale pour évaluer les enjeux de la naissance progressive du défaillantisme dans le christianisme antique. Rompant avec la conception traditionnelle de l'ennemi comme démon ou comme mauvaise habitude, l'Augustin de la controverse pélagienne pense en outre l'issue du combat spirituel à nouveaux frais : puisque l'ennemi est une part essentielle de la nature du sujet, il est structurellement impossible que celui-ci se rende maître de lui-même en usant de ses seules forces. La condition humaine est l'hétéronomie. Par nature infirme, l'homme ne peut être libéré que si la grâce de Dieu lui vient en aide.

Parallèlement à cette évolution de la problématisation de la nature humaine, c'est l'ensemble de la structure du cheminement spirituel du sujet qui est modifié dans la pensée chrétienne du III^e au Ve siècle. Dans la seconde partie de ce travail, nous nous sommes donc attelés à mettre en évidence les enjeux du traitement de deux genres de vie nés dans le christianisme antique : l'érémisme et le cénobitisme. Quand le premier naît en Égypte au IV^e siècle, il est, de façon incontestable, le genre de vie adéquat de celui qui veut se rendre disponible à Dieu. La littérature ascétique chrétienne établit alors un rapport de proportionnalité inverse, qui existe déjà chez Plotin, entre l'existence dans le monde et la disponibilité à Dieu. Puisque son âme est extrêmement mobile, le sujet qui vit au milieu des sollicitations mondaines est littéralement pulvérisé. Étant sans cesse préoccupé, étant en lui-même divisé, il ne peut réaliser sa nature de créature en obéissant exclusivement à son créateur. La fuite dans le désert et la solitude sont alors considérées comme des moyens permettant au sujet d'unifier son âme en l'appliquant à son seul objet légitime de préoccupation, Dieu. La valorisation de l'érémisme est la conséquence de la compréhension perfectionniste de la nature humaine : si l'homme

peut se rendre parfait par ses propres forces, alors le rapport au monde est réductible à un rapport de servitude. Mais ce schéma est modifié dès lors qu'on refuse au sujet la capacité de se rendre parfait. La solitude du désert apparaît dans ce cas comme un idéal qui est certes toujours valorisé, mais qui n'est pas adéquat pour un sujet par nature infirme. Le développement du défaillantisme au cours du Ve siècle explique qu'au même moment soit promu, comme genre de vie adéquat, le cénobitisme. La vie communautaire apparaît alors en effet comme un moyen permettant sinon d'effacer, du moins de compenser la faiblesse irréductible de l'homme. Ce mode de vie se caractérise essentiellement par l'obéissance requise du sujet à l'égard des « anciens ». La valorisation de cette vertu n'est pas chose nouvelle dans le christianisme antique : dans les premiers temps de sa formation, le solitaire est lui aussi sommé d'obéir à un ancien qui a en charge son éducation. Mais, dans le perfectionnisme, ce type d'obéissance est provisoire : il dure le temps que le sujet acquiert la capacité de se bien gouverner lui-même. Dans le vocabulaire de Cassien, il dure le temps qu'il acquiert une solide capacité de discernement. Cependant, quand cette capacité est, de droit, refusée au sujet, quand son défaut cesse d'être conjoncturel pour devenir structurel, alors le type d'obéissance requis du sujet change de forme : d'une obéissance-libération caractéristique du perfectionnisme, on passe à une obéissance-soumission caractéristique du défaillantisme. Autrement dit, en refusant à l'homme la capacité de se libérer par ses propres forces, on conditionne sa libération à une soumission préalable.

Dans la troisième partie, nous avons cherché à rendre compte de la façon dont la soumission du sujet a été requise dans le défaillantisme. Chez Cassien, elle l'est négativement : c'est parce que l'homme manque de discernement qu'il doit se soumettre. Chez Augustin au contraire, elle l'est positivement : c'est parce qu'en lui une force s'oppose irréductiblement à sa volonté que le sujet doit se soumettre. C'est au niveau du traitement de l'activité sexuelle que cette évolution est le plus clairement perceptible. Jusqu'à Augustin, ce traitement ne diffère pas en nature du traitement des autres dimensions de la vie du sujet : dans le perfectionnisme, le rapport du sujet à l'activité sexuelle répond aux mêmes exigences que celles qui régulent son rapport à la boisson, à la nourriture ou au sommeil. Clairement thématiqué par Clément d'Alexandrie, le

comportement du sujet doit alors être mesuré. Très proche en cela du Stoïcisme, il souligne que le sujet agit librement lorsqu'il ne commet pas d'excès, que ce soit du point de vue de son alimentation ou de sa sexualité. Chez Augustin au contraire, l'activité sexuelle reçoit un traitement logique spécifique qui est l'occasion d'une claire élaboration de l'anthropologie défaillantiste. Concevant le désir sexuel à partir de la notion de *libido*, il accorde comme principale caractéristique à celle-ci l'autonomie. De la sorte, si le sujet ne peut se rendre parfait par ses propres forces, c'est dans la mesure où, en lui, une pulsion naturelle irrésistible s'oppose à sa volonté : l'autonomie de la *libido* est synonyme d'hétéronomie du sujet. La naturalisation du désir sexuel constitue ainsi, dans l'œuvre d'Augustin, l'occasion d'arrimer solidement à la nature humaine une forme d'altérité irréductible. Cette problématisation originale de la nature de l'homme a des conséquences capitales relatives à la question du rapport du sujet à lui-même et aux institutions.

Le perfectionnisme exige du sujet un rapport à soi fondé sur la confiance : puisque rien en lui ne l'empêche irréductiblement de se libérer, il doit travailler à se constituer positivement lui-même selon une forme permettant son épanouissement. Certes, il peut, dans ce processus de constitution de soi, connaître des échecs, mais ceux-ci ne sont intelligibles que dans une dimension factuelle : rien, de droit, ne s'oppose à ce que le sujet se libère. Par conséquent, son rapport aux institutions sociales tend à être pensé sous la forme d'un lien qui entrave son itinéraire spirituel. C'est la raison pour laquelle Tertullien condamne le mariage : puisque la nature de l'homme n'est entachée d'aucune infirmité, il est possible d'exiger de lui la perfection, de sorte que le mariage, conçu comme une compromission avec le monde, est un mode d'être inférieur et donc un mal. Chez les ascètes chrétiens, comme chez Emerson et chez Nietzsche, le perfectionnisme est associé à un soupçon relatif aux institutions.

Dans le défaillantisme au contraire, puisqu'une force irrésistible s'oppose structurellement à sa volonté, le sujet doit engager vis-à-vis de lui-même un rapport d'inquiétude irréductible à une simple donnée psychologique. En outre, il est sommé de se soumettre à des institutions ayant pour fonction de contenir la pulsion irrésistible qui s'oppose sans cesse à sa raison et qui met en danger à la fois son développement

personnel et l'organisation sociale. La condamnation du mariage, puis sa défense par Augustin s'expliquent ainsi par l'évolution de sa réflexion anthropologique. Dans les *Soliloques*, le mariage est condamné pour les mêmes raisons qu'il l'est par Tertullien : il est en effet alors conçu comme une entrave à l'itinéraire spirituel du sujet. À l'opposé, il est vigoureusement défendu dans *Le Bien du mariage* et dans *Du Mariage et de la concupiscence*. Cette défense tient au fait qu'Augustin se fonde alors sur une anthropologie qui souligne la faiblesse irréductible de l'homme : dans ce cas, le mariage apparaît comme la première institution coercitive permettant de canaliser une pulsion naturelle irrésistible et menaçante.

Nous avons entamé notre propos à partir du compte-rendu des réserves émises par S. Agacinski à l'encontre de la thèse de J. Butler selon laquelle le sexe, tout autant que le genre, est une construction sociale, produit de la performativité du langage. Selon Agacinski, tout constructivisme doit se fonder sur une forme de naturalité irréductible : le désir, entendue comme pulsion irrésistible, est l'atome de base à partir duquel toute construction sociale doit être comprise. Ce faisant, elle reconduit une façon de penser traditionnelle selon laquelle la culture permet de contenir la nature. Cette idée, si évidente pour nous, est la conséquence d'une problématisation originale de la nature humaine caractéristique du défaillantisme chrétien antique. La thématization augustinienne du désir sexuel permet d'expliquer le modèle courant d'opposition de la nature et de la culture conçue comme une opposition entre la pulsion et la répression. Puisque la nature de l'homme est irréductiblement constituée par une force incontrôlable, le sujet ne peut se maîtriser qu'à la condition de se soumettre à des institutions sociales ayant pour fonction, selon l'expression consacrée, de « canaliser » la nature. Il semble que cette problématisation originale de la nature humaine constitue une origine possible de ce que Foucault a appelé le modèle « juridico-discursif » du pouvoir⁹⁴⁴. Ce modèle présuppose qu'il existe, au fondement de la catégorisation et de l'organisation sociales, une forme de naturalité irréductible que le pouvoir se borne à canaliser. Celui-ci n'agirait ainsi qu'au moyen de la répression. Le traitement augustinien de l'activité sexuelle a produit, par une naturalisation de la *libido*, le terreau sur lequel a

944Foucault, *La Volonté de savoir*, op. cit., p. 109.

pu se développer ce modèle de compréhension du pouvoir : en tant que pulsion irrésistible, le désir requiert d'être contenu et régulé afin de rendre possibles le développement individuel et l'ordre social. C'est notamment le schéma logique que l'on retrouve dans la psychanalyse freudienne, qu'elle ait rapport à l'ontogenèse⁹⁴⁵ ou à la phylogenèse⁹⁴⁶. Dans l'un comme dans l'autre cas, les processus de développement de la personne ou de la civilisation sont pensés sous la forme de la canalisation d'une force potentiellement destructrice. Prenant acte de la compréhension freudienne de la pulsion, H. Marcuse tente, dans *Éros et civilisation*, de construire le concept d'une « civilisation non répressive »⁹⁴⁷. Il pose ainsi la question de savoir si l'idée de civilisation implique nécessairement celle de répression comme c'est le cas chez Freud⁹⁴⁸. Selon lui, cette liaison est historique⁹⁴⁹ et, en tant que telle, contingente. Par conséquent, il est possible d'imaginer une forme d'organisation sociale qui ne reposerait pas sur la répression des pulsions. Mais, ce faisant, Marcuse ne pose jamais la question de savoir si l'idée même de « pulsion naturelle » ne serait pas une construction historique. Il conçoit ainsi la civilisation non répressive comme une façon de canaliser ou d'orienter le désir selon une forme originale⁹⁵⁰. Mais demeure, dans sa façon de penser, l'idée que le désir « pousse » et que la culture est simplement un processus de gestion de cette poussée irréductible⁹⁵¹. Puisque la nature de l'homme est constituée de forces qui mettent en danger le développement individuel et l'organisation sociale, toute forme de civilisation implique un minimum nécessaire de répression. Si bien que, pour Marcuse, la libération humaine est réductible à la suppression de la « sur-répression » qui, selon lui, constitue une

945Freud, « Pulsions et destins des pulsions » et « Le refoulement » dans *Métapsychologie*, *op. cit.*

946Freud, *Malaise dans la civilisation*, trad. A. Weill, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2010.

947H. Marcuse, *Éros et civilisation. Contribution à Freud*, trad. B. Fraenkel et J.-G. Nény, Paris, Éditions de Minuit, 1963, p. 16.

948*Ibid.*, p. 15 : « La thèse de Sigmund Freud selon laquelle la civilisation est fondée sur l'assujettissement permanent des instincts humains a été généralement admise [...]. La libre satisfaction des besoins instinctuels de l'homme est incompatible avec la société civilisée. La renonciation et le report de la satisfaction sont les conditions mêmes du progrès [...]. Le sacrifice systématique de la *libido*, son détournement rigoureusement imposé vers des activités et des manifestations socialement utiles *est* la civilisation ».

949*Ibid.*, ch. IV : « La dialectique de la civilisation ».

950*Ibid.*, p. 174 : « La notion d'un ordre instinctuel non répressif doit être d'abord mise à l'épreuve avec le plus désordonné des instincts, la sexualité. Un ordre non répressif n'est possible que si les instincts sexuels peuvent, de par leur propre dynamique et dans des conditions sociales et existentielles transformées, fonder des relations érotiques durables entre les individus adultes ».

951*Ibid.*, ch. X : « La transformation de la sexualité en *Éros* ».

forme de répression superflue, typique de la société capitaliste⁹⁵². Ainsi, si l'on peut apporter un certain crédit à la description qu'il donne de la lutte entre la pulsion et la répression⁹⁵³, il semble cependant que nous devions aller plus loin dans la remise en cause de cette liaison. En effet, peut-être est-il insuffisant, dans l'optique d'une véritable libération, d'affirmer que nous avons à gérer la pulsion de façon non répressive. La mise en évidence des enjeux de la problématisation chrétienne défaillantiste du désir sexuel à laquelle nous avons procédé nous met sur la voie d'une critique plus radicale de la liaison entre la pulsion et la répression : ce n'est pas seulement la répression qu'il s'agit de reconsidérer de manière critique, mais l'idée même de pulsion. Si, en effet, la pulsion est le fondement ontologique de l'édifice défaillantiste et si elle justifie politiquement la soumission, alors sa remise en question est la première étape d'une compréhension originale de la libération de l'homme. Or, puisque nous avons montré que la naturalité de la pulsion était en réalité une construction historique, nous espérons avoir montré de la même façon que la liberté pourrait ne pas s'acheter au prix de la soumission.

952 *Ibid.*, ch. II : « Les origines de la répression chez l'individu », p. 42-43 notamment.

953 Dans la mesure où cette description corrobore la reconstitution du défaillantisme que nous avons donnée : si la nature humaine est lestée d'une force de résistance irréductible qui s'oppose à la raison du sujet, alors la répression est en effet la condition *sine qua non* du développement individuel et de l'ordre social.

INDEX

AUTEURS			
Agacinski	31, 33-35, 280, 348, 382, 396, 419, 428	Berrouard	360, 416
Agamben	182, 419	Bert	41, 421
Alfaric	93, 419	Berthelot	28, 421
Ambroise	146, 284, 357, 416	Bezançon	78, 309, 421
Ardura	182, 419	Boëtsch	28, 421
Ariès	39, 48, 419, 423	Boltanski	28, 37, 421
Aristote	26, 29, 32, 51, 64-66, 70, 76, 110, 112, 127, 128, 150, 166, 310, 315, 335, 414, 420, 425, 426, 428, 431, 442	Bonner	307, 324, 421
Armstrong	67, 69, 419	Bouchet	61, 421
Arnou	67, 90, 420	Bourdieu	28, 29, 37, 421, 422
Athanase d'Alexandrie	23, 54, 63, 84, 88, 101, 114-116, 118, 119, 147, 148, 150, 177, 185, 191, 195, 207, 350, 392, 416	Bousquet	90, 422
Aubenque	69, 78, 127, 420, 422, 436	Bouton-Touboulic	71, 141, 309, 332, 336, 422
Aubin	67, 420	Bouveresse	29, 422
Aubineau	82, 284, 418, 420	Brakke	61, 177, 178, 422
Augustin	18-20, 22-24, 30, 34, 36, 39, 54, 55, 57, 62, 63, 67, 71, 74, 76, 78, 79, 81, 82, 92-98, 108, 113, 114, 116, 118, 123-143, 147, 153-156, 163-169, 185, 193-195, 197, 198, 200, 207-209, 223, 224, 237, 251-253, 278, 281-286, 295-297, 301, 304-355, 359, 360, 366, 367, 369, 374-376, 378-389, 392-396, 416, 419, 421, 422, 424-426, 428-430, 432-434, 437-441	Bréhier	64, 67, 128, 165, 212, 414, 422
Badilita	154, 297, 420, 440	Breton	69, 422
Balaudé	64, 90, 414, 420	Brisson	65, 69-71, 75, 78, 86, 414, 415, 422
Balthes	70, 420	Brottier	102, 422
Banacou-Caragouni	72, 420	Broudhéoux	375, 422
Bardy	19, 164, 203, 285, 416, 420	Brown	18, 37-40, 55, 78, 83, 84, 115, 117, 123, 172, 176, 177, 183, 192-194, 237, 285, 286, 294-296, 324, 357, 361-363, 367, 375, 378, 422
Barnes	366, 420	Bunge	154, 423
Barthelow Koch	32, 421	Burguière	52, 423
Baynes	362, 421	Burrus	31, 423
Beane	306, 421	Butler	28, 30, 31, 33-35, 43, 242, 396, 423
Bechtel	26, 421	Camelot	208, 287, 290, 417, 423
Béjin	48, 419	Cassien	19, 23, 27, 39, 55, 57, 61, 73, 74, 86, 90, 107, 108, 110, 113, 147, 151, 154-158, 163, 164, 169, 179-182, 185-188, 190-192, 195-197, 199, 206, 207, 211, 212, 214-220, 227-230, 233-239, 247, 250, 253-257, 259, 263-273, 275, 277, 283-285, 297-306, 331-333, 339, 356, 357, 361, 393, 394, 417, 420, 429, 434, 436, 438, 440
Benoît	190, 225, 226, 271, 417	Castelli	31, 423
Berger	35, 421	Cavell	99-106, 115, 150, 423, 425
		Chadwick	61, 172, 423
		Chadwick O.	154, 158, 424

Chaignet	92, 424	Detrez	28, 425
Charrue	69, 424	Deutsch	31, 425
Chastagnol	361, 424	Didier	326, 425
Chauviré	44, 424	Dingjan	259, 425
Chevallier	42, 43, 146, 188, 240, 241, 424	Dodds	22, 237-239, 426
Chevé	28, 421	Doignon	378, 417, 426
Chitty	60, 172, 190, 424	Dombrowski	82, 426
Cicéron	165, 212, 316, 414	Doresse	78, 290, 426
Clark	31, 388, 424	Dorlin	30, 34, 426
Clément d'Alexandrie	22-24, 203, 207, 208, 272-275, 284, 286, 288-291, 293-297, 299, 337, 362, 374-376, 394, 417, 422, 423, 438, 440	Douglas	28, 426
Clément de Rome	207, 208, 283, 418, 440	Drobner	50, 286, 426
Corbin	28, 424	Dubreucq	128, 426
Courcelle	78, 82, 93, 424	Duby	39, 419, 423
Courtine	28, 78, 424, 436	Dudley	65, 66, 426
Cova	105, 425	Dufour	69, 415, 426
Crouzel	209, 425	Dumont	92, 414
Crubellier	51, 65, 150, 425	Dunn	172, 426
d'Alès	327, 365, 369, 371, 419	Égron	255, 426
Dancy	70, 425	Elias	28, 426
Daniélou	50, 425	Éloi	48, 280, 427
Davidson	48, 280, 425	Emerson	103-107, 150, 349, 395, 427
de Certeau	244, 423	Emery	196, 427
de Corte	82, 424	Épictète	64, 110, 128, 207, 208, 238, 293, 414
de Fornel	35, 427	Épicure	47, 64, 109, 414
de Gandt	128, 428	Escolan	235, 427
de Guibert	61, 429	Évagre le Pontique	110, 120, 155, 202, 203, 206, 207, 277, 297, 306, 418, 429
de Labriolle	284, 366, 416, 431	Evans	324, 427
de Munck	37, 435	Fassin	31, 423
de Plinval	321, 324, 417, 437	Foucault	21, 22, 24, 35, 38, 41-47, 50-52, 73, 86, 87, 90, 117, 128, 133, 145-147, 151, 164, 172, 188, 189, 202, 204-206, 222, 232, 235, 240-253, 255, 257-259, 263-266, 268, 269, 271-275, 290, 303, 304, 306, 327, 329, 330, 337, 345, 350, 355, 396, 421, 423-425, 427, 429, 431, 433, 439, 440
de Vogüé	172, 225, 417, 442	Fraisse	30, 428
Delage	234, 425, 441	Freud	33, 34, 348, 397, 428, 434
Delaroche	324, 425		
Deleuze	42, 425		
des Places	64, 437		
Descola	127, 425		

Gautier	31, 428	Julien d'Éclane	55, 322, 324-326, 331, 342, 380, 381, 432
Gilson	308, 309, 321, 428	Justin	202, 418
Goffman	28, 428	Kalligas	78, 431
Gradowicz-Pancer	232, 258, 428	Kant	51, 216, 276, 431
Grant	146, 290, 428	Kasser	60, 431
Grégoire de Nysse	23, 284, 418	Kélessidou-Galanos	72, 431
Groethuysen	65, 428	Kemal	50, 431
Gros	41, 46, 164, 232, 429, 440	Kernoff Mansfield	32, 421
Guillaumin	30, 429	King	31, 431
Guillaumont	60, 83, 85, 92, 117, 119, 120, 149, 177, 202, 203, 211, 255, 418, 429	Koopman	50, 431
Guitton	93, 429	Kristeva	34, 431
Guy	19, 60, 102, 154, 156, 270, 415, 417, 429	Lagouannère	128, 432
Hacking	35, 429	Lamberigts	322, 324, 326, 331, 342, 432
Hadot	47, 65, 69, 75, 78, 82, 85-87, 90, 93, 110, 124, 128, 202-206, 222-224, 414, 418, 420, 429, 436	Lancel	55, 324, 325, 378, 432
Hadot I.	204, 429	Lane Fox	357, 362, 432
Hammerling	154, 430	Laneyrie-Dagen	28, 432
Harper	24, 430	Laqueur	31, 32, 48, 280, 431, 432
Harpham	60, 430	Laugier	99, 102, 423, 427, 432
Hausherr	245, 255, 430	Laurence	361, 432
Henry	67, 430	Laurent	69, 72, 78, 80, 309, 414, 432
Héussi	182, 430	Lavaud	69, 72, 78, 80, 415, 433
Homère	86	Lawless	197, 416, 433
Honnay	324, 430	Le Breton	28, 433
Housset	46, 430	Le Goff	52, 433
Huftier	320, 430	Leclercq	203, 204, 433
Hunter	362, 380, 386, 387, 430	Leenhardt	28, 433
Husserl	33, 46, 430, 431	Lemieux	35, 427
Irigaray	30, 431	Lienhard	259, 433
Jaeger	245, 431	Linge	203, 433
Jakab	154, 297, 420, 440	Luckmann	35, 421
Jaulin	32, 431	Macey	41, 433
Jérôme	57, 174, 180, 228, 271, 286, 386-388, 418	Madec	93, 94, 417, 433
Jovinien	286, 386, 387	Maier	208, 433
		Malingrey	203, 433
		Malone	196, 433
		Mandouze	93, 434
		Maraval	50, 418, 434

Marc Aurèle	22, 128, 237, 414, 426	Pagels	35-37, 133, 137, 323, 342, 354-356, 362, 375-377, 432, 437
Marcuse	397, 434	Pallade d'Hélénopolis	54, 55, 121, 151, 152, 175, 179, 270, 310, 352, 392, 418
Marie-Ancilla	211, 253-256, 298, 434	Pasquier	223, 437
Marius Victorinus	124, 418	Paul	18, 133, 137, 230, 285, 306, 308, 324, 343, 362, 364, 365, 368-371, 373, 374, 376, 377, 385, 415, 425
Markus	20, 47, 49, 172, 177, 182, 191, 195, 196, 204, 324, 362, 434	Pélage	55, 193, 324, 325, 417, 432, 437
Marrou	50, 172, 183, 189, 190, 288, 290, 315, 417, 434	Pellegrin	51, 65, 127, 150, 414, 425
Marzano	28, 434	Penner	31, 437
Mattéi	284, 365, 419, 434	Pétrement	138, 437
Matthews	31, 434	Philonenko	78, 437
Mauss	28, 29, 433, 434	Picavet	67, 437
McGuckin	61, 434	Pichery	27, 154, 156, 301, 417
Meredith	61, 435	Platon	26, 28, 29, 47, 51, 64, 65, 69-72, 78, 82, 83, 86, 92, 100, 103, 138, 238, 292, 353, 354, 379, 414, 420, 422, 424, 431, 432, 437, 438
Méthode d'Olympe	18, 357-360, 388, 392, 418	Plotin	26, 54, 62, 64, 67-69, 71-80, 82-98, 106, 110, 128, 149, 167, 175, 180, 194, 199-201, 211, 220, 224, 237, 238, 256, 292, 301, 309, 329, 338, 358, 379, 393, 414, 415, 420-422, 424, 429-433, 435-440
Métral	364, 435	Poque	93, 437
Mimouni	50, 434	Porphyre	69, 70, 75, 78, 93, 110, 415, 429, 430, 433
Minois	343, 346, 435	Poupard	182, 419
Miquel	259, 433	Pradeau	69, 70, 73, 414, 415, 422, 437
Montaigne	122, 435	Prokhoris	30, 437
Morard	174, 435	Prost	52, 437
Morel	69, 72, 432, 435	Puech	78, 309, 426, 438
Moulin	182, 435	Queval	28, 438
Muller	110, 435	Rabbow	204, 438
Musurillo	18, 358, 360, 418	Rachet	93, 438
Narbonne	69, 78, 435	Rambaux	327, 366, 369, 372, 373, 438
Nietzsche	26, 45, 50-52, 105, 276, 395, 425, 427, 431, 435	Rebillard	61, 155, 158, 163, 215, 216, 438
Noonan	386, 435	Regnault	255, 438
Nuvolone	324, 436	Rich	72, 438
Nygren	76, 95, 436	Ricoeur	163, 438
O'Brien	78, 309, 436	Rizzerio	208, 438
O'Meara	78, 84, 90, 93, 436		
Oakley	30, 436		
Olphe-Galliard	154, 186, 436		
Onfray	25, 436		
Origène	23, 193, 208, 209, 337, 418, 425		
Ortiz	360, 437		

Robin	70, 438	Valantasis	61, 226, 227, 441
Robinson	172, 439	van Oort	306, 436
Rordorf	18, 110, 111, 415, 439	Vander Stichele	31, 437
Rousseau	158, 439	Verschoren	307, 441
Rousselle	21, 37, 38, 60, 74, 83, 115, 232, 422, 439	Veyne	21, 128, 415, 442
Roux	71, 73, 90, 439	Vigarello	28, 424
Rutten	69, 439	Vincent	26, 442
Sage	133, 136, 323, 327, 333, 343, 439	Voelke	110, 204, 442
Salamito	324, 362, 439	von Ivanka	67, 71, 431
Sartre	195, 439	Wallis	78, 442
Schmitt	378, 439	West	31, 442
Schniewind	82, 439	Wiesner-Hanks	31, 442
Schüssler Fiorenza	31, 439	Winbush	61, 441
Scott	30, 31, 423, 440	Wittgenstein	44, 99, 424, 442
Séguy	183, 196, 440	Wittig	31, 442
Seidl	90, 440	Wolfson	324, 442
Senellart	146, 164, 202, 206, 240, 328, 440	Wood	32, 421
Sénèque	128, 207, 232, 415	Yarbrough	361, 442
Shaw	232, 440	Yates	327, 442
Smith	48, 440	Zimmerman	31, 442
Solignac	78, 82, 93, 285, 416, 417, 440		
Souffrin	128, 428		
Sourisse	138, 309, 440		
Spanneut	164, 165, 202, 207, 208, 287, 288, 290, 293, 328, 440		
Stewart	297, 440		
Taylor	19, 47, 110, 128, 441		
Tertullien	23, 57, 284, 286, 327-330, 365-374, 376, 385, 395, 396, 418, 419, 434, 438, 441		
Thélamon	234, 235, 441		
Thomas d'Aquin	259, 311, 425		
Thonnard	133, 137, 156, 165, 166, 307, 311, 315, 320, 322, 338, 343, 381, 384, 416, 441		
Tresmontant	70, 441		
Trouillard	67, 69, 76, 441		
Turcan	365, 441		

NOTIONS

activité sexuelle 21-27, 30, 39, 43, 44, 48, 53, 56, 57, 280-288, 291, 294-297, 303, 304, 307, 310, 328, 340, 341, 346-348, 356, 358, 360, 363, 365, 366, 368, 369, 371, 376, 379, 381, 382, 394-396

âme 26, 28-30, 60, 68, 70, 72-84, 86-92, 94, 96, 97, 100, 120, 124-127, 133, 134, 139, 140, 142, 143, 148, 150, 151, 161, 165, 175, 177, 179-181, 184, 197, 199, 202, 203, 208, 213, 220, 222, 227, 233, 234, 237-239, 254, 256, 257, 259, 270, 276, 292, 298, 299, 302, 303, 305, 308, 313, 316, 328, 330, 331, 340, 341, 353, 354, 358, 360, 361, 373, 374, 379, 393, 419, 420, 429, 431, 435, 442

apatheia 10, 11, 165, 166, 189, 202, 203, 206, 208, 209, 257

ascèse 60, 61, 75, 82, 101, 102, 110, 112, 115, 117, 118, 148, 153, 179, 181, 186, 188, 189, 202, 219, 235, 236, 258

autonomie 91, 132, 141, 146, 150, 157, 160, 164, 166, 168, 232, 246, 258, 259, 267, 268, 276, 277, 284, 289, 291, 314, 323, 329, 334, 338, 344-346, 351, 354, 362, 363, 380, 382, 383, 392, 395

canaliser 25, 35, 45, 57, 348, 382, 396, 397

cénobitisme 56, 172-175, 179-182, 184, 188-196, 199, 200, 206, 207, 277, 393, 394

chair 25-27, 33, 37, 38, 60, 76, 107, 108, 138-142, 161, 166, 227, 234, 245, 282, 292, 298-300, 307-309, 313, 314, 319, 331, 337, 351, 359, 360, 366, 372, 382, 384, 385

charité 157, 198, 215-220, 225, 254, 260, 277, 320, 321

chasteté 130, 158-161, 166, 228, 274, 289, 300, 304, 305, 341, 357, 358, 360

combat spirituel 19, 53-56, 59, 61, 63, 92, 99, 107, 108, 112-115, 117-124, 127, 129, 134, 135, 143-145, 147, 148, 151-154, 156, 163, 164, 167, 168, 178, 184, 192, 208, 222, 224, 225, 227, 240, 253-255, 257, 259, 263, 278, 282, 283, 288, 297-299, 301, 307, 308, 314, 315, 323, 333, 337, 341, 344, 346, 348, 349, 352, 361, 378, 388, 392, 393

concupiscence 19, 166, 175, 228, 300, 306, 307, 319, 346, 347, 371, 375, 381-384

continence 39, 130, 132, 161, 236, 285, 289, 290, 300, 305, 357, 360, 365, 367, 368, 372, 375, 385, 387

controverse pélagienne 55, 123, 124, 129, 130, 133, 134, 147, 155, 156, 163, 167-169, 323-326, 339, 341-344, 346, 349, 352, 354, 380, 381, 392, 393

conversion 61, 93, 108, 111, 112, 116, 121, 124, 168, 185, 222-224, 227, 229, 230, 259

corps 22, 25-30, 33, 34, 37-39, 41, 70, 72-78, 80, 83, 84, 86, 91, 92, 94, 118, 120, 131, 132, 138-140, 142, 143, 148, 149, 161, 165, 166, 177, 188, 189, 211, 230, 233, 234, 236-239, 245, 261, 264, 270, 274, 282, 288, 289, 292, 295, 298-300, 302, 305, 308, 313-319, 321, 334, 340, 341, 344, 357, 359-361, 364, 378-380, 383, 384, 387, 431

crainte 90, 157, 181, 215-219, 291, 350

défaillance 18, 20-25, 27, 30, 35, 36, 39, 47, 49, 50, 53, 55, 56, 58, 62, 66-69, 74, 88, 90, 91, 96-98, 114, 120, 134, 145, 157, 160, 164, 167, 169, 173, 182, 190-192, 195, 199, 200, 202, 206, 208-210, 222, 235, 248, 259, 263, 269, 270, 272, 277, 278, 281-283, 290, 306, 310, 318, 324, 326, 329, 348, 356, 362, 378, 388, 392-396, 398

démon 19, 54, 113, 114, 117-123, 129, 144, 148, 151-154, 168, 176-178, 184, 192, 203, 205, 260, 261, 287, 294, 302, 305, 306, 323, 330, 348, 352, 372, 375, 392, 393

désert 38, 56, 83, 84, 113, 117, 152, 172, 176-179, 181, 182, 184-186, 190, 192, 194, 196, 198-202, 207, 220, 259, 260, 276, 341, 348, 358, 373, 388, 393, 394

désir 21-23, 25, 27, 28, 30-36, 38-41, 48, 52, 56-58, 76, 90, 107, 108, 119, 124, 142, 165, 166, 181, 182, 199, 215, 219, 233, 234, 249, 279, 280, 282, 285, 296-298, 300, 303, 306, 307, 338-341, 344-348, 354, 360, 367, 379, 380, 382, 383, 395-398

deux voies (doctrine des) 107, 111, 329, 330, 337, 356, 359

diable 54, 76, 113, 117-121, 125, 140, 144, 260, 261, 270, 271, 301, 302, 304-306, 381

Dieu 20, 22, 27, 38, 53-56, 60-64, 66-68, 71, 73-76, 78, 79, 81-84, 88-92, 94-98, 101-103, 106, 108-113, 116, 118, 121, 124-127, 130-143, 147-149, 154-156, 158-164, 166-168, 172-176, 178-190, 194-201, 204, 205, 208, 209, 211-215, 217-220, 222-231, 233, 234, 236, 238, 239, 251, 253-258, 260-263, 265, 267-269, 271-277, 284, 287-296, 299, 301-310, 313, 315, 316, 318-323, 326-338, 342, 349, 350, 352, 356-359, 362-364, 366-377, 379, 382-384, 386, 387, 389, 393

direction de conscience 206, 241, 244-247, 250, 252, 255, 263, 264, 268, 271

discernement 235, 259-263, 267, 269-271, 277, 304, 306, 333, 394

égoïsme 19, 76, 81, 178, 181, 215-220, 225, 227, 230, 257, 269, 277, 309, 320, 333

érémitisme 56, 172-175, 178-182, 184-186, 188, 190-196, 200, 206, 277, 393

espérance 215-217, 219, 251, 321, 350

esprit 19, 26, 28, 108, 119, 120, 127, 130-132, 138-141, 143, 165, 179, 197, 212, 227, 259, 261, 297-300, 302-306, 308, 309, 313, 314, 319, 328, 331, 334, 337, 339-341, 366, 372, 380, 382-384

grâce 55, 63, 66, 93, 96, 98, 126, 147, 153-156, 158-164, 168, 169, 189, 200, 205, 228, 259, 267, 284, 301, 305, 314, 322, 323, 338, 339, 357, 359, 381, 383, 389, 393

habitude 45, 54, 55, 60, 76, 82, 89, 112, 113, 121-127, 130-134, 144, 148, 151-154, 164, 168, 177, 179, 180, 222, 224, 225, 227, 228, 230, 233, 263, 293, 302, 307, 310, 316, 323, 329, 330, 341, 342, 344, 348, 352, 380, 392, 393

hétéronomie 291, 314, 323, 333, 341, 344, 350, 351, 380, 393, 395

honte 75, 195, 237, 288, 313, 340, 341, 349-355, 389

inquiétude 25, 57, 129, 167, 203, 313, 326, 349-351, 354, 355, 389, 395

institutions 21, 24, 25, 31, 35, 37, 39, 42, 48, 52, 53, 56-58, 100, 112, 169, 172, 173, 179, 183, 184, 188, 189, 193, 194, 199-201, 203, 205, 207, 209, 211, 222, 226, 229, 239, 241, 243, 245, 248-250, 255, 258, 271, 272, 276, 277, 306, 318, 323, 341, 354, 356, 359, 362, 365, 373, 378, 382, 383, 388, 389, 395, 396

intégrité 126, 299, 300, 305, 310, 312, 313, 315, 322, 334, 347

libération 24, 40, 53, 55-58, 64, 92, 173, 189, 232, 245, 248, 250, 257, 258, 264, 269, 272, 275-277, 282, 356, 361, 365, 394, 397, 398

liberté 21, 25, 35, 37, 40, 53, 106, 127, 137, 157-163, 165, 258, 269, 276, 277, 287, 291, 292, 294, 296, 304, 307, 309, 318, 320-322, 325, 326, 333, 334, 337, 339, 342, 349, 350, 359, 362, 379, 381, 383, 398

libido 22, 30, 34, 39, 57, 124-126, 166, 169, 282, 303, 305, 306, 308, 311, 314, 316, 333, 339-342, 344-349, 351, 367, 382, 383, 395-397

maîtrise de soi 19, 47, 116, 165, 205-207, 219, 264, 287, 293, 294, 296, 357, 358, 360, 361, 377, 388

mal 70, 73, 75, 76, 78-81, 86, 94, 121, 130, 138-140, 142, 143, 155, 217, 238, 290, 291, 298, 306-310, 313, 319-322, 326-329, 331, 332, 334-336, 342, 349, 352, 365, 369-371, 374, 376, 381, 382, 384, 385, 387, 395

mariage 40, 100, 174, 285, 286, 294-296, 347, 354, 356-358, 361-389, 395, 396

moine 19, 61, 118-120, 171, 172, 174, 177, 178, 180, 182, 194, 196, 199, 201, 202, 211-214, 219, 220, 222, 229, 235, 247, 250, 254-256, 258-261, 263-269, 272, 275, 297, 303, 305, 418, 435

monachisme 47, 56, 83, 114, 115, 154, 169, 172, 174, 177, 179, 182, 183, 192, 193, 196, 200, 201, 205, 210, 211, 219, 224, 226, 227, 235, 244, 246, 252, 258, 264, 270, 273, 276

monde 18, 20, 47, 53, 54, 60, 61, 68, 71-73, 76, 77, 81-92, 98, 100-102, 106-110, 116-119, 128, 129, 149, 150, 152, 153, 157, 166-168, 174-190, 192, 193, 196-201, 207, 213, 218-220, 222-228, 230, 233, 257-259, 270, 276, 307, 327, 338, 343, 349, 356-362, 371, 373, 375, 379, 388, 393-395

mortification 22, 84, 91, 120, 157, 177, 213, 232-236, 238-240, 245, 258, 262, 265, 305, 330, 332, 333, 361

nature humaine 19, 20, 23, 27-31, 35-37, 45, 47, 49, 53, 56, 57, 64-66, 88, 92, 103, 104, 107, 111-114, 124, 126, 130, 133, 135-139, 143-145, 149, 153, 155, 157, 160, 163, 166, 169, 173, 178, 183, 184, 191-195, 200, 205, 238, 271, 277, 281-283, 285, 291, 293, 296, 297, 300, 301, 305-307, 309-313, 319, 320, 322, 323, 327-331, 334, 339, 341, 342, 344, 348, 349, 353-355, 357, 359, 363, 374, 378, 380, 382, 383, 389, 392, 393, 395, 396, 398

obéissance 19, 37, 56, 60, 131, 136, 142, 157, 178, 188, 189, 201, 205, 206, 225, 226, 245-248, 250, 252, 253, 256-259, 264-269, 271, 272, 275-277, 332, 336, 337, 353, 394

péché originel 36, 133, 136, 137, 313, 314, 322, 323, 326-328, 330, 331, 334, 339, 343, 347, 351, 367, 374, 381

perfection 19, 32, 53, 55, 61, 64-66, 73, 84-86, 88-91, 101, 103-107, 111, 120, 129, 141, 145-147, 149, 150, 155, 157, 158, 160, 161, 163-165, 167, 169, 173, 175, 177, 178, 184, 189, 192-194, 196, 200-203, 205, 207-209, 211, 214-216, 234, 236, 248, 256, 265, 266, 271, 272, 278, 284, 286, 287, 290, 292, 293, 296, 298-301, 303, 305, 310-312, 315, 320-322, 325, 329, 330, 334, 337-339, 341, 348, 349, 354, 356, 358-361, 367, 369, 374-376, 378, 385, 388, 389, 393, 395

perfectionnisme 18, 20, 22-24, 26, 30, 36, 47, 49, 50, 55, 56, 58, 62, 64, 66, 68, 74, 87, 88, 90, 91, 96-107, 113, 120, 135, 145, 148, 150, 157, 160, 164, 167, 168, 173, 182, 184, 189-193, 195, 200, 202, 206-210, 219, 235, 248, 259, 263, 269, 270, 276, 277, 281, 288, 290, 301, 306, 324, 326, 329, 337, 338, 349, 356, 359, 361, 374, 375, 377, 378, 388, 392-395

prière 154, 255-257, 303, 321, 372

problématisation 20-22, 27, 29, 30, 34, 41-43, 47-49, 62, 63, 98, 114, 117, 127, 128, 139, 144, 154, 157, 163, 191, 205, 238, 279-283, 290, 296, 297, 303, 305, 310, 348, 366, 382, 392, 393, 395, 396, 398

pulsion 25, 33-35, 40, 53, 57, 58, 249, 280, 282, 300, 318, 339, 344, 348, 354, 355, 382, 383, 389, 395-398

pureté 82, 87, 88, 108, 148, 149, 157, 158, 161, 167, 211-215, 218-220, 225, 230, 232, 235, 241, 242, 255, 256, 292, 299-301, 304, 329, 350, 356-358, 360, 361

renoncement 157, 167, 205, 206, 218, 219, 227-230, 255, 260, 363, 367, 368

répression 38, 53, 57, 58, 249, 318, 348, 396-398

sage 56, 165, 171, 191, 194, 202-205, 207, 209, 246, 267, 287, 288, 353, 354, 379

sexualité 21, 25, 26, 32, 33, 35, 39-42, 45, 48, 85, 100, 139, 177, 249, 280, 282, 295, 362, 367, 395, 397

solitaire 115, 173, 174, 176-180, 184-186, 190-192, 194, 196-200, 202, 220, 235, 260, 277, 388, 394

soumission 21, 24, 25, 35-37, 39, 40, 47, 53, 56-58, 105, 136, 137, 169, 173, 185, 188, 189, 205, 206, 232, 245-248, 250, 251, 253, 257-259, 264-269, 271, 272, 274-277, 279, 282, 306, 332, 348, 354-356, 365, 367, 373, 383, 388, 389, 394, 398

subjectivation 22, 41, 43, 46-48, 90, 174, 205, 206, 215, 222, 226, 227, 231-233, 240, 243-245, 247, 248, 250-253, 255-258, 265, 266, 269, 272-275, 333, 341

virginité 32, 116, 285, 294, 356-362, 364, 365, 367-370, 372-374, 376, 380, 386, 388

volonté 20, 55, 56, 64, 75, 81, 85, 90, 91,
96, 105, 108, 109, 111, 118, 119, 121,
122, 124-127, 129-134, 139-145, 147,
148, 150, 154, 159, 160, 164-166, 168,
169, 174, 176-179, 182, 185, 195, 199-
201, 205, 206, 211, 215, 217, 218, 222-
226, 228-230, 233, 234, 236, 239, 246,

247, 250, 252, 253, 257, 258, 263-265,
269, 271, 272, 275-277, 284, 286-288,
291-293, 296, 298, 300, 302, 304, 307-
309, 313, 314, 316, 318-321, 323, 328,
331-342, 344-349, 351-353, 360, 362,
367-370, 373, 379-382, 384, 392, 394,
395

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES PRIMAIRES

SOURCES PAÏENNES

Les Écoles présocratiques, J.-P. Dumont (éd.), Paris, Gallimard, 1991.

ARISTOTE, *De la génération des animaux*, trad. P. Louis, Les Belles Lettres, 1961.

———, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1997.

———, *Métaphysique*, trad. J. Tricot, 2 vol., Paris, Vrin, 2000.

———, *Physique*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2000.

CICÉRON, trad. É. Bréhier, dans *Les Stoïciens (I)*, Paris, Gallimard, 1962 :

- *Des fins des biens et des maux*
- *Tusculanes*

ÉPICTÈTE, *Entretiens*, trad. É. Bréhier, dans *Les Stoïciens (II)*, Paris, Gallimard, 1962.

———, *Manuel*, trad. P. Hadot, Paris, Librairie générale française, 2000.

ÉPICURE, *Lettre à Ménécée*, trad. J.-F. Balaudé, Paris, Librairie Générale Française, 1994.

MARC AURÈLE, *Pensées*, trad. É. Bréhier, dans *Les Stoïciens (II)*, Paris, Gallimard, 1962.

PLATON, *Phédon*, trad. M. Dixsaut, Paris, Flammarion, 1991.

———, *Théétète*, trad. M. Narcy, Paris, Flammarion, 1995.

———, *Le Banquet*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2001.

———, *Timée*, trad. L. Brisson et M. Patillon, Paris, Flammarion, 2001.

———, *Philèbe*, trad. J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2002.

———, *Phèdre*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2004.

———, *République*, trad. G. Leroux, Paris, Flammarion, 2004.

———, *Parménide*, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2011.

PLOTIN, *Traité 1-6*, Paris, Flammarion, 2002 :

- *Traité 1*, notes et traduction L. Laurent.
- *Traité 2*, notes et traduction L. Brisson et J.-F. Pradeau.
- *Traité 6*, notes et traduction L. Davaud.

———, *Traité 7-21*, Paris, Flammarion, 2003 :

- *Traité 9, 10 et 11*, notes et traduction F. Fronterotta.

- *Traité 21*, notes et traduction J.-F. Pradeau.
- , *Traités 22-26*, Paris, Flammarion, 2004 :
- *Traité 24*, notes et traduction L. Lavaud.
- , *Traités 30-37*, Paris, Flammarion, 2006 :
- *Traité 33*, notes et traduction R. Dufour.
- , *Traités 51-54*, Paris, Flammarion, 2010 :
- *Traité 51*, notes et traduction L. Lavaud.
- *Traité 52*, notes et traduction R. Dufour.

PORPHYRE, *Vie de Plotin*, notes et traduction L. Brisson, dans Plotin, *Traités 51-54*, Paris, Flammarion, 2010.

SÉNÈQUE, *Entretiens. Lettres à Lucilius*, Paris, Les Belles Lettres – Robert Laffont, 1993 :

- *Traité de la colère*, trad. A. Bourgery, revue par P. Veyne.
- *Lettres à Lucilius*, trad. H. Noblot, revue par P. Veyne.

SOURCES CHRÉTIENNES

Actes de Paul et de Thècle, trad. W. Rordorf, dans *Écrits apocryphes chrétiens*, tome I, Paris, Gallimard, Pléiade, 1997.

Les Apophtegmes des Pères, trad. J.-C. Guy, 3 tomes, Paris, Éditions du Cerf, SC 387, 474, 498, respectivement 1993, 2003, 2005.

La Bible de Jérusalem, trad. École biblique de Jérusalem, Éditions du Cerf, 1998.

La Doctrine des douze apôtres (Didachè), trad. W. Rordorf et A. Tuillier, Paris, Éditions du Cerf, SC 248bis, 1998.

Histoire des moines d'Égypte, trad. A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, Paris, Éditions du Cerf, tome 4, 1964.

Paroles des anciens. Apophtegmes des Pères du désert, traduction et présentation J.-C. Guy, Paris, Éditions du Seuil, 1976.

ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, trad. G. J. M. Bartelink, Paris, Éditions du Cerf, SC 400, 1994.

AMBROISE, *La Pénitence*, Paris, Éditions du Cerf, SC 179, 1971.

———, *Écrits sur la virginité*, trad. M.-G. Tissot, Sablé-sur-Sarthe, Abbaye Saint-Pierre de Solesmes, 1980.

AUGUSTIN, *Sermones*, Patrologie latine Migne, 38.

———, *Le Bien du mariage*, dans *Problèmes moraux*, trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, BA 2, 1948.

———, *Soliloques*, dans *Problèmes moraux II*, trad. P. de Labriolle, Paris, Desclée de Brouwer, BA 5, 1948.

———, *L'Ascétisme chrétien*, trad. J. Saint-Martin, Paris, Desclée de Brouwer, BA 3, 1949 :

- *La Continence*
- *La Sainte virginité*

———, *La Catéchèse des débutants*, trad. G. Combès et J. Farges, Paris, Desclée de Brouwer, BA 11, 1949.

———, *Les Révisions*, trad. G. Bardy, Paris, Desclée de Brouwer, BA 12, 1950.

———, *La Cité de Dieu (XI-XIV)*, introduction et notes G. Bardy, trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, BA 35, 1959.

———, *La Cité de Dieu (XIX-XXII)*, introduction et notes G. Bardy, trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, BA 36, 1960.

———, *Le Don de la persévérance*, dans *Aux moines d'Adrumète et de Provence*, trad. J. Chéné et J. Pintard, Paris, Desclée de Brouwer, BA 24, 1962.

———, *La Genèse au sens littéral (I-VII)*, trad. A. Agaësse et A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, BA 48, 1972.

———, *La Genèse au sens littéral (VIII-XII)*, trad. A. Agaësse et A. Solignac, Paris, Desclée de Brouwer, BA 49, 1972.

———, *Premières polémiques contre Julien*, trad. F.-J. Thonnard, E. Bleuzen et A. C. de Veer, Paris, Desclée de Brouwer, BA 23, 1974.

- *Du Mariage et de la concupiscence*
- *Réplique en quatre livres à deux lettres de pélagiens*

———, *La Grâce du Christ et le péché originel*, dans *La crise pélagienne II*, par H. Chirat, J. Plagnieux, C. Munier, A.-C. De Veer, F.-J. Thonnard, E. Bleuzen, Paris, Desclée de Brouwer, BA 22, 1975.

———, *Praeceptum*, dans G. Lawless, *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

———, *Homélie sur l'Évangile de saint Jean*, trad. M.-F. Berrouard, Paris, Desclée de Brouwer, BA 71, 1988.

———, *Confessions (livres I-VII)*, introduction et notes A. Solignac, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer, BA 13, 1992.

———, *Les Confessions (VIII-XIII)*, introduction et notes A. Solignac, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, Paris, Desclée de Brouwer, BA 14, 1992.

———, *La Crise pélagienne I*, trad. G. de Plinval et J. de la Tullaye, Paris, Institut d'études augustiniennes, BA 21, 1994 :

- *Lettre à Hilaire de Syracuse*
- *La Nature et la grâce*
- *Sur la perfection de la justice de l'homme*
- *Sur les actes du procès de Pélage*

———, *De l'ordre*, dans *Dialogues philosophiques*, trad. J. Doignon, Paris, Institut d'études augustiniennes, BA 4/2, 1996.

———, *Les Confessions*, précédées de *Dialogues philosophiques*, trad. P. Cambronne, Paris, Gallimard, Pléiade, 1998.

———, *Dialogues philosophiques III*, trad., G. Madec, Paris, Institut d'études augustiniennes, BA 6, 1999 :

- *Le Libre arbitre*
- *Le Maître*

———, *Discours sur les psaumes*, trad. M. Caron (dir.), Paris, Éditions du Cerf, 2007.

BENOÎT, *La Règle de saint Benoît*, trad. A. de Vogüé, tome I, Paris, Éditions du Cerf, SC 181, 1972.

CASSIEN, *Conférences I (I-VII)*, trad. E. Pichery, Paris, Éditions du Cerf, SC 42 bis, 2008.

———, *Conférences II (VIII, XVII)*, trad. E. Pichery, Paris, Éditions du Cerf, SC 54 bis, 2009.

———, *Conférences III (XVIII-XXIV)*, trad. E. Pichery, Paris, Éditions du Cerf, SC 64, 1959.

———, *Institutions cénobitiques*, trad. J.-C. Guy, Paris, Éditions du Cerf, SC 109, 2011.

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue (I)*, introduction et notes H.-I. Marrou, trad. M. Harl, Paris, Éditions du Cerf, SC 70, 1960.

———, *Le Pédagogue (II)*, trad. C. Montdésert, notes H.-I. Marrou, Paris, Éditions du Cerf, SC 108, 1991.

———, *Le Pédagogue (III)*, trad. C. Montdésert et C. Matray, notes H.-I. Marrou, Paris, Éditions du Cerf, SC 158, 1970.

———, *Les Stromates (Stromate II)*, introduction et notes T. Camelot, trad. C. Montdésert, Paris, Éditions du Cerf, SC 38, 2013.

———, *Les Stromates (Stromate III)*, trad. E. de Genoude, dans *Les Pères de l'Église*, tome 5, Paris, Sapia, 1839 :

<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates3.htm>

<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates31.htm>

<http://remacle.org/bloodwolf/eglise/clementalexandrie/stromates32.htm>

———, *Les Stromates (Stromate IV)*, trad. C. Montdésert, introduction, texte critique et notes A. Van den Hoek, Éditions du Cerf, SC 463.

———, *Les Stromates (Stromate VI)*, introduction, texte critique, traduction et notes P. Descourtieux, Paris, Éditions du Cerf, SC 446, 1999.

———, *Les Stromates (Stromate VII)*, introduction, texte critique, traduction et notes A. Le Boulluec, Paris, Éditions du Cerf, SC 428, 1997.

CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Corinthiens*, trad. A. Jaubert, Paris, Éditions du Cerf, SC 167bis, 2011.

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le moine*, trad. A. et C. Guillaumont, 2 vol., Paris, Éditions du Cerf, SC 170 et 171, 1971.

JUSTIN, *Apologie*, trad. C. Munier, Paris, Éditions du Cerf, SC 507, 2006.

JÉRÔME, *Correspondance (Lettres I-XXII)*, trad. J. Labourt, Paris, Les Belles Lettres, 1949.

MARIUS VICTORINUS, *Traité théologiques*, trad. P. Hadot, Paris, Éditions du Cerf, SC 68 et 69, 1960.

MÉTHODE D'OLYMPE, *Le Banquet*, trad. V.-H. Debidour, notes H. Musurillo, Paris, Éditions du Cerf, SC 95, 1963.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *Traité de la virginité*, trad. M. Aubineau, Paris, Éditions du Cerf, SC 119, 1961.

———, *Vie de sainte Macrine*, trad. P. Maraval, Paris, Éditions du Cerf, SC 178, 1971.

ORIGÈNE, *Entretien avec Héraclide*, trad. J. Scherer, Paris, Éditions du Cerf, SC 67, 2002.

PALLADE D'HÉLÉNOPOLIS, *Histoire lausiaque*, trad. N. Molinier, Bégrolles-en-Mauge, Abbaye de Bellefontaine, « Spiritualité orientale », n°75, 1999.

TERTULLIEN, *Œuvres de Tertullien*, tome 2, trad. E. de Genoude, Paris, Louis Vivès, 1852 :

- *Témoignage de l'âme*,
http://www.tertullian.org/french/g2_03_de_testimonio_animae.htm.
 - *Traité de l'âme*, http://www.tertullian.org/french/g2_02_de_anima.htm.
- , *À son épouse*, trad. C. Munier, Paris, Éditions du Cerf, SC 273, 1980.
- , *La pénitence*, trad. C. Munier, Paris, Éditions du Cerf, SC 316, 1984.
- , *Exhortation à la chasteté*, texte critique et commentaire C. Moreschini, trad. J.-C. Fredouille, Paris, Éditions du Cerf, SC 319, 1985.
- , *Le Mariage unique*, trad. P. Mattéi, Paris, Éditions du Cerf, SC 343, 1988.
- , *Contre Marcion (I)*, trad. R. Brau, Paris, Éditions du Cerf, SC 365, 1990.
- , *Traité du baptême*, trad. R.-F. Refoulé, Paris, Éditions du Cerf, SC 35, 2002.

SOURCES SECONDAIRES

AGACINSKI S., *Métaphysique des sexes. Masculin / Féminin aux sources du christianisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

———, *Femmes entre sexe et genre*, Paris, Éditions du Seuil, 2012.

AGAMBEN G., *De la très haute pauvreté. Règles et formes de vie (Homo sacer IV, I)*, trad. J. Gayraud, Paris, Payot, 2011.

D'ALÈS A., *La Théologie de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 1974 [1905].

ALFARIC P., *L'Évolution intellectuelle de saint Augustin. I. Du Manichéisme au Néoplatonisme*, Paris, Émile Nourry, 1918.

ARDURA B., POUPARD P. (dir.), *Abbayes et monastères aux racines de l'Europe*, Paris, Éditions du Cerf, 2004.

ARIÈS P., DUBY G. (dir.), *Histoire de la vie privée*, t. 1 : « De l'Empire romain à l'an mil », Paris, Éditions du Seuil, 1999 [1985].

ARIÈS P., BÉJIN A. (dir.), *Sexualités occidentales*, Paris, Éditions du Seuil, 1984.

ARMSTRONG A. H., « Neoplatonic Valuations of Nature, Body and Intellect », *Augustinian Studies*, n°3, 1972.

———, « Man in the Cosmos. A Study of Some Differences between Pagan Neoplatonism and Christianity », dans *Romanitas and Christianitas*, W. van den Boer (dir.), Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1973.

- , *Plotinian and Christian Studies*, Londres, Variorum Reprints, 1979.
- , « The Self-Definition of Christianity in Relation to Platonism », dans *Jewish and Christian Self-Definition*, E. Parish Sanders (éd.), 3 vol., Londres, SCM Press, 1980, vol. 1.
- , *L'Architecture de l'univers intelligible dans la philosophie de Plotin*, trad. J. Ayoub et D. Letocha, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1984.

ARNOU R., *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, F. Alcan, 1921.

AUBENQUE P., *Le Problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris, 1962.

———, « Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque », dans *Le Néoplatonisme*, P.-M. Schuhl et P. Hadot (éd.), Paris, Éditions du CNRS, 1971.

AUBIN P., *Plotin et le christianisme. Triade plotinienne et triade chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1992.

AUBINEAU M. A., « Le thème du “bourbier” dans la littérature grecque profane et chrétienne », *Revue des sciences religieuses*, 47, 1959.

BADILITA C., JAKAB A., (éd.), *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*, Paris, Beauchesne, 2003.

BALAUDE J.-F., « La communauté divine et au-delà : les fins du dépassement selon Plotin », *Philosophie*, 26, 1990.

BALTHES M., « Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* beyond Being ? », dans M. Joyal (éd.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*, Aldershot, Hampshire, 1997.

BANACOU-CARAGOUNI N. C., « Observations sur la descente des âmes dans les corps chez Plotin », *Diotima*, 4, 1976.

BARDY G., « “Philosophe” et “philosophie” dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles », *Revue d'ascétique et de mystique*, 25, 1949.

———, « *Apatheia* », *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, I.

BARNES T. D., *Tertullian : A Historical and Literary Study*, Oxford, Clarendon Press, 2005 [1971].

BARTHALOW KOCH P., KERNOFF MANSFIELD P., WOOD J. M., « Women's Sexual Desire : A Feminist Critique », *The Journal of Sex Research*, vol. 43, n°3, 2006.

BAYNES N. H., « The Thought-World of East Rome », dans *Byzantine Studies and Other Essays*, Londres, Athlone Press, 1955.

BEANE J. T., *The Development of the Notion of Concupiscence in Saint Augustine*, Notre Dame, Indiana, 1993.

BECHTEL G., *La Chair, le diable et le confesseur*, Paris, Plon, 1994.

BERGER P. L., LUCKMANN T., *La Construction sociale de la réalité*, trad. P. Taminioux revue par D. Martuccelli, Paris, Armand Colin, 2012 [1966].

BERT J.-F., *Introduction à Michel Foucault*, Paris, Éditions La Découverte, 2011.

BERTHELOT J.-M., « Corps et société, problèmes méthodologiques posés par une approche sociologique du corps », *Cahiers internationaux de sociologie*, LXXIV, 1983.

BEZANÇON J.-N., « Le mal et l'existence temporelle chez Plotin et saint Augustin », *Recherches augustiniennes* 3, 1965.

BOËTSCH G., CHEVÉ D. (dir.), *Le Corps dans tous ses états. Regards anthropologiques*, Paris, Éditions du CNRS, 2000.

BOLTANSKI L., « Les usages sociaux du corps », *Annales ÉSC*, vol. 26, 1, 1971.

———, « Sociologie critique et sociologie de la critique », *Politix*, vol. 3, 1990.

———, *De la critique. Précis de sociologie de l'émancipation*, Paris, Gallimard, 2009.

BONNER G., « Libido and Concupiscentia in St. Augustine », *Studia Patristica*, 6, 1962.

———, *Augustine and Modern Research on Pelagianism*, Villanova, Villanova University Press, 1972.

———, « Caelestius », dans *Augustinus Lexikon*, I/5-6, Bâle, 1992.

BOUCHET J.-R., *Aux sources de la vie monastique*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.

BOURDIEU P., *Méditations pascaliennes*, Paris, Éditions du Seuil, 2003 [1997].

———, *Le Sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980.

BOUSQUET F., *L'Esprit de Plotin. L'itinéraire de l'âme vers Dieu*, Québec, Naaman de Sherbrooke, 1976.

BOUTON-TOUBOULIC A.-I., *L'Ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, Études augustiniennes, 174, 2004.

BOUVERESSE J., « Règles, dispositions et habitudes », *Critique*, 579-580, « Pierre Bourdieu », août-septembre 1995.

BRAKKE D., *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford, Oxford University Press, 1995.

———, « The Making of Monastic Demonology : Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance », *Church History*, vol. 70, n°1, 2001.

———, *Daemons and the Making of the Monk : Spiritual Combat in Early Christianity*, Cambridge, Harvard University Press, 2006.

BRÉHIER É., *La Philosophie de Plotin*, Paris, Boivin & Cie, 1928.

BRETON S., *Matière et dispersion*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1993.

BRISSON L., « Le *logos* chez Plotin », dans *Ontologie et dialogue. Mélanges en hommage à P. Aubenque*, N. L. Cordero (éd.), Paris, Vrin, 2000.

———, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », dans *Platon : les formes intelligibles*, J.-F. Pradeau (éd.), Paris, PUF, 2011.

BROTTIER L., « Antoine l'ermite à travers les sources anciennes : des regards divers sur un modèle unique », *Revue des études augustiniennes*, 43/1, 1997.

BROUDHÉOUX J.-P., *Mariage et famille chez Clément d'Alexandrie*, Paris, Beauchesne, 1970.

BROWN P., « Aspects of the Christianization of Roman Aristocracy », *The Journal of Roman Studies*, vol. 51, 1961.

———, « Pelagius and his Supporters : Aims and Environment », *Journal of Theological Studies*, 19, 1968.

———, *La Vie de saint Augustin*, trad. J.-H. Marrou, Paris, Seuil, 1971 [1967].

———, *Genèse de l'Antiquité tardive*, trad. A. Rousselle, Paris, Gallimard, 1983 [1978].

———, *Le Culte des saints : son essor et sa fonction dans la chrétienté latine*, trad. A. Rousselle, Paris, Éditions du Cerf, 1984 [1981].

———, *La Société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, trad. A. Rousselle, Paris, Seuil, 1985.

———, *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, trad. P. -E. Dauzat et C. Jacob, Paris, Gallimard, 1995 [1988].

———, « Antiquité tardive », trad. C. Bonnafont, dans P. Ariès et G. Duby, *Histoire de la vie privée*, t. 1 : « De l'Empire romain à l'an mil », Paris, Éditions du Seuil, 1999 [1985].

BUNGE G., « “Priez sans cesse” : aux origines de la prière hésychaste », *Studia monastica*, 30, 1988.

BURGUIÈRE A., « La généalogie », dans P. Nora (dir.), *Les Lieux de mémoire*, Tome III, 3 : « De l'archive à l'emblème », Paris, Gallimard, 1992.

BUTLER J., *Trouble dans le genre. Le Féminisme et la subversion de l'identité*, trad. C. Kraus, Paris, Éditions La Découverte, 2006 [2005].

———, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, trad. C. Nordmann, Paris, Éditions Amsterdam, 2009.

BUTLER J., FASSIN É., SCOTT J. W., « Pour ne pas en finir avec le genre... Table ronde », *Sociétés et représentations*, n°24, 2007/2.

BURRUS V., « The Bodies and Sexuality of Ascetic Women in Christian Antiquity », *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol. 10, 1994.

CAMELOT T., *Foi et gnose. Introduction à l'étude de la connaissance mystique chez Clément d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1945.

CASTELLI E. A., « Heteroglossia, Hermeneutics and History : A Review Essay of Recent Feminist Studies of Early Christianity », *Journal of Feminist Studies in Religion*, 19, 1994.

CAVELL S., « Conditions nobles et ignobles », trad. C. Fournier et S. Laugier, dans *Qu'est-ce que la philosophie américaine ?*, Paris, Gallimard, 2009.

DE CERTEAU M., « Le rire de Michel Foucault », dans *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris, Gallimard, 2002 [1987].

———, « Le noir soleil du langage : Michel Foucault », *idem*.

CHADWICK H., « The Ascetic Ideal in the History of the Church », dans *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, W. J. Shiels (éd.), Oxford, Basic Blackwell, 1985.

———, « Augustine on Pagans and Christians », dans *History, Society and the Church : Essays in Honour of Owen Chadwick*, D. Beales & G. Best (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

———, *The Church in Ancient Society. From Galilee to Gregory the Great*, Oxford, Oxford University Press, 2001.

CHADWICK O., *John Cassian*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

CHAIGNET A. E., *Pythagore et la Philosophie pythagoricienne*, Paris, Didier, 1873.

CHARRUE J.-M., *Plotin lecteur de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

CHASTAGNOL A., « Le sénateur Volusien et la conversion d'une famille de l'aristocratie romaine au Bas-Empire », *Revue des études anciennes*, 58, 1956.

CHAUVIRÉ C., *Voir le visible. La seconde philosophie de Wittgenstein*, Paris, PUF, 2003.

CHEVALLIER P., *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

CHITTY D. J., *Et le désert devint une Cité... Une introduction à l'étude du monachisme égyptien et palestinien dans l'Empire chrétien*, trad. par les moines de Quévry, Bégrolles-en-Mauge, Abbaye de Bellefontaine, 1980.

CLARK E. A., « "Adam's Only Companion" : Augustine and the Early Christian Debate on Marriage », *Recherches augustinienes*, 21, 1986.

———, « Women, Gender and the Study of Christian History », *Church History*, vol. 70, n°3, 2001.

CORBIN A., COURTINE J.-J., VIGARELLO G. (dir.), *Histoire du corps*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

DE CORTE M., « Technique et fondement de la purification plotinienne », *Revue d'histoire de la philosophie*, 5, 1931.

COURCELLE P., *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, Éditions de Boccard, 1968 [1950].

———, « Le thème du borbier dans la littérature latine », *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, n°2, 1973.

———, « *Connais-toi toi-même* » de Socrate à saint Bernard, 3 vol., Paris, Études augustinienes, 1974-1975.

COVA F., « Cavell contre Rawls contre Nietzsche : quel perfectionnisme dans “Schopenhauer éducateur” ? » :

http://www.academia.edu/1042245/Cavell_contre_Rawls_contre_Nietzsche_quel_perfectionnisme_dans_Schopenhauer_Educateur

CROUZEL H., *Origène et la “connaissance mystique”*, Paris, Desclée de Brouwer, 1961.

———, *Virginité et mariage selon Origène*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.

CRUBELLIER M., PELLEGRIN P., *Aristote. Le Philosophe et les savoirs*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

DANCY R. M., « The One, the Many and the Forms », *Ancient Philosophy*, 4, 1984.

DANIÉLOU J., *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du IIIe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, [1963].

DAVIDSON A., *L'Émergence de la sexualité. Épistémologie historique et formation des concepts*, trad. P. -E. Dauzat, Paris, Albin Michel, 2005.

DELAGE P. (éd.), *Les Pères de l'Église et les femmes*, Actes du colloque de La Rochelle, Association Histoire et Culture, La Rochelle, 2003.

DELAROCHE B., *Saint Augustin lecteur et interprète de saint Paul dans le De peccatorum meritis et remissione (hiver 411-412)*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1996.

DELEUZE G., *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 2004 [1986].

DESCOLA P., *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

DETREZ C., *La Construction sociale du corps*, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

DEUTSCH F. M., « Undoing Gender », *Gender and Society*, vol. 21, n°1, 2007.

DIDIER J.-C., « Saint Augustin et le baptême des enfants », *Revue des études augustiniennes*, 2/1-2, 1956.

DINGJAN F., *Discretio. Les origines patristiques et monastiques de la doctrine sur la prudence chez saint Thomas d'Aquin*, Assen, Van Gorcum N. V., 1967.

DODDS E. R., *Paiens et chrétiens dans un âge d'angoisse. Aspects de l'expérience religieuse de Marc Aurèle à Constantin*, trad. H. D. Saffrey, Claix, La pensée sauvage, 1979.

DOIGNON J., « “Vie heureuse” et perfection. Variantes philosophiques dans l'unisson d'Augustin et de Monique à la fin du *De beata uita* », *Revue des études augustiniennes*, 41/2, 1995.

DOMBROWSKI D. A., « Asceticism as Athletic Training in Plotinus », *Aufstieg und Niedergang der Römischer Welt*, II, 36.1, 1987.

DORESSE J., « La Gnose », dans H.-C. Puech (dir.), *Histoire des religions*, t. II, Paris, Gallimard, Pléiade, 1972.

DORLIN E., *Sexe, genre et sexualité*, Paris, PUF, 2008.

DORLIN E., FOUGEYROLLAS-SCHWEBEL D., ROUCH H. (dir.), *Le Corps, entre sexe et genre*, Paris, L'Harmattan, 2005.

DOUGLAS M., *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, trad. A. Guérin, Paris, Maspero, 1981.

DROBNER H. R., *Les Pères de l'Eglise. Sept siècles de littérature chrétienne*, trad. J. Festauer, Paris, Desclée, 1999.

DUBREUCQ E., *Le Cœur et l'écriture chez saint Augustin. Enquête sur le rapport à soi dans les Confessions*, Lille, Presses universitaires du Septentrion, 2003.

DUDLEY J., « La contemplation humaine selon Aristote », *Revue philosophique de Louvain*, Quatrième série, tome 80, n°47, 1982.

DUFOUR R., « Actuality and Potentiality in Plotinus' View of the Intelligible Universe », *Journal of Neoplatonic Studies*, 9, 2, 2004.

DUNN M., « Asceticism and Monasticism, II : Western », dans A. Casiday et F. W. Norris, *Cambridge History of Christianity*, vol. 2 : « Constantine to c. 600 », Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

ÉGRON A., *La Prière de feu*, Paris, Éditions du Cerf, 1995.

ELIAS N., *La Civilisation des mœurs*, trad. P. Kamnitzer, Paris, Calmann-Lévy, 1973.

ÉLOI T., « La sexualité de l'homme romain antique », *Clio. Histoire, femmes et sociétés*, 22, 2005.

EMERSON R. W., « *Confiance en soi (self-reliance)* », trad. C. Fourier, dans S. Laugier (dir.), *La Voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, PUF, 2010.

EMERY P.-Y., *L'Unité des croyants au Ciel et sur la Terre*, Paris, Les presses de Taizé, 1962.

ESCOLAN P., *Monachisme et Église. Le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle : un monachisme charismatique*, Paris, Beauchesne, 1999.

EVANS R. F., *Pelagius : Inquiries and Reappraisals*, Londres, Adam & Charles Black, 1968.

DE FORNEL M., LEMIEUX C., *Naturalisme versus constructivisme*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2008.

FOUCAULT M., *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, Paris, Gallimard, 1966.

———, *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.

———, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

———, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

———, *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

———, *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

———, *Dits et écrits I, 1954-1975*, Paris, Gallimard, Quarto, 2001 :

- « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », 84.

———, *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, Quarto, 2001 :

- « Non au sexe roi », 200.
- « La poussière et le nuage », 277.
- « Table du 20 mai 1978, in Perrot (M.), éd., *L'Impossible prison* », 278.
- « Sexuality and Solitude (« Sexualité et solitude ») », 295.
- « Le combat de la chasteté », 312.
- « On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress (« À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours ») », 326.
- « Usage des plaisirs et techniques de soi », 338.
- « What is Enlightenment ? (« Qu'est-ce que les Lumières ? ») », 339.

- « Polemics, Politics and Problematizations (« Polémique, politique et problématisation ») », 342.
 - « On the Genealogy of Ethics : An Overview of Work in Progress (« À propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours ») », 344.
 - « Qu'est-ce que les Lumières ? », 351.
 - « Technologies of the Self (« Les techniques de soi ») », 363.
- , *L'Herméneutique du sujet*, Paris, Seuil/Gallimard, 2001.
- , *Sécurité, territoire, population*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.
- , *Le Gouvernement de soi et des autres*, Paris, Seuil/Gallimard, 2008.
- , *Du Gouvernement des vivants*, Paris, Seuil/Gallimard, 2012.
- , *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice*, Louvain, Presses universitaires de Louvain – University of Chicago Press, 2012.

FRAISSE G., *La Différence des sexes*, Paris, PUF, 1996.

FREUD S., *Métapsychologie*, trad. J. Laplanche et J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1968 :

- « Pulsions et destin des pulsions »
- « Le refoulement »

———, *Malaise dans la civilisation*, trad. A. Weill, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2010.

DE GANDT F., SOUFFRIN F. (dir.), *La Physique d'Aristote et les conditions d'une science de la nature*, Paris, 1991.

GAUTIER F., « Le dépassement des genres chez les Cappadociens et chez Grégoire de Nazianze en particulier. À propos de la *Métaphysique des sexes* de Sylviane Agacinski », *Revue des études augustinienes*, 55/1, 2009.

GILSON É., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2003 [1929].

GOFFMAN E., *La Mise en scène de la vie quotidienne*, trad. A. Accardo, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

GRANT R. M., *La Gnose et les origines chrétiennes*, trad. J.-H. Marrou, Paris, Éditions du Seuil, 1964.

GRADOWICZ-PANCER N., « Enfermement monastique et privation d'autonomie dans les règles monastiques (Ve-VIe siècle) », *Revue historique*, 583, 1992.

GROETHUYSEN B., *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1953.

GROS F., « Sujet moral et soi éthique chez Foucault », *Archives de Philosophie*, 65, 2, 2002.

———, *Michel Foucault*, Paris, PUF, 2004.

DE GUIBERT J., « Ascèse. Ascétisme », *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, I.

GUILLAUMIN C., *Sexe, race et pratique du pouvoir*, Paris, Côté Femmes, 1992.

GUILLAUMONT A., « Un philosophe au désert : Évagre le Pontique », *Revue de l'histoire des religions*, 181/1, 1972.

———, « The Jesus Prayer among the Monks of Egypt », *Eastern Churches Review*, 6, 1974.

———, « La conception du désert chez les moines d'Égypte », *Revue de l'histoire des religions*, 188, 1, 1975.

———, *Aux origines du monachisme chrétien. Pour une phénoménologie du monachisme*, Bellefontaine, Spiritualité orientale, 1979.

———, *Un philosophe au désert. Évagre le Pontique*, Paris, Vrin, 2004.

GUITTON J., *Le Temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin*, Paris, Vrin, 1955.

GUY J.-C., *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Paris, Lethiellieux, 1961.

———, *Recherches sur la tradition grecque des "Apophthegmata patrum"*, Bruxelles, Société des Bollandistes, 1962.

———, « Jean de Lycopolis », *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, VIII.

HACKING I., *Entre science et réalité. La construction sociale de quoi ?*, trad. B. Jurdant, Paris, Éditions La Découverte, 2001.

HADOT I., *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, De Gruyter, Berlin, 1969.

HADOT P., *Porphyre et Victorinus*, Paris, Études augustiniennes, 1968.

———, « L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne », dans *Proclus et son influence, Actes du colloque de Neuchâtel*, G. Boss et G. Seel (éd.), Zurich, Grand Midi, 1987.

———, « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine », dans G. Gadoffre, *Les Sagesses du monde*, Paris, 1991.

———, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Gallimard, 1995.

———, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 [1993].

———, *Plotin, Porphyre. Études néoplatoniciennes*, Paris, Les Belles Lettres, 2010 :

- « Le mythe de Narcisse et son interprétation par Plotin »
- « Plotin et les gnostiques »

HAMMERLING R. (éd.), *A History of Prayer. The First to the Fifteenth Century*, Leyde, Brill, 2008.

HARPER K., *From Shame to Sin. The Christian Transformation of Sexual Morality in Late Antiquity*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.

HARPHAM G. G., *The Ascetic Imperative in Culture and Criticism*, Chicago, University of Chicago Press, 1987.

HAUSHERR I., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, Institutum Orientalium Studiorum, « Orientalia Christiana Analecta » 144, 1981 [1955].

———, *Noms du Christ et voies d'oraison*, Rome, Institutum Orientalium Studiorum, « Orientalia christiana analecta » 157, 1960.

———, *Hésychasme et prière*, Rome, Institutum Orientalium Studiorum, « Orientalia christiana analecta » 176, 1966.

HENRY P., *Plotin et l'Occident. Firmicus Maternus, Marius Victorinus, saint Augustin et Macrobe*, Louvain, Université catholique de Louvain, 1934.

HÉUSSI K., *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1936.

HONNAY G., « Caelestius, Discipulus Pelagii », *Augustiniana*, 44, 1994.

HOUSSET E., *Husserl et l'énigme du monde*, Paris, Éditions du Seuil, 2000.

HUFTIER M., « Libre arbitre, liberté et péché chez saint Augustin », *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, n°33, 1966.

HUNTER D. G., « Resistance to the Virginal Ideal in Late Fourth Century Rome : The Case of Jovinian », *Theological Studies*, 48, 1987.

———, « Augustinian Pessimism ? A New Look at Augustine's Teaching on Sex, Marriage and Celibacy », *Augustinian Studies*, 25, 1994.

———, « Sexuality, Marriage and the Family », dans A. Casiday et F. W. Norris, *Cambridge History of Christianity*, vol. 2 : « Constantine to c. 600 », Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

HUSSERL E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer et E. Lévinas, Paris, Vrin, 1996 [1947].

IRIGARAY L., *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

VON IVANKA E., *Plato Christianus. La réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, PUF, 1990.

JAEGER H., « L'examen de conscience dans les religions non-chrétiennes et avant le christianisme », *Numen*, vol. 6, fasc. 3, 1959.

JAULIN A., « La fabrique du sexe, Thomas Laqueur et Aristote », *Clio*, 14, 2001.

KALLIGAS P., « Plotinus against the Gnostics », *Hermathena*, 169, 2000.

KANT I., *Critique de la raison pratique*, trad. J.-P. Fessler, Paris, Flammarion, 2003.
———, « Réponse à la question : *Qu'est-ce que les Lumières ?* », trad. J.-F. Poirier et F. Proust, Paris, Flammarion, 2006.

KASSER R., « Sortir du monde : réflexions sur la situation et le développement des établissements monastiques aux Kellia », *Revue de théologie et de philosophie*, 119, 1979.

KÉLESSIDOU-GALANOS A., « L'extase plotinienne et la problématique de la personne humaine », *Revue des études grecques*, 81, 1971.
———, « L'âme chez Platon et Plotin », dans *Autour de Descartes. Le Dualisme de l'âme et du corps*, J.-L. Vieillard-Baron (éd.), Paris, Vrin, 1991.

KEMAL S., « Some Problems of Genealogy », *Nietzsche-Studien*, vol. 19, 1990.

KING U. (éd.), *Religion and Gender*, Oxford, Blackwell, 1995.

KOOPMAN C., *Genealogy as Critique. Foucault and the Problems of Modernity*, Bloomington, Indiana University Press, 2013.

KRISTEVA J., « Maternité selon Giovanni Bellini », dans *Polylogue*, Éditions du Seuil, 1977.

DE LABRIOLLE P., *La Crise montaniste*, Paris, E. Leroux, 1913.

LAGOUANNÈRE J., *Intériorité et réflexivité dans la pensée de saint Augustin. Formes et genèse d'une conceptualisation*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2012.

LAMBERIGTS M., « Augustine, Julian of Aeclanum and E. Pagels' *Adam, Eve and the Serpent* », *Augustiniana*, 39, 1989.

———, « Julien d'Éclane et Augustin d'Hippone : deux conceptions d'Adam », *Augustiniana*, 40, 1990.

———, « Julian and Augustine on the Origin of the Soul », *Augustiniana*, 46, 3-4, 1996.

———, « Pélage : la réhabilitation d'un hérétique », dans J. Pirotte, E. Louchez (éd.), *Deux mille ans d'histoire de l'Église. Bilan et perspectives historiographiques*, RHE, 95/3, 2000.

———, « Recent Research into Pelagianism with Particular Emphasis on the Role of Julian of Aeclanum », *Augustiniana*, 52, 2002.

LANCEL S., *Saint Augustin*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 1999.

LANE FOX R., *Païens et chrétiens. La religion et la vie religieuse dans l'Empire romain de la mort de Commode au concile de Nicée*, trad. R. Alimi, M. Montabrut et E. Pailler, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 1997.

LANEYRIE-DAGEN N., *L'Invention du corps, la représentation de l'homme du Moyen Âge à la fin du XXe siècle*, Paris, Flammarion, 1997.

LAQUEUR T., *La Fabrique du sexe. Essai sur le corps et le genre en Occident*, trad. M. Gautier (P.-E. Dautat), Paris, Gallimard, 1992.

LAUGIER S. (dir.), *La Voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, Paris, PUF, 2010.

LAURENCE P., « Les moniales de l'aristocratie : grandeur et humilité », *Vigiliae Christianae*, vol. 51, n°2, 1997.

LAURENT J., *Les Fondements de la nature selon Plotin. Procession et participation*, Paris, Vrin, 1992.

———, « L'unicité du monde selon Platon », dans *Platon et l'objet de la science*, P.-M. Morel (dir.), Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 1996.

———, *L'Homme et le monde selon Plotin*, Fontenay-aux-Roses, ENS Éditions, 1999.

———, « Sur des modalités d'existence du non-être. Du vide démocritéen à la matière plotinienne », *Quaestio*, vol. 3, 2003.

LAVAUD L., *D'une métaphysique à l'autre. Figures de l'altérité dans la philosophie de Plotin*, Paris, Vrin, 2008.

———, « Matière et privation chez Alexandre d'Aphrodise et Plotin », *Les études philosophiques*, 86/3, 2008.

LAWLESS G., *Augustine of Hippo and his Monastic Rule*, Oxford, Clarendon Press, 1987.

LE BRETON D., « Mauss et la naissance de la sociologie du corps », *Revue du MAUSS*, n°36, 2010.

LECLERCQ J., « Pour l'histoire de l'expression “philosophie chrétienne” », *Mélanges de science religieuse*, t. IX, 1952.

LE GOFF J., *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988.

LEENHARDT M., *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947.

LIENHARD J. T., « On Discernement of Spirits in the Early Church », *Theological Studies*, 41, 1980.

MIQUEL P., *Mystique et discernement*, Paris, Beauchesne, 1997.

LINGE D. E., « Leading the Life of Angels : Ascetic Practice and Reflection in the Writings of Evagrius of Pontus », *Journal of the Academy of Religion*, vol. 68, n°3, 2000.

MACEY D., *Michel Foucault*, trad. P.-E. Dauzat, Paris, Gallimard, 1994.

MADEC G., « Augustin disciple et adversaire de Porphyre », *Revue des études augustinienes*, 10/4, 1964.

MAIER H. O., « Clement of Alexandria and the Care of the Self », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 62, n°3, 1994.

MALINGREY A.-M., « *Philosophia* ». *Étude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IV^e siècle ap. J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1961.

MALONE E. E., *The Monk and the Martyr*, Washington, Catholic University of America Press, 1950.

MANDOUZE A., *Saint Augustin : l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études augustiniennes, 1968.

MARAVAL P., *Le Christianisme antique. De Constantin à la conquête arabe*, Paris, PUF, 1997.

MARAVAL P., MIMOUNI S., *Le Christianisme des origines à Justinien*, Paris, PUF, 2006.

MARCUSE H., *Éros et civilisation. Contribution à Freud*, trad. B. Fraenkel et J.-G. Nény, Paris, Éditions de Minuit, 1963.

MARIE-ANCILLA SŒUR, *Saint Jean Cassien. Sa doctrine spirituelle*, Marseille, La Thune, 2002.

MARKUS R., « The Legacy of Pelagius : Orthodoxy, Heresy and Conciliation », dans *The Making of Orthodoxy*, R. Williams (éd.), Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

———, *Au risque du christianisme. L'émergence du modèle chrétien (IVe-VIe siècle)*, trad. D. Kempf, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2012 [1990].

MARROU H.-I., « Le dogme de la résurrection des corps et la théologie des valeurs humaines selon l'enseignement de saint Augustin », *Recherches augustiniennes*, 12, 1966.

———, *L'Église de l'Antiquité tardive (303-604)*, Paris, Seuil, 1985 [1963].

MARZANO M., *La Philosophie du corps*, Paris, PUF, 2013.

MATTÉI P., « Du divorce, de Tertullien et de quelques autres sujets... Perspectives nouvelles et idées reçues », *Revue des études augustiniennes*, 39/1, 1993.

MATTHEWS S., « Thinking of Thecla : Issues in Feminist Historiography », *Journal of Feminist Studies in Religion*, 17, 2001.

MAUSS M., « Les techniques du corps », dans *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1950.

MCGUCKIN J. A., « Christian Asceticism and the Early School of Alexandria » dans *Monks, Hermits and the Ascetic Tradition*, W. J. Shiels (éd.), Oxford, Basic Blackwell, 1985.

MEREDITH A., « Asceticism - Christian and Greek », *Journal of Theological Studies*, n°27, 1976.

MÉTRAL M.-O., *Le Mariage. Les hésitations de l'Occident*, Paris, Aubier-Montaigne, 1977.

MINOIS G., *Les Origines du mal. Une histoire du péché originel*, Paris, Fayard, 2002.

MONTAIGNE M., *Essais*, Paris, PUF, 2004.

MORARD F., « *Monachos*, moine : histoire du terme grec jusqu'au IV^e siècle », *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, n°20, 1973.

MOREL P.-M., « Individualité et identité de l'âme humaine chez Plotin », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, 8, 1999.

MOULIN L., *Le Monde vivant des religieux. Dominicains, Jésuites, Bénédictins...*, Paris, Calman-Lévy, 1964.

MULLER R., *Les Stoïciens*, Paris, Vrin, 2006.

DE MUNCK J., « Les trois dimensions de la sociologie critique », *SociologieS*, Régimes d'explication en sociologie, <http://sociologies.revues.org/3576>.

NARBONNE J.-M., *La Métaphysique de Plotin*, Paris, Vrin, 1994.

———, « La controverse à propos de la génération de la matière chez Plotin : l'énigme résolue ? », *Quaestio*, vol. 7, 2007.

NIETZSCHE F., « Schopenhauer éducateur », dans *Considérations inactuelles (III-IV)*, trad. H.-A. Baatsch, Paris, Gallimard, 1990.

———, *Le Gai savoir*, trad. P. Wotling, Paris, Flammarion, 1997.

———, *La Généalogie de la morale*, trad. P. Wotling, Paris, Librairie générale française, 2000.

———, *Le Crépuscule des idoles*, trad. É. Blondel et P. Wotling, Paris, Flammarion, 2005.

NOONAN J. T., *Contraception et mariage. Évolution ou contradiction dans la pensée chrétienne*, trad. M. Jossua, Paris, Éditions du Cerf, 1969.

NUVOLONE F. G., « Pélage et pélagianisme », *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, XII/2.

NYGREN A., *Éros et Agapè. La Notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, trad. P. Jundt, 3 vol., Paris, Éditions du Cerf, 2009 [Paris, Aubier, 1952].

OAKLEY A., *Sex, Gender and Society*, Londres, Temple Smith, 1972.

O'BRIEN D., « Plotinus on Evil : A Study of Matter and the Soul in Plotinus' Conception of Human Evil », dans *Le Néoplatonisme. Actes du colloque international sur le néoplatonisme*, P.-M. Schuhl et P. Hadot (éd.), Paris, Éditions du CNRS, 1971.

———, « The Origin of Matter and the Origin of Evil in Plotinus' Criticism of the Gnostics », dans *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à P. Aubenque*, R. Brague et J.-F. Courtine (éd.), Paris, PUF, 1990.

———, *Plotinus on the Origin of Matter. An Exercise in the Interpretation of the Enneads*, Naples, Bibliopolis, 1991.

———, « La matière chez Plotin : son origine, sa nature », *Phronesis*, 44, 1999.

OLPHE-GALLIARD C., « Vie contemplative et vie active d'après Cassien », *Revue d'ascétique et de mystique*, n°16, 1935.

———, « Cassien », *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, VII.

O'MEARA D. J., « Plotinus and Augustine : Exegesis of *Contra Academicos* », *Revue internationale de philosophie*, 92, 1970.

———, « Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin », *Revue de théologie et de philosophie*, 122, 1990.

———, *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, trad. A. Callet-Molin, Fribourg-Paris, Éditions universitaires de Fribourg / Éditions du Cerf, 1992.

———, « The Metaphysics of Evil in Plotinus : Problems and Solutions », dans *Agonistes. Essays in Honour of Denis O'Brien*, J. Dillon et M. Dixsaut (éd.), Aldershot, Ashgate, 2005.

ONFRAY M., *Théorie du corps amoureux. Pour une érotique solaire*, Paris, Grasset, 2000.

VAN OORT G., « Augustine on Sexual Concupiscence and Original Sin », *Studia Patristica*, n°22, 1989.

ORTIZ P.-H., « Le Christ médecin et le poison du Diable. Évolution du motif sotériologique de la guérison et de l'étiologie de la maladie dans la latinité tardo-antique », *Cahiers Mondes Anciens*, 4, 2013.

PAGELS E., « The Politics of Paradise : Augustine's Exegesis of *Genesis* 1-3 versus that of John Chrysostom », *The Harvard Theological Review*, n°78, 1985.

———, *Adam, Ève et le serpent*, trad. M. Miech-Chatenay, Paris, Flammarion, 1989.

PASQUIER A., « Itinéraires de conversion dans le christianisme ancien », *Cahiers d'étude du religieux. Recherches interdisciplinaires*, 9, 2011.

PENNER T., VANDER STICHELE C. (éd.), *Contextualizing Gender in Early Christianity*, New York, T&T Clark International, 2009.

PÉTREMENT S., *Le Dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Paris, PUF, 1947.

PHILONENKO M., « La philosophie de Plotin et la gnose mandéenne », *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles lettres*, Paris, 1989.

PICAVET F., « Hypostases plotiniennes et trinité chrétienne », dans *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études*, 1917.

DES PLACES E., *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris, Klincksieck, 1964.

DE PLINVAL G., *Pélage : ses écrits, sa vie, sa réforme*, Paris, Payot, 1943.

POQUE S., « L'expérience de l'anabase plotinienne dans la prédication de saint Augustin et ses sources », *Recherches augustiniennes*, 10, 1975.

PRADEAU J.-F., *L'Imitation du principe. Plotin et la participation*, Paris, Vrin, 2003.

———, « Les formes et les réalités intelligibles : l'usage platonicien du terme *eidōs* », dans *Platon : les formes intelligibles*, J.-F. Pradeau (éd.), Paris, PUF, 2011.

PROKHORIS S., *Le Sexe prescrit. La différence sexuelle en question*, Paris, Aubier, 2000.

PROST A., *Douze leçons sur l'histoire*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

PUECH H.-C., « Plotin et les gnostiques », dans *Les Sources de Plotin*, Vandoeuvre-Genève, Fondation Hardt, 1960.

———, « Le manichéisme », dans *Histoire des religions*, vol. II, H.-C. Puech (dir.), t. II, Paris, Gallimard, Pléiade, 1972.

———, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Gallimard, 1979.

QUEVAL I., *Le Corps aujourd'hui*, Paris, Gallimard, 2008.

RABROW P., *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, Kösel-Verlag, 1954.

RACHET G., « Saint Augustin et les *libri platoniorum* », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, vol. 1, n°3, 1963.

RAMBAUX C., « La composition et l'exégèse dans les deux lettres *Ad uxorem*, le *De exhortatione castitatis* et de *De monogamia* ou La construction de la pensée dans les traités de Tertullien sur le remariage », *Revue des études augustiniennes*, 22/3-4, 1976 et 23/1-2, 1977.

———, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris, Les Belles Lettres, 1979.

REBILLARD É., « *Quasi funambuli* : Cassien et la controverse pélagienne sur la perfection », *Revue des études augustiniennes*, 40/1, 1994.

REGNAULT L., « La prière continuelle, *monologistos*, dans les apophtegmes des pères », *Irénikon*, 47, 1974.

RICH A. N. M., « Body and Soul in the Philosophy of Plotinus », *Journal of the History of Philosophy*, 1, 1963.

RICOEUR P., *Philosophie de la volonté*, tome II : « Finitude et culpabilité », Paris, Aubier, 1960.

RIZZERIO L., « L'accès à la transcendance divine selon Clément d'Alexandrie : dialectique platonicienne ou expérience de l'«union chrétienne» ? », *Revue des études augustiniennes*, 44/2, 1998.

ROBIN L., *Platon*, Paris, PUF, 1935.

ROBINSON S., « Asceticism and Monasticism, I : Eastern », dans A. Casiday et F. W. Norris, *Cambridge History of Christianity*, vol. 2 : « Constantine to c. 600 », Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

RORDORF W., « Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne : les deux Voies », *Recherches de science religieuse*, 60, 1972.

ROUSSEAU P., *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

ROUSSELLE A., *Porneia : de la maîtrise du corps à la privation sensorielle, IIIe et IVe siècles de l'ère chrétienne*, Paris, Presses universitaires de France, 1983.

ROUX S., « Subjectivation, assujettissement et connaissance de soi chez Plotin et Foucault », 2008 :

<http://erraphis.univ-tlse2.fr/accueil-erraphis/textes-en-ligne/anr-subjectivite-et-alienation/subjectivation-assujettissement-et-connaissance-de-soi-chez-plotin-et-foucault--263570.kjsp?RH=1372154274812>

———, « Transcendance et relation. Plotin et l'antinomie du principe », *Archives de philosophie*, tome 75, 2012.

RUTTEN C., *Catégories du monde sensible dans les Ennéades de Plotin*, Paris, Les Belles Lettres, 1961.

SAGE A., « Le péché originel : naissance d'un dogme », *Revue des études augustiniennes*, 13/3-4, 1967.

———, « Le péché originel dans la pensée de saint Augustin, de 412 à 430 », *Revue des études augustiniennes*, 15/1-2, 1969.

SALAMITO J.-M., *Les Virtuoses et la multitude. Aspects sociaux de la controverse entre Augustin et les pélagiens*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2005.

SARTRE J.-P., *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943.

SCHMITT É., *Le Mariage chrétien dans l'œuvre de saint Augustin : une théologie baptismale de la vie conjugale*, Paris, Études augustiniennes, 1983.

SCHNIEWIND A., *L'Éthique du sage chez Plotin. Le paradigme du spoudaios*, Paris, Vrin, 2003.

SCHÜSSLER FIORENZA E., *En mémoire d'elle*, Paris, Éditions du Cerf, 1996.

SCOTT J. W., « Gender : A Useful Category of Historical Analysis », *The American Historical Review*, vol. 91, n°5, 1986.

SÉGUY J., « Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie », *Annales. ESC*, 1971/2.

SEIDL H., « L'union mystique dans l'explication philosophique de Plotin », *Revue thomiste*, 85, 1985.

SEHELLART M., « La pratique de la direction de conscience », dans F. Gros et C. Lévy (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Paris, Éditions Kimé, 2003.

———, « Michel Foucault : une autre histoire du christianisme ? », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)*, Hors série n°7 2013.

SMITH B. R., « Premodern Sexualities », *PMLA*, vol. 115, n°3, 2000.

SHAW T. M., *The Burden of the Flesh. Fasting and Sexuality in Early Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1998.

SOLIGNAC A., « Virginité chrétienne », *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, XVI.

SOURISSE M., « Saint Augustin et le problème du mal : la polémique anti-manichéenne », *L'Esprit du temps*, 19, 2007/1.

SPANNEUT M., *Le Stoïcisme des Pères de l'Église. De Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Éditions du Seuil, 1957.

———, « L'impact de l'*apatheia* stoïcienne sur la pensée chrétienne jusqu'à saint Augustin », *Antiguedad y cristianismo*, vol. 7, 1990.

———, « *Apatheia* ancienne, *apatheia* chrétienne. Ière partie : L'*apatheia* ancienne », dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II, 36/7, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1994.

———, « L'*apatheia* chrétienne aux quatre premiers siècles », *Proche-Orient chrétien*, 52, 2002.

STEWART C., « John Cassian's Schema of Eight Principal Faults and his Debt to Origen and Evagrius », dans C. Badilita et A. Jakab (dir.), *Jean Cassien entre l'Orient et l'Occident*, Paris, Beauchesne, 2003.

TAYLOR C., *Les Sources du Moi. La formation de l'identité moderne*, trad. C. Melançon, Paris, Éditions du Seuil, 1998.

THÉLAMON F., « Ascèse et sociabilité. Les conduites alimentaires des moines d'Égypte au IV^e siècle », *Revue des études augustiniennes*, 38/2, 1992.

———, « Ascèse alimentaire et vie angélique : l'idéal de perfection des moines d'Égypte au IV^e siècle », dans P.-G. Delage (éd.), *Les Pères de l'Église et la chair. Entre incarnation et diabolisation, les premiers chrétiens au risque du corps*, Royan, CaritasPatrum, 2012.

THONNARD F.-J., « La notion de concupiscence en philosophie augustinienne », *Recherches augustiniennes*, 3, 1965.

———, « La notion de nature chez saint Augustin. Ses progrès dans la polémique antipélagienne », *Revue des études augustiniennes*, 11/3-4, 1965.

———, « La morale conjugale selon saint Augustin », *Revue des études augustiniennes*, 15/1-2, 1969.

———, « La notion de liberté en philosophie augustinienne », *Revue des études augustiniennes*, 16/3-4, 1970.

TRESMONTANT C., *La Métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Éditions du Seuil, 1981.

TROUILLARD J., *La Procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955.

———, « Procession néo-platonicienne et création judéo-chrétienne », *Néoplatonisme. Mélanges Jean Trouillard*, coll. « Les Cahiers de Fontenay », École normale supérieure de Fontenay, 1981.

———, « Valeur critique de la mystique plotinienne », *Revue philosophique de Louvain*, n°63, 1961.

TURCAN M., « Le mariage en question ? Ou les avantages du célibat chez Tertullien », dans *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome, École française de Rome, 1974.

VALANTASIS R., « Constructions of Power in Asceticism », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 63, n°4, 1995.

VALANTASIS R., WINBUSH V. (éd.), *Asceticism*, New York, Oxford University Press, 1995.

VERSCHOREN M., « The Appearance of the Concept Concupiscentia in Augustine's Early Antimanichaen Writings (388-391) », *Augustiniana*, 32/2-4, 2002.

VEYNE P., « La famille et l'amour sous le Haut-Empire romain », dans *La Société romaine*, Paris, Seuil, 1991.

VINCENT J.-D., *La Chair et le diable*, Paris, Odile Jacob, 1996.

VOELKE A.-J., *Les Rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panétius*, Paris, Vrin, 1961.

———, *La Philosophie comme thérapie de l'âme*, Fribourg-Paris, Éditions du Cerf, 1993.

DE VOGÜÉ A., *Histoire littéraire du mouvement monastique*, tomes I à VIII, Paris, Éditions du Cerf, 1991-2003.

WALLIS R. T. (éd.), *Neoplatonism and Gnosticism*, Albany, State University of New York Press, 1992.

WEST C., ZIMMERMAN D. H., « Doing Gender », *Gender and Society*, vol. 1, n°2, 1987.

WIESNER-HANKS M. E., « Women, Gender and Church History », *Church History*, vol. 71, n°3, 2002.

WITTGENSTEIN L., *Cahier bleu*, trad. M. Goldberg et J. Sackur, Paris, Gallimard, 2004.

WITTIG M., *La Pensée straight*, trad. M.-H. Bourcier, Paris, Éditions Amsterdam, 2007.

WOLFSON H. A., « Philosophical Implications of the Pelagian Controversy », *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 103, n°4, 1959.

YARBROUGH A., « Christianization in the Fourth Century : The Example of Roman Women », *Church History*, vol. 45, n°2, 1976.

YATES J. P., « Concupiscentia in Pre-Augustinian North Africa : A Quest for Continuity or Was there "Augustinian" Concupiscence in Pre-Augustinian North Africa », *Augustiniana*, 51/1-2, 2001.

