Foucault patrologue

Foucault patrologist

Foucault y la patrología

Jérôme Lagouanère

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/38943>

DOI : 10.4000/assr.38943

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018

Pagination : 85-97

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Jérôme Lagouanère, « Foucault patrologue », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 184 | octobre-décembre 2018, mis en ligne le 01 janvier 2022, consulté le 12 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/38943> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.38943>

Jérôme Lagouanère

Foucault patrologue

À propos de :

FOUCAULT Michel, *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*, édition établie par Frédéric Gros, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires », 2018, 448 p.

L'attrait majeur des *Aveux de la chair*, au-delà de la description du rapport des Pères à la sexualité, réside dans la découverte d'un Foucault patrologue commentant Clément d'Alexandrie, Tertullien, Méthode d'Olympe, Jean Chrysostome, Ambroise, Augustin ou Jean Cassien, tout en faisant montre d'une connaissance solide des travaux critiques disponibles à son époque. Certes, la publication de ses cours au Collège de France, notamment le cours de 1979-1980, *Du Gouvernement des vivants* (Foucault, 2012 ; Sforzini, 2014 : 101-118), ou celui de 1980-1981, *Subjectivité et vérité* (Foucault, 2014), nous avait déjà donné à lire certaines analyses sur la constitution des procédures pénitentielles, le rôle du monachisme dans l'élaboration d'un régime de vérité ou de contrôle ou encore les continuités et ruptures entre le code sexuel hellénistique et le code sexuel chrétien. De même, la thèse de Philippe Chevallier, *Michel Foucault et le christianisme* (Chevallier, 2011), avait à juste titre souligné l'importance du christianisme antique dans les travaux du « dernier » Foucault. Cependant, la publication des *Aveux de la chair* permet de resituer ces analyses éparses au sein d'une pensée cohérente, tout en nous dévoilant des aspects nouveaux, notamment d'importants développements sur Augustin.

Archéologie ou « (an)archéologie » du christianisme antique ?

C'est par le mot « (an)archéologie » que Foucault définit sa méthode d'interprétation globale du christianisme dans sa leçon du 30 janvier 1980 (Foucault, 2012 : 77), soulignant ainsi, comme le note Philippe Chevallier (Chevallier, 2011 : 226-227), la reconnaissance des textes comme discours ordonné, tout en récusant un niveau d'organisation originaire du discours. Cette méthode,

nous le verrons, ouvre le champ à des analyses textuelles souvent d'une très grande profondeur ; en revanche, en sous-estimant l'arrière-plan historique, sociologique, spirituel dans lequel le premier christianisme se développe, elle tend à opérer certains raccourcis discursifs.

Le plan du livre épouse, bon an mal an, un cadre chronologique. La première partie qui décrit pour l'essentiel les continuités et les ruptures entre le code sexuel hellénistique et le code sexuel chrétien traite majoritairement des II^e et III^e siècles, tout en abordant *in fine* la question du monachisme aux IV^e et V^e siècles à travers les figures de Jean Cassien et d'Évagre le Pontique. La deuxième partie qui examine l'élaboration de la notion chrétienne de virginité couvre essentiellement les III^e et IV^e siècles. Enfin, l'ultime partie, consacrée à la codification du mariage chrétien, étudie principalement les IV^e et V^e siècles en s'intéressant tout particulièrement à la pensée d'Augustin sur le sujet. D'emblée, notons que cette structure fait sens si on la met en parallèle avec l'annexe 1 qui trace les linéaments de la démarche argumentative foucauldienne : la première partie permet de montrer la permanence d'un noyau prescriptif hérité du stoïcisme dans le christianisme du II^e siècle, tandis que les deuxième et troisième parties déroulent les innovations chrétiennes qui portent, pour reprendre les termes de l'annexe, sur « une nouvelle définition des rapports entre subjectivité et vérité », « sur l'analyse du domaine des *aphrodisia* et sur le mode de rapport que le sujet est appelé à avoir avec eux ». Et Foucault de conclure : « Ce n'est donc pas tellement la loi et son contenu qui ont changé, mais l'expérience, comme condition de connaissance » (Foucault, 2018 : 365). Or, dans ce dispositif argumentatif, la place accordée au monachisme, qui se caractérise par un hiatus chronologique, apparaît d'emblée comme stratégique, comme elle l'était dans le cours *Du Gouvernement des vivants*.

La formation du code sexuel chrétien, entre continuités et ruptures

La première partie s'intéresse à la formation du code sexuel chrétien. Dans un premier temps, Foucault l'étudie à travers une analyse textuelle des *Stromates* et surtout du *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie qui apparaissent ainsi comme des textes paradigmatiques de la continuité entre code hellénistique et code chrétien, comme le montrent les nombreuses références philosophiques ou médicales, notamment Musonius Rufus, Soranus ou Galien, qui parcourent le texte. Cependant, dès Clément d'Alexandrie, cette continuité est trompeuse, car ce dernier ne se contente pas de faire une synthèse des morales païennes et hébraïques. L'apport de la tradition païenne, notamment du stoïcisme, se lit à travers une tendance à naturaliser l'éthique des rapports sexuels ; cependant, Clément, tout en reprenant à son compte un ensemble prescriptif traditionnel, opère une modification de ce schème éthique d'une part en en modifiant la signification, puisqu'il définit un régime du mariage et une économie des rapports sexuels ; d'autre part, en repensant ce système prescriptif à l'aune d'une théologie du *Logos*. Cependant, l'éthique sexuelle de Clément, relève

Foucault, se distingue de celle qui apparaîtra aux IV^e et V^e siècles. Pour Foucault, au-delà du système d'interdiction, qui est globalement identique, cette évolution s'explique par l'instauration de la discipline pénitentielle au II^e siècle et de l'ascèse monastique au III^e siècle. Le développement de ces pratiques induirait un nouveau mode de rapport de soi à soi, une nouvelle forme de subjectivité qui lie régime d'interdictions et obligation de dire vrai sur soi. L'on retrouve en fait ici l'analyse sur la problématique de l'aléthurgie que Foucault avait déjà esquissée dans *Du Gouvernement des vivants*. Cependant, l'analyse franchit ici un degré explicatif supplémentaire en liant cette forme de subjectivité fondée sur la nécessité de dire le vrai sur soi et l'élaboration du concept de « chair » défini « comme un mode d'expérience, c'est-à-dire comme un mode de connaissance et de transformation de soi par soi, en fonction d'un certain rapport entre annulation du mal et manifestation de la vérité » (Foucault, 2018 : 50-51). En d'autres termes, le code chrétien antique n'est pas plus restrictif que le code païen dont il reprend, dans les grandes lignes, le même système de représentations et d'interdits ; en revanche, ce code se distingue par un rapport à la subjectivité et à la vérité radicalement différent.

De fait, les chapitres qui suivent proposent une analyse détaillée, et souvent des plus pertinentes, de ces innovations disciplinaires. Dans un premier temps, Foucault s'intéresse à l'élaboration d'une théologie baptismale en s'appuyant notamment sur le *De baptismo* de Tertullien et le *Canon* d'Hippolyte. Or, ce qui intéresse ici Foucault, c'est que la renaissance par le baptême est centrée sur le thème de la mort : la mort, qui était châtement du péché, devient, grâce à la Passion du Christ, instrument de salut. Foucault en tire trois séries de remarques : cette centralité de la mort dans le baptême tend à prendre « la forme d'un exercice de soi sur soi qui consiste en une mortification » dans « un processus global de la conversion-pénitence que désigne le mot de *métanoia* » (Foucault, 2018 : 75) ; d'autre part, le développement conjoint à la théologie de la faute du thème de la présence continue de l'Ennemi tend à une description de la préparation baptismale sur le mode du combat spirituel ; de fait, ces deux éléments conduisent à penser le baptême et ses effets comme un processus véridictoire de connaissance de soi. Ce processus est d'ailleurs au centre du développement de la pratique pénitentielle que Foucault étudie au chapitre suivant. L'on retrouve donc ici des analyses sur l'exomologèse et la confession déjà présentes dans le cours *Du Gouvernement des Vivants*, mais reprises ici avec une légère nuance. Le cours de 1979-1980 abordait ces procédures à l'aune d'une étude de la gouvernementalité, là où les *Aveux de la chair* insistent sur les procédures de vérité et leur rapport à la subjectivité, comme le souligne le modèle du martyr qui prend le relais des modèles traditionnels empruntés à la médecine ou à la justice comme systèmes prescriptifs. Foucault note ainsi : « Mais ce “faire vrai” essentiel à la pénitence n'a pas pour rôle de reconstituer par la mémoire les fautes commises. Il ne cherche pas à établir l'identité du sujet ni à fixer sa responsabilité, il ne constitue pas un mode de connaissance de soi et de son passé, mais plutôt la manifestation d'une rupture : coupure du temps, renonciation au monde,

inversion de la vie et de la mort » (Foucault, 2018 : 105). Enfin, l'ultime chapitre de cette première partie reprend à son compte les conclusions de ses précédents travaux sur le monachisme et la reprise par celui-ci, à partir du IV^e siècle, des pratiques de la direction spirituelle. Comme pour les analyses sur la discipline pénitentielle, Foucault reprend ici à son compte les analyses de son cours de 1979-1980, tout en opérant un déplacement subtil de la problématique de la gouvernementalité vers celle de la subjectivité. Cet écart lui permet, de fait, de souligner le rapport paradoxal de l'*exagoreusis* monastique à la subjectivité, car l'aveu monastique cherche moins la constitution d'un soi que la reconnaissance de l'autre, puisqu'il soumet sa volonté à la volonté de l'autre, le directeur spirituel, et qu'il cherche la présence de l'Autre, l'Ennemi, au fond de soi-même. De fait, la pureté de cœur que cherche celui qui avoue n'aboutit pas à une restauration du sujet comme maître de lui-même, comme pouvait le faire l'examen de conscience stoïcien, mais à un abandon total à soi-même et à sa volonté. Ce que Foucault résume en ces termes : « Paradoxe essentiel à ces pratiques de la spiritualité chrétienne : la véridiction de soi-même est liée fondamentalement à la renonciation à soi. Le travail indéfini pour voir et dire le vrai de soi-même est un exercice de mortification » (*ibid.* : 145).

L'invention chrétienne de la virginité

La deuxième partie des *Aveux de la chair* traite de l'une des innovations les plus marquantes du code sexuel chrétien : la place accordée à la virginité. Il ne s'agit pas de dire que la pratique de la virginité était inconnue des païens (que l'on songe aux Vestales), mais que la virginité revêt un statut nouveau au sein du christianisme. De fait, le premier chapitre de cette partie se consacre à étudier ce qui distingue la virginité chrétienne de la continence païenne. Pour ce faire, Foucault procède à une étude détaillée du *Banquet* de Méthode d'Olympe, ce qui lui permet d'observer l'articulation du thème de la virginité à celui de la Loi et de conclure :

Or cette idée que la virginité prend la relève de la Loi est doublement importante. D'abord parce qu'il apparaît que, dans la mystique de Méthode, la virginité n'est pas l'objet d'une prescription. Elle est un mode de rapport entre Dieu et l'homme, elle marque ce moment dans l'histoire du monde et dans le mouvement du salut où Dieu et sa créature ne communiquent plus par la Loi et l'obéissance à la Loi. D'autre part, parce que la virginité n'est pas simplement une manière de se soumettre à ce qui a été ordonné : elle est un exercice de l'âme sur elle-même, qui la transporte jusqu'à l'immortalisation du corps. Rapport de l'âme à soi où se joue la vie sans fin du corps (*ibid.* : 176).

En d'autres termes, la virginité chrétienne sous-tend un rapport nouveau au soi, une forme nouvelle de subjectivité. En outre, observe Foucault, au IV^e siècle, la question de la virginité s'inscrit dans un contexte particulier marqué par le

développement du monachisme et des techniques de soi chrétiennes, ce qui conduit à une profusion de traités sur la virginité, qui sont autant de *technai*. Foucault, dans un premier temps, distingue ce qui sépare ces *technai* des *technai* philosophiques, et notamment stoïciennes. Certes, l'on constate la permanence de certaines thématiques, comme celles de la *tranquillitas* ou de l'*otium* ; cependant, à travers la reprise des mêmes méthodes, se laisse lire une rupture fondamentale : « Le passage d'une économie négative de l'abstention et de la continence à une conception de la virginité comme expérience complexe, positive et agonistique » (*ibid.* : 185). Dans un deuxième temps, en s'appuyant notamment sur Grégoire de Nysse et Jean Chrysostome, Foucault étudie la spécificité de la virginité chrétienne. Il faut ici citer la conclusion tout en nuances qu'il en tire :

La valorisation de la virginité est donc bien autre chose et bien plus que la disqualification ou la prohibition pure et simple des rapports sexuels. Elle implique une valorisation considérable du rapport de l'individu à sa propre conduite sexuelle, puisqu'elle fait de ce rapport une expérience positive qui a un sens historique, métahistorique et spirituel. Que les choses soient bien claires : il ne s'agit pas de dire qu'il y a eu une valorisation positive de l'acte sexuel dans le christianisme. Mais la valeur négative qu'on lui a très clairement accordée fait partie d'un ensemble qui donne au rapport du sujet à son activité sexuelle une importance à laquelle jamais la morale grecque ou romaine n'aurait songé. La place centrale du sexe dans la subjectivité occidentale se marque déjà clairement dans la formation de cette mystique de la virginité (*ibid.* : 202).

Reste alors à éclairer le rapport de la virginité à la connaissance de soi et aux pratiques de direction de conscience, ce que Foucault examine dans un dernier chapitre en se fondant d'abord sur Basile d'Ancyre, ensuite sur Jean Cassien. Il montre ainsi que chez Basile d'Ancyre la pratique de la virginité tend à s'organiser comme un type de rapport à soi qui engage l'individu dans sa totalité – non seulement l'âme, mais aussi le corps – et plus encore à une connaissance interne de soi, et donc comme une relation au pouvoir de l'autre, qui se traduit par un assujettissement de l'individu et une objectivation de l'intériorité. Le discours de Jean Cassien, pour sa part, s'organise autour des notions de pureté de cœur et de combat spirituel, ce qui fait de la tentation un concept central de la direction de conscience.

Là encore soulignons la finesse d'analyse de Foucault, lequel montre que la tentation ne relève pas de la catégorie juridique de la faute, mais se définit comme « un *élément dynamique* dans les relations entre l'extérieur et l'intérieur de l'âme », « un *épisode dramatique* dans le combat, une bataille ou une phase de la bataille qui peut être remportée ou perdue », « l'*objet d'une analyse* nécessaire » (*ibid.* : 229-230). L'œuvre de Jean Cassien témoigne ainsi du rôle central que la notion de tentation joue au sein des technologies de soi chrétiennes. Le code ascétique chrétien ne se caractérise donc pas par l'intériorisation d'un régime d'interdits, mais par un *processus de subjectivation qui sous-tend une obligation de faire la vérité sur soi ainsi qu'un rapport complexe aux autres*.

Augustin et la libidinisation du sexe

La troisième partie des *Aveux de la chair* traite de la question du mariage et de la place de la sexualité au sein de la théologie chrétienne du mariage, ce qui permet à Foucault d'étudier la genèse de la codification juridique des actes sexuels. Dans un premier temps, l'auteur étudie la fonction de la sexualité au sein du mariage. Or, confrontant Clément d'Alexandrie à Jean Chrysostome, Foucault met à jour la diversité des réponses chrétiennes à la question des fins de la sexualité : si Clément d'Alexandrie témoigne d'un point de vue traditionnel qui pose que l'une des fins essentielles du mariage est la procréation et fait des relations sexuelles une obligation des époux, la position de Jean Chrysostome est fort différente. Pour ce dernier, la finalité du mariage est d'empêcher la fornication, ce qui situe le rôle du mariage au sein non plus d'une économie naturelle ou sociale de la procréation, mais d'une économie individuelle du désir ; de même il affirme un droit interne au mariage, absolument symétrique chez les deux conjoints, qui découle de la propriété mutuelle des corps posée par l'enseignement paulinien.

Cependant, c'est dans l'œuvre d'Augustin que s'établit ce qui deviendra la doctrine officielle de l'Église catholique sur le mariage jusqu'à nos jours. De fait, Foucault consacre les deux derniers chapitres de son essai à l'évêque d'Hippone. Il s'agit sans nul doute de l'apport le plus décisif des *Aveux de la chair* à notre connaissance du rapport du philosophe français au christianisme antique : nous donner à lire *in extenso* l'interprétation foucaldienne de l'œuvre d'Augustin, qui n'était présente que par bribes dans les textes jusqu'alors publiés (voir par exemple Foucault, 2017 : 138-141 ; 283-285). Dans un premier temps, Foucault consacre son analyse au *De sancta virginitate*, qui permet d'articuler la virginité avec le mariage, et au *De bono coniugali*, qui développe la fameuse thèse des trois biens du mariage : la procréation, le pacte de fidélité entre les époux, le sacrement. En d'autres termes, Augustin pense le bien du mariage à partir des concepts de *societas* et d'*amicitia* ; la primauté du lien social dépasse donc le simple lien juridique : par les principes mêmes de *fides* et de *sacramentum* les deux époux fondent une *societas*. Cette valorisation du mariage comme *lien* va de pair avec une codification des types de rapports sexuels au sein du mariage. L'acte sexuel n'est pas en lui-même mauvais, mais des limitations s'imposent à partir de codes issus de la tradition païenne, comme le respect de l'usage naturel et la condamnation des actes contre nature. Les codes proprement chrétiens ne sont pas non plus en reste, avec la prise en considération de la concupiscence de l'autre afin de l'aider pour son salut ; ainsi va la fondation du devoir conjugal. De fait, ces éléments permettent à Augustin de tirer une conclusion générale, à savoir qu'aucun des deux époux ne peut se vouer à la continence perpétuelle sans le consentement de l'autre, et d'établir une hiérarchie des actes sexuels distinguant un régime de permissions et d'interdits, et au sein même des interdits une nuance allant des fautes vénielles aux fautes graves.

Or, cette catégorisation des actes sexuels sous-tend chez Augustin une définition particulière de l'économie du désir et du statut de la *libido* au sein

de l'humanité post-lapsaire, ce que Foucault appelle « la libidinisation de l'acte sexuel » (Foucault, 2018 : 339) et qui constitue sans nul doute le noyau conceptuel essentiel de son essai. En préambule, relevons que la majorité des textes augustinien sur lesquels s'appuie Foucault date de la polémique contre les pélagiens – ce point est d'importance, nous le verrons. Pour comprendre le concept de *libido*, il nous faut distinguer l'état pré- et post-lapsaire de l'humanité. Avant la chute, selon Augustin, Adam et Ève pouvaient avoir des rapports sexuels : Augustin s'oppose à une longue tradition patristique qui assimile la chute et l'acte sexuel ; mais l'acte sexuel au paradis se réalisait dans un contrôle total de la volonté. Le rapport sexuel sans *libido* était l'acte d'un sujet volontaire pleinement maître de lui-même. Or, la chute se caractérise par l'irruption de la *libido*, c'est-à-dire de l'involontaire au sein même de la volonté, ce qu'illustrent les troubles de la sexualité comme les érections non voulues ou l'impuissance sexuelle. Littéralement, la *libido* est *sui iuris*, ce qui oblige à repenser le lien entre l'acte du sujet et son imputabilité : « [La concupiscence] n'est pas pour [Augustin] l'involontaire contre la volonté, mais l'involontaire de la volonté elle-même : ce sans quoi la volonté ne peut pas vouloir, sauf précisément le secours de la grâce, laquelle seule peut l'affranchir de cette "infirmité" qui est la forme même de son vouloir » (*ibid.* : 344). Dès lors, la volonté du sujet ne peut échapper à la concupiscence qu'en renonçant à être *sui iuris* et à se soumettre à la loi de grâce. En d'autres termes, le régime de la *libido* conduit Augustin à concevoir l'imputabilité comme un renoncement à sa volonté propre. La *libido*, « c'est-à-dire la forme sexuelle du désir, est donc le lien transhistorique qui lie la faute originaire dont elle est la conséquence à l'actualité de ce péché en tout homme. Et elle est en outre, en chacun, la façon dont se trouvent liées l'une à l'autre la forme involontaire de l'acte sexuel et la structure "infirme" du sujet » (*ibid.* : 348). Une fois clairement définie la notion augustinienne de *libido*, Foucault tire les conséquences de la théorie augustinienne de la concupiscence, ce qu'il appelle « leur "juridiction" » (*ibid.* : 351). Ici, se trouvent sans doute les pages les plus discutables selon nous de l'essai, car elles reposent sur un présupposé tendancieux, à savoir qu'à partir du moment où Augustin centre son analyse sur le rapport « du volontaire et de l'involontaire ou plus exactement de la structure même de la volonté, c'était bien dans un système de références juridiques qu'il l'inscrivait » (*ibid.* : 351). Pour l'instant, revenons à l'analyse proposée par l'auteur. Selon lui, cette juridiction se fonde sur les concepts de consentement (*consensus*) et d'usage (*usus*). Le consentement chez Augustin désigne l'acte libre par lequel la volonté veut ce qu'elle veut en tant que concupiscence : c'est donc un acte de volonté sur elle-même où le sujet se constitue comme sujet désirant ; il en résulte donc que ses actes lui sont imputables ; autrement dit, le consentement assigne le sujet désirant comme sujet de droit. De même, la notion d'usage appliqué à la concupiscence, en décrivant une « modalité de jeu entre consentement et non-consentement » (*ibid.* : 336), permet au sujet de se constituer ou non comme sujet concupiscent, comme imputable ou non de ses actes. C'est ici la base conceptuelle

d'une codification juridique des actes sexuels qui se développera notamment à partir du XIII^e siècle avec la dissociation, dans l'acte sexuel, entre le mal de la *libido* et son usage.

Les limites de l'(an)archéologie foucaldienne

Les analyses que propose Foucault dans *Les aveux de la chair* se recommandent le plus souvent par leur grande pertinence. Son hypothèse, selon laquelle on retrouve un même régime d'interdictions ou de prescriptions dans le paganisme et le christianisme, mais que ce régime est repensé de l'intérieur à l'aune d'un nouveau rapport au vrai, à soi et à la création, s'appuie, le plus souvent, sur une lecture fine des textes. Ainsi, à propos de la virginité, Foucault note avec justesse que, dans le christianisme, la virginité « n'est pas simplement, dans sa signification spirituelle, une renonciation à l'autre sexe » mais « une remontée, au-delà de cette différenciation, au-delà même de l'acte créateur qui l'a établie, vers une unité divine » (Foucault, 2018 : 201). De même, ses analyses sur les biens du mariage (*ibid.* : 295-336) ou ce qu'il nomme « libidinisation du sexe » chez Augustin (*ibid.* : 337-363) nous paraissent tout à fait pertinentes. Comme Foucault, nous sommes d'avis que le sujet augustinien est fondamentalement « sujet de désir » (*ibid.* : 300) – les *Confessions* ne sont-elles pas, après tout, *l'Odyssée d'un sujet de désir*, des désirs faux de la chair ou de l'ambition au Désir vrai, Dieu ? –, ce qui permet de penser le « lien fondamental et indissociable entre la forme de l'acte sexuel et la structure du sujet » (*ibid.* : 359). En d'autres termes, la sexualité chez Augustin n'est plus seulement pensée en termes de vice ou de vertu, d'excès ou de tempérance, mais dans un positionnement du sujet par rapport à sa propre existence.

Le propos foucaldien mérite cependant d'être nuancé, non seulement eu égard aux connaissances actuelles (pensons au corpus augustinien qui s'est accru depuis les années 1980 avec la découverte de lettres et de sermons inédits), mais également eu égard à ses présupposés méthodologiques. L'entreprise généalogique et (an)archéologique de Foucault tend, paradoxalement, à effacer toute épaisseur historique. L'ouvrage, par le choix de commencer l'analyse à partir du II^e siècle, omet volontairement l'étude des jeux d'influence entre interdits juifs et interdits chrétiens, entre gnosticisme et christianisme, ou encore l'influence des écrits de Philon d'Alexandrie et de Paul, malgré quelques allusions parcellaires ici ou là. Or, ce sont là des points essentiels : les œuvres de Philon ou de Paul témoignent déjà d'un effort de penser le système des interdits sexuels hébraïques, notamment tel qu'il s'exprime dans le *Lévitique*, à l'aune des cadres de la pensée hellénistique (Lévy, 2015 : 106-107). De même, les écrits des écrivains chrétiens relatifs à la sexualité sont pour partie incompréhensibles, si l'on ne prend pas en compte l'encratisme qui se développe dans les sectes gnostiques du I^{er} et du II^e siècles et qui perdure jusque dans le manichéisme (Sfameni Gasparro, 1984). En d'autres termes, l'(an)archéologie foucaldienne, par son choix de régime d'historicité, tend à dérouler un récit centré sur les notions de gouvernementalité, de vérité et

de subjectivité qui en oblitère les aspérités historiques. Par ailleurs, Foucault omet une donnée historique et psychologique essentielle pour comprendre le rapport des premiers chrétiens à la sexualité : ces derniers avaient une vision millénariste du temps historique, notamment lors des périodes de persécutions du pouvoir romain (Corbin, 2007 : 12), et jusqu'au IV^e siècle au moins comme on le voit chez Augustin dont les premiers écrits font encore écho à une telle vision (Dulaey, 2000). C'est cet arrière-plan millénariste – chaque génération de chrétiens était convaincue de connaître de son vivant la fin des temps –, bien plus que l'hypothèse d'un développement des techniques de soi et d'aveu ou de la seule gouvernementalité, qui permet d'expliquer le développement des pratiques pénitentielles, du monachisme ou de l'idéal de virginité aux II^e et III^e siècles, nous semble-t-il. De même, c'est lorsque le christianisme devient la religion officielle de l'Empire chrétien à la fin du IV^e siècle, et que donc l'adhésion au christianisme ne relève plus d'une adhésion personnelle mais d'un processus social, que la mise en place de procédures de régulation s'avère une nécessité organisationnelle (Inglebert, Destephen, Dumézil, 2010). De fait, jusqu'à cette époque, « le » christianisme n'existe pas en soi dans l'Antiquité, car, à partir d'un contenu doctrinal commun accepté par les différentes communautés, celles-ci développaient leurs propres pratiques. Dès lors, toute tentative de théorisation et de généralisation prend le risque de donner une vue simplifiée de problèmes historiques plus complexes. Signalons enfin que la notion de contrainte ou de coercition appliquée au développement de pratiques disciplinaires au sein de l'Église mériterait d'être nuancée. En effet, très souvent les notions de contrainte, de coercition ou d'intolérance que nous appliquons renvoient à nos conceptions modernes. Or, peut-être serait-il plus objectif d'aborder l'Antiquité tardive à l'aune des concepts qui lui sont propres car, de fait, l'Antiquité tardive a développé une conception propre de la tolérance et de la discipline qui s'enracine dans les idées antiques sur les rapports entre l'homme, la raison et la société (Van Nuffelen, 2018).

En outre, certaines données, qu'avance avec justesse Foucault, peuvent être interprétées selon une grille de lecture différente de son hypothèse liant la nécessité de dire la vérité sur soi et l'impératif de gouvernementalité, sujet de désir et sujet de droit. Le développement de la virginité chez les femmes chrétiennes peut ainsi être lu comme l'émergence d'un « nouveau modèle féminin » qui rompt avec un schéma patriarcal (Laurence, 1997, 2012). En effet, Foucault omet de souligner que le développement de la virginité féminine s'élabore au rebours des intérêts de la société patriarcale : la vierge chrétienne s'exonérait de son devoir de transmission du patrimoine familial, en même temps qu'elle se consacrait à une vie d'étude, jusque-là l'apanage des hommes. De fait, les premiers témoignages latins écrits directement par des femmes, à l'exception de l'énigmatique poétesse Sulpicia, sont justement ceux de femmes chrétiennes se vouant à la chasteté, comme l'attestent les correspondances de Jérôme et d'Augustin. Voire. L'État romain se méfiait de telles évolutions au point que Théodose II, en 434, régleme le legs des biens des femmes se vouant à la chasteté, en privilégiant la transmission du patrimoine aux héritiers légitimes

(*Code Théodosien*, V, 3, 1 : voir Laurence, 2012 : 332-335). Ce seul exemple montre combien le régime chrétien de la virginité féminine pouvait entrer en conflit avec l'intérêt de la structure patriarcale, alors même que le christianisme était la religion d'État.

Foucault et Augustin

Mais le point le plus discutable dans le propos de Foucault, comme nous l'évoquions plus haut, réside dans son assimilation du sujet de désir avec le sujet du droit, qui tend à faire de la pensée d'Augustin l'origine de la codification juridique ultérieure des actes sexuels (Foucault, 2018 : 363-373). Dans ces ultimes pages, Foucault nous semble être victime d'une illusion rétrospective, qu'il a pourtant à bon droit condamnée dans de nombreuses pages, en lisant Augustin à partir des productions ultérieures et notamment du Moyen Âge, qui pourront, il est vrai, se réclamer d'Augustin. Cependant, il faut ici toujours avoir à l'esprit la grande leçon d'Henri-Irénée Marrou, et bien faire le départ entre Augustin et l'augustinisme, qui sont deux pensées fondamentalement différentes. En distinguant l'acte sexuel – qui n'est pas un péché puisqu'Adam et Ève auraient pu le pratiquer au paradis (et Augustin est le seul Père à faire une telle hypothèse, rappelons-le : l'hypothèse traditionnelle dans la littérature patristique était de faire de la sexualité la conséquence du péché originel) –, et ce qu'il nomme *libido* ou *concupiscentia*, c'est-à-dire ce qui échappe à la volonté du sujet et le renvoie à un temps archétypal, Augustin ouvre, au contraire, la voie, nous semble-t-il, à une compréhension plus fine des troubles de la chair et du désir. Qu'est-ce à dire ? Foucault, comme tant d'autres avant et après lui, notamment Peter Brown (Brown, 1995 : 464-512 ; sur les influences respectives entre Foucault et Brown, voir : Chevallier, 2011 : 122-126), chez qui on trouve également une appréciation négative de la sexualité chez Augustin, a tôt fait de lire dans les textes anti-pélagiens d'Augustin une vision pessimiste de la sexualité. Or, sans tomber dans un irénisme naïf et sans vouloir à toute force retrouver chez les écrivains du passé nos propres systèmes de valeur, il est possible de lire *autrement* la place qu'Augustin accorde à la sexualité et à la *libido*. D'une part, il faut sans doute ici se défier de ce terme de *libido*, qui, pour nous, lecteurs post-freudiens, revêt un sens et une valeur particuliers : non seulement la *libido* est pour nous liée à la sexualité, mais le terme revêt pour nous une valeur *positive*. Or, tel n'est pas le cas en latin, où le terme revêt d'emblée une signification *négative*. Est-ce alors qu'Augustin, en utilisant ce terme, donne une signification négative au désir ? La situation est plus subtile. L'être humain est fondamentalement un être de désir pour Augustin, et son *pondus*, sa force gravitationnelle, n'est autre que l'*amor* (*Confessions*, XIII, 9, 10). La vie humaine est ainsi fondamentalement quête de désir qui s'actualise dans la quête du sexe, de savoir et de bonheur, mais qui ne peut trouver son accomplissement que dans le seul désir de Dieu (Bochet, 1982). La *libido*, appelée aussi *concupiscentia*, est un concept qui intervient essentiellement dans les textes écrits par Augustin lors de la polémique contre les pélagiens,

afin de décrire l'état humain post-lapsaire. En d'autres termes, la *libido* est la trace du premier péché, le signe du passé archétypal qui condamne la désobéissance du sujet humain en lovant la désobéissance au cœur même de la volonté du sujet. Les analyses de Foucault sur la *libido* comme involontaire au cœur même de la volonté et comme modifiant le rapport du sujet à l'imputabilité de ses actes sont des plus pertinentes. Cependant, nous nous séparons de son analyse lorsque nous ne réduisons pas l'imputabilité à l'imputabilité juridique, qui est tout à fait étrangère à Augustin. Selon nous, la réflexion augustinienne sur l'imputabilité renvoie d'abord à la constitution du sujet comme *personne*. Le point de vue augustinien n'est pas *juridique*, mais *eschatologique* et *salvifique*.

Quelles conséquences en tirer ? Peut-être que le propos d'Augustin, par exemple dans le très important livre XIV de *La Cité de Dieu*, est moins *prescriptif* que *descriptif*. Autrement dit, et si l'on permet un anachronisme, en partant du présupposé que le premier péché peut être lu comme une stratification de pulsions issues d'un passé archétypal, Augustin opère une interprétation des troubles de la sexualité, à savoir la panne sexuelle, les érections involontaires, la perte du désir, l'excès sexuel, etc., à l'aune du concept de *libido* qui, faisant le départ entre une sexualité pré-lapsaire contrôlable et harmonieuse et une sexualité post-lapsaire troublée, révèle la présence intrinsèque d'un *involontaire* qui dépasse la volonté du sujet. Dit plus simplement, « la libidinisation du sexe » chez Augustin ne signifie pas une assimilation du sujet désirant et du sujet juridique, comme le soutient Foucault, mais *une reconnaissance d'une part d'involontaire, d'irrationnel au cœur même de la sexualité*. Augustin, en ce livre XIV de *La Cité de Dieu*, nous semble ainsi moins l'annonceur du processus médiéval de juridiction des actes sexuels, que des théories psychanalytiques de la sexualité. De fait, pour prendre bien conscience de la rupture conceptuelle, il faut reprendre la comparaison entre les rapports d'Augustin et Julien d'Éclane à la sexualité que propose Foucault (Foucault, 2018 : 357-358). Julien témoigne d'une approche *classique* de la sexualité qui reprend dans les grandes lignes la description stoïcienne. En d'autres termes, pour ce dernier, la sexualité est un acte naturel et la faute ne peut venir que d'un manque de tempérance ; c'est-à-dire qu'il inscrit sa conception dans un idéal *aristocratique*, où le sujet peut avoir une parfaite connaissance et maîtrise de sa volonté ; mais dès lors, toute infraction au code sexuel posé par la société lui est directement imputable. Autrement dit, le sujet est *innocent* ou *coupable*, *sauvé* ou *condamné*. La position pélagienne, que nos contemporains pourraient naïvement préférer au nom de la liberté du sujet, conduit en fait à poser un cadre beaucoup plus restrictif en matière de sexualité, et se prête directement à un processus de compréhension juridique en raison de sa structure binaire et exclusive. La pensée augustinienne, au contraire, nous apparaît comme bien plus subtile : en distinguant clairement *uoluntas* et *uoluntates* (*Cité de Dieu*, XIV, 6), comme le fera plus tard Spinoza (*Éthique*, III, propositio LIX, Affectuum definitiones, I, Explicatio), Augustin sous-tend qu'il peut y avoir une dichotomie au sein de l'acte sexuel entre le sujet désirant et l'acte

commis – à l’instar de l’homme brûlant de désir mais qui connaît une panne sexuelle. C’est dire que la sexualité post-lapsaire se caractérise par sa force incontrôlable, son *involontaire* ou mieux : son *inconscient*, mais un *inconscient* jungien, si l’on ose dire, qui renvoie à un temps archétypal. Dès lors s’opère une dichotomie entre le sujet désirant et l’acte commis : l’acte sexuel commis n’est plus alors forcément imputable au sujet désirant (et sur ce point nous nous distinguons de l’interprétation de Foucault). La hiérarchie entre les actes sexuels nous semble ainsi répondre moins à une catégorisation *juridique* que *pastorale* : distinguer les degrés d’imputabilité du sujet vis-à-vis de son acte, du péché véniel au péché grave, moins dans un souci morbide de mortification de la chair – rappelons que pour Augustin l’acte sexuel n’est pas péché, car existant dès le paradis – mais afin de permettre au sujet de redevenir maître de son acte en en faisant le récit. Cela induit que la structure de la subjectivité est une structure intrinsèquement intersubjective où la connaissance du sujet sous-tend la reconnaissance de l’altérité en soi : altérité de l’involontaire lové au creux de la volonté, qui prendra la figure de l’Ennemi ; altérité de la présence divine à travers l’action de la grâce qui désigne cette opération par laquelle la volonté retrouve son libre-arbitre. Loin d’une conception juridique ou uniquement pessimiste, la conception augustinienne de la sexualité lue à cette aune nous apparaît donc comme une tentative *réaliste* pour comprendre la sexualité et ses troubles à l’aide des concepts et grille d’interprétation d’une époque donnée. L’hypothèse de Foucault, selon laquelle les IV^e et V^e siècles marquent un moment d’élaboration d’une catégorisation juridique des actes sexuels et la mise en place d’un système de contrôle sur le rapport du sujet à sa sexualité, aurait donc sans doute gagné à être étayée par une étude de la codification juridique des rapports conjugaux qui transparaît de manière assez claire dans le *Code Théodosien* (Laurence, 2012), plutôt que par une interprétation des textes de l’évêque d’Hippone, tant la problématique juridique est étrangère à Augustin.

Nonobstant ces réserves, reconnaissons à l’ouvrage de Foucault le mérite de poser des questions et des hypothèses qui nous amènent, patristiciens et patrologues, à interroger à nouveaux frais les textes des Pères et leur influence dans la codification de nos rapports intersubjectifs.

Jérôme LAGOUANÈRE

CRISES (EA 4424, Université Paul-Valéry Montpellier 3), Institut d’Études
Augustiniennes (Laboratoire d’Étude sur les Monothéismes)

jerome.lagouanere@univ-montp3.fr

Bibliographie

- BOCHET Isabelle, 1982, *Saint Augustin et le désir de Dieu*, Paris, Collection des Études Augustiniennes.
- BROWN Peter, 1995 [1988], *Le Renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* [*The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*], Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèques des Histoires ».
- CHEVALLIER Philippe, 2011, *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Éditions, coll. « La Croisée des chemins ».
- CORBIN Alain, 2007, *Histoire du christianisme : pour mieux comprendre notre temps*, Paris, Éditions du Seuil, coll. « L'Univers historique ».
- DULAËY Martine, 2000, « À quelle date Augustin a-t-il pris ses distances vis-à-vis du millénarisme ? », *Revue des Études Augustiniennes*, 46, p. 31-60.
- FOUCAULT Michel, 2012, *Du Gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980*, édition établie par Michel Senellart, Paris, Éditions de l'EHESS/Gallimard/Éditions du Seuil, coll. « Hautes Études ».
- , 2014, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981*, édition établie par Frédéric Gros, Paris, Éditions de l'EHESS/Gallimard/Éditions du Seuil, coll. « Hautes Études ».
- , 2017, *Dire vrai sur soi-même. Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982*, édition établie par Henri-Paul Fruchaud et Daniele Lorenzini, Paris, Vrin, « Philosophie du présent ».
- , 2018, *Histoire de la sexualité 4. Les aveux de la chair*, édition établie par Frédéric Gros, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des Histoires ».
- INGLEBERT Hervé, DESTEPHEN Sylvain, DUMÉZIL Bruno (éds.), 2010, *Le problème de la christianisation du monde antique*, Paris, Picard, coll. « Textes, images et monuments de l'Antiquité au haut Moyen Âge ».
- LAURENCE Patrick, 1997, *Jérôme et le nouveau modèle féminin*, Paris, Collection des Études Augustiniennes.
- , 2012, *Les Droits de la femme au Bas-Empire romain. Le code Théodosien. Textes, traductions et commentaires*, Paris, Chemins de Tr@verse, coll. « Tr@boules ».
- LÉVY Carlos, 2014, « Michel Foucault, la pensée antique et le mariage. À propos de *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France, 1980-1981* », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 2, p. 94-107.
- SFAMENI GASPARRO Giulia, 1984, *Enkrateia e antropologia : le motivazioni protologiche della continenza e della virginità nel cristianesimo dei primi secoli e nello gnosticismo*, Rome, Istituto Patristico Augustinianum, coll. « Studia Ephemeridis Augustinianum ».
- SFORZINI Arianna, 2014, *Michel Foucault. Une pensée du corps*, Paris, Presses Universitaires de France, « Philosophies ».
- VAN NUFFELEN Peter, 2018, *Penser la tolérance durant l'Antiquité tardive*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Les Conférences de l'École Pratique des Hautes Études ».