

Le dire-vrai chrétien selon Michel Foucault

Qiwei He

▶ **To cite this version:**

Qiwei He. Le dire-vrai chrétien selon Michel Foucault. Philosophie. Université de Lyon; East China normal university (Shanghai), 2019. Français. NNT : 2019LYSEN075 . tel-02458406

HAL Id: tel-02458406
https://theses.hal.science/tel-02458406

Submitted on 28 Jan 2020

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.

Numéro National de Thèse : **2019LYSEN075**

THESE de DOCTORAT DE L'UNIVERSITE DE LYON

opérée par

l'Ecole Normale Supérieure de Lyon

en co-tutelle avec

l'East China Normal University

Ecole Doctorale N° 487
Ecole Doctorale de Philosophie

Discipline : Philosophie

Soutenue publiquement le 18/12/2019, par :

Qiwei HE

Le dire-vrai chrétien selon Michel Foucault

Devant le jury composé de :

Mme Hélène L'HEUILLET, Maître de conférences habilitée à diriger les recherches, Sorbonne-Université, Rapporteure
M. Jean-François PETIT, Maître de conférences habilité à diriger les recherches, Institut Catholique de Paris, Rapporteur
M. Frédéric GROS, Professeur, Institut d'Etudes Politiques de Paris, Examinateur
M. Michel SENELLART, Professeur émérite, ENS de Lyon, Directeur de thèse
M. Yuhui JIANG, Professeur, ECNU, Chine, Co-directeur de thèse

Remerciements

Il me sera très difficile de remercier tout le monde car c'est grâce à l'aide de nombreuses personnes que j'ai pu mener cette thèse à son terme.

Je voudrais tout d'abord remercier grandement mon directeur de thèse, Monsieur Michel Senellart, pour toute son aide. Sa disponibilité permanente et ses relectures ont été très précieuses pour moi. Ses enseignements m'ont permis d'ouvrir une nouvelle perspective dans la recherche de la pensée chinoise.

Je tiens à remercier particulièrement mon directeur de thèse chinois, Monsieur Jiang Yuhui pour toutes nos discussions et ses conseils qui m'ont accompagné tout au long de mon travail.

Je remercie également Zhao Mengzhong, Pan Cong et Wang Chongyang. Ils ont toujours fait preuve de tolérance avec mon bavardage.

J'exprime ma gratitude à Su Wenrui, qui a revu et corrigé ma rédaction et m'a introduit dans le monde de Lego. Ses conseils me sont toujours utiles.

Il m'est impossible d'oublier Madame Chantal Jonneaux du CPU Lyon, ses relectures et corrections m'ont beaucoup aidé. Le service du CPU Lyon est très précieux pour les étudiants étrangers à Lyon.

Je tiens à remercier Zhang Zhi et Cui Dandan. Les plats chinois qu'ils ont confectionnés pour moi ont apaisé ma nostalgie.

Je remercie aussi, Huang Yuanfan, pour son accompagnement. Sa passion pour la musique et la philosophie me donne un bon exemple pour la vie.

Mes derniers remerciements vont à mes parents qui m'ont toujours soutenu dans tous les aspects de la vie.

RÉSUMÉ

La lecture foucaldienne des Pères de l'Église dans les années 1980 occupe une place centrale dans son projet de généalogie du sujet moderne. L'un de ses axes le plus important est l'analyse du dire-vrai chrétien. La formation d'un discours analytique de soi, conjuguée avec l'obligation d'obéissance totale à l'autre constitue une partie essentielle de la subjectivation chrétienne. Notre analyse porte sur les diverses formes que prend l'obligation fondamentale de manifester sa vérité, dans les trois pratiques chrétiennes du baptême, de la pénitence et de la direction de conscience. Nous proposons une lecture critique de l'analyse foucaldienne du dire-vrai chrétien dans le cours de 1980 *Du gouvernement des vivants*, *Mal faire dire vrai* et *Les aveux de la chair*, en examinant la singularité de sa méthode par rapport aux historiens. Nous retraçons également l'évolution de la manière dont Foucault problématise son analyse du christianisme et en élargit le cadre historique. Nous proposons enfin une approche comparative du dire-vrai dans la philosophie confucéenne et le christianisme primitif.

Mots clés: Pères de l'Église, dire-vrai, préparation au baptême, *exomologèse*, examen, *exagoreusis*, obéissance, tentation

ABSTRACT

The Foucaldian reading of the Church Fathers in the 1980s occupies a central place in his project of genealogy of the modern subject. One of its most important axes is the analysis of the Christian notion of truth-telling. The formation of an analytic discourse of self, combined with the obligation of total obedience to the other, is an essential part of Christian subjectivity. Our analysis focuses on the various forms of the basic obligation to manifest one's truth in the three Christian practices of baptism, penance, and the direction of consciousness. We propose a critical reading of the Foucauldian analysis of the Christian truth-telling in the course of 1980, *On the Government of the living*, *Wrong-doing, Truth-telling* and *Confessions of the Flesh*, by examining the singularity of its method compared to historians. We also retrace the evolution of the way Foucault problematizes his analysis of Christianity and broadens the historical context. Finally, we propose a comparative reading of the notion of truth-telling both in Confucian philosophy and early Christianity.

Keywords: Church Fathers, truth-telling, preparation for baptism, *exomologèse*, examen, *exagoreusis*, obedience, temptation

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION 9
PREMIER PARTIE : LE BAPTÊME ET LE CATÉCHUMÉNAT PRIMITIF 18
Chapitre I : Tertullien dans la théologie baptismale au IIe siècle 19
1.1. Le christianisme sous l'angle des actes d'aveu 20
1.2. Le baptême et Tertullien en question 23
1.3. Nouveauté de Tertullien 28
1.3.1 La préparation au baptême : mode d'épreuve. 28
1.3.2. Tertullien apologiste 31
1.3.3. Le péché originel, le mode d'épreuve et la crainte 34
1.3.4. Lutter pour la rémission : la discipline de pénitence 37
1.4. Les actes de vérité dans le catéchuménat primitif 40
1.5. Bilan 42
DEUXIÈME PARTIE : LA SECONDE PÉNITENCE ET L'EXOMOLOGÈSE 43
Chapitre I. La seconde pénitence 44
1.1. Le défi à la perfection baptismale 46
1.2. La rechute dans le monde gréco-romain 53
Chapitre II : L'*exomologèse* 58
2.1. De la pénitence tridentine à la pénitence canonique 59
2.2. La pénitence tarifée : une perspective en évolution 63
2.3. L'*exomologèse* : une procédure de vérité complexe 65
2.4. Le martyre et la mortification 72
2.5. Bilan 74
TROISIÈME PARTIE : L'OBÉISSANCE ET L'AVEU : LA DIRECTION DE CONSCIENCE 76
Chapitre I. La direction chrétienne 77
1.1. De la pastorale tridentine au monachisme : l'évolution de la direction chrétienne 80

1.2. Rupture et continuité: la direction par rapport au baptême et à la pénitence..... 91
1.3. Direction pythagoricienne et stoïcienne..... 100
Chapitre II. L'exploration de la profondeur de l'âme.....116
2.1. La lecture foucaldienne de Jean Cassien.....117
2.2. Le principe d'obéissance..... 120
2.3. La nécessité de l'examen-aveu..... 132
2.3.1. La *discretio* et l'obéissance..... 135
2.3.2. L'examen-aveu..... 145
2.3.2.1. La mobilité de l'âme et le tri des pensées..... 146
2.3.2.2. L'ouverture de l'âme..... 153
2.3.3. La tentation: la dimension sous-jacente de l'examen-aveu..... 157
2.4. Bilan..... 161
CONCLUSION..... 164
BIBLIOGRAPHIE..... 178

INTRODUCTION

Notre rencontre avec la pensée de Michel Foucault a été une très belle expérience. Nous avons écrit une thèse en vue de renouveler la compréhension de la pensée foucaldienne chez les lecteurs chinois, et notre intérêt pour le christianisme primitif nous a conduit à aborder la question du dire-vrai chrétien.

En Chine, Foucault est apprécié et respecté[1], mais l'étude de sa pensée est limitée par une perspective partielle. Foucault est décrit comme un philosophe insolite qui s'intéresse à des thèmes marginaux, tels que la folie et la sexualité[2], alors que les autres thèmes importants tels que le gouvernement, la vérité sont ignorés. En 2014, nous avons eu la chance de passer six mois comme étudiant d'échange du programme PROSFER à l'ENS de Lyon, et avons eu l'honneur d'être dirigé par M. Michel Senellart. Cette expérience d'échange a bouleversé nos idées sur la pensée foucaldienne. La lecture des cours des années 1980 nous a introduit dans un monde inconnu où nous avons été impressionné tant par la diversité que par la profondeur de la pensée foucaldienne. Le rapport gouvernement/vérité développé dans le cours de 1980 *Du gouvernement des vivants* nous a particulièrement intéressé et c'est la raison pour laquelle nous avons souhaité écrire sur la pensée foucaldienne des années 1980.

Un autre défaut des études foucaldiennes en Chine réside dans le fait que les chercheurs s'intéressent davantage aux conclusions tirées par Foucault qu'à son effort

[1] En 2014, un colloque commémorant les 30 ans de la disparition de Foucault a été organisé en Chine. Un documentaire sur Foucault a été tourné par Wang Mingan, l'un des meilleurs spécialistes de la pensée foucaldienne. Ce documentaire a été très bien reçu non seulement parmi les chercheurs mais aussi les amateurs de la philosophie.

[2] De nombreuses études chinoises portent sur le pouvoir et la folie alors que la sexualité est beaucoup moins étudiée. Si les trois volumes de l'*Histoire de la sexualité* de Foucault ont été traduits en 2005 en langue chinoise, (deux ans après *Surveiller et punir* et *Folie et déraison, Histoire de la folie à l'âge classique*, traduits en 2003.) ils n'ont pas reçu toute l'attention qu'ils méritent. L'atmosphère conservatrice du monde intellectuel chinois conduit sans doute à la marginalisation de ces ouvrages et à en exclure les lectures sérieuses parce qu'il s'agit de la sexualité. La sexualité, si elle est un sujet courant dans la vie quotidienne, est considérée, cependant, comme un thème indigne d'une étude philosophique. Malgré cette occultation de la sexualité, les techniques de soi antiques et chrétiennes analysées par Foucault, si elles ne révèlent pas directement de la sexualité, font souvent l'objet d'études en Chine. On se détourne donc de la sexualité en faisant une étude de l'*Histoire de la sexualité* sans sexualité.

de problématisation et à l'évolution de ses schémas interprétatifs[3]. Les analyses foucaldiennes s'inscrivent, la plupart du temps, dans un contexte historique particulier auquel les chercheurs chinois ne prêtent pas assez d'attention. C'est en essayant de renouveler la méthode de travail sur Foucault que nous nous sommes intéressé à l'analyse foucaldienne du christianisme primitif. Cette analyse nous ouvre un nouvel horizon sur le monde antique occidental. En ce qui concerne la continuité entre la culture gréco-romaine et le christianisme primitif, nous avons été frappé par leur rapport étroit dans certains domaines. L'analyse foucaldienne nous a permis de découvrir, également, l'établissement et la rénovation de l'Église primitive, la vie dans la communauté chrétienne, la tension avec la société romaine et sa ténacité face aux menaces. À travers la lecture du cours de 1980, nous avons pris connaissance des pratiques établies aux premiers siècles, telles que le catéchuménat, la pénitence et le monachisme. Mais c'est l'analyse des différentes formes du dire-vrai chrétien qui a particulièrement retenu notre attention : les rôles variés joués par la manifestation de la vérité individuelle, tels que l'accès à la vérité, la condition indispensable pour la rémission du péché et l'exploration de la profondeur de l'âme. La fonction du dire-vrai dans la culture occidentale est tellement fascinante et étonnante pour un lecteur étranger qu'elle mérite d'être examinée avec soin. Nous avons appris que l'analyse foucaldienne de l'obligation de vérité s'inscrivait dans la perspective d'une archéologie de la confession. Sous l'angle archéologique, les pratiques de dire-vrai ne constituent pas des objets donnés, mais des pratiques qui évoluent sans cesse dans l'histoire occidentale. Les pratiques de dire-vrai que nous voyons aujourd'hui sont en fait très loin de leurs formes originelles. Comme l'indique Foucault, la confession, sous la forme de l'acte d'aveu qu'elle a prise au Moyen Âge, n'est en réalité que

> le résultat en quelque sorte le plus visible et le plus superficiel, de procédés beaucoup plus complexes, beaucoup plus nombreux, beaucoup plus riches, par lesquels le

[3] Pour les lecteurs chinois, la conclusion foucaldienne la plus connue est sans doute celle qui concerne la mort de l'homme. Si ce jugement nous paraît toujours dans l'air du temps, la plupart des lecteurs chinois ignorent le contexte théorique et l'argumentation foucaldienne qui mènent à cette conclusion.

christianisme a lié les individus à l'obligation de manifester leur vérité (...)[4].

Il est remarquable de voir que le dire-vrai, s'il occupe une place assez marginale dans la pensée chinoise, joue un rôle aussi important dans la pensée occidentale.

Ces raisons nous ont encouragé à choisir le dire-vrai chrétien analysé par Foucault comme thème de notre thèse.

1.La problématique foucaldienne du dire-vrai chrétien

L'analyse foucaldienne du dire-vrai chrétien est développée dans le cadre d'un projet de généalogie du sujet moderne[5]. Il s'agit, pour lui, de retracer la genèse du sujet moderne, entendu parfois comme donnée, en remontant à ses conditions de formation. La mise en œuvre de ce projet a connu deux grandes étapes. Dans les années 1970, Foucault s'attache à examiner le processus d'objectivation de l'« homme » en tant qu'être vivant, parlant et travaillant à travers la formation des connaissances. Ces connaissances donnent lieu à la production de techniques qui façonnent le sujet en vue de certaines fins attendues[6]. Foucault s'applique, à l'époque, à montrer comment l'intervention médicale, judiciaire et psychologique conduisent à la régulation des comportements de l'homme moderne, et à la formation d'un sujet dressé et discipliné.

En 1980, cependant, Foucault inaugure un nouveau chantier d'analyse, à savoir la question du rapport entre subjectivité et vérité. Il s'attache à analyser une série de techniques parallèle aux « techniques de domination », c'est-à-dire, les « techniques de soi ». Selon Foucault, ces techniques de soi se définissent comme celles

---

[4] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Paris, Seuil, 2012, p. 100.

[5] Ce projet de généalogie du sujet moderne s'inscrit dans la tendance philosophique en Europe continentale après la Seconde Guerre mondiale qui prétend « en finir avec la philosophie du sujet ». Foucault explique que cette généalogie se démarque aussi des autres courants de pensées qui s'appliquent à se débarrasser de la philosophie du sujet, tel que le marxisme, le positivisme logique et le structuralisme. Cf. Michel Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi, conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Paris, Vrin, 2013, p. 10-11.

[6] Michel Foucault, *Subjectivité et vérité*, Paris, seuil, 2014, p. 253.

> qui permettent aux individus d'effectuer, par eux-mêmes [ou avec l'aide d'autres personnes], un certain nombre d'opérations sur leurs propres corps, sur leurs propres âmes, sur leurs propres pensées, sur leur propre conduite, et cela de manière à se transformer eux-mêmes, se modifier eux-mêmes et atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel, etc[7].

Ces techniques sont exercées par le sujet sur lui-même. Visant le perfectionnement de soi, le sujet se soumet à un processus de transformation. L'analyse des techniques de soi ainsi que les techniques de domination dans le cadre de la généalogie du sujet moderne constituent le contexte de l'étude du dire-vrai chrétien chez Foucault dans les années 1980.

L'analyse du dire-vrai s'inscrit également dans le cadre de l'intérêt porté par Foucault au christianisme. Il convient de rappeler schématiquement l'évolution de cet intérêt. Celui-ci, comme l'a bien montré Michel Senellart, s'oriente selon deux axes principaux[8]. D'une part, dans le cours de 1978 *Sécurité, territoire, population*, Foucault établit l'axe pouvoir-individu qui s'applique à montrer comment les techniques individualisantes constitutives du pouvoir moderne dérivent du pastorat chrétien des premiers siècles. D'autre part, dans le projet de l'Histoire de la sexualité et le cours de 1980 *Du gouvernement des vivants*, il y a l'axe sexualité-vérité, où Foucault entreprend d'exposer comment le discours moderne sur le sexe se rapporte à l'obligation de manifester sa vérité individuelle, et comment cette injonction doit sa naissance au christianisme. L'analyse de ces deux axes permet à Foucault de mener l'étude généalogique du sujet moderne.

Portant sur le dire-vrai chrétien, notre analyse s'attache à interpréter le cours de 1980 *Du gouvernement des vivants*. Notre lecture de l'analyse foucaldienne du christianisme est marquée par deux parcours. Dans un premier temps, il s'agit de rendre compte de l'évolution de l'analyse foucaldienne du christianisme. Comme Michel Senellart l'a bien montré,

---

[7] Michel Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi, Conférences prononcées à Dartmouth College*, 1980, Paris, Vrin, 2013, p. 38.

[8] Michel Senellart, « Paradoxe et actualité de la subjectivation chrétienne », Colloque international *Foucault dopo Foucault. Genealogie des postmoderno*, Naples, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 15-16 février 2007, article inédit en français, manuscrit p. 1.

> Loin de rythmer un parcours linéaire, dans le sens d'un approfondissement progressif, celles-ci [les principales étapes de l'étude foucaldienne du christianisme] marquent la relance, le réinvestissement permanent d'hypothèse, de thèmes, d'objets d'analyse dans le cadre d'un questionnement en continuelle évolution[9].

Notre analyse vise à montrer la trace de ses réinvestissements et inflexions dans la lecture foucaldienne du christianisme. Nous verrons comment l'intérêt foucaldien se déplace de la christianisation de la société au christianisme lui-même, et comment Foucault élargit le contexte historique de son étude des XIVe et le XVIIIe siècles aux premiers siècles. Nous nous attacherons particulièrement à mettre en lumière la réinterprétation de la pénitence et de la direction de conscience. Comme nous le verrons plus loin, si la pénitence et la direction de conscience sont les thèmes principaux du cours de 1980, ils ont été déjà analysés par Foucault dans les cours précédents, sous un angle différent. Nous présenterons les différences entre les principales problématisations foucaldiennes, et la nouveauté introduite par l'axe du dire-vrai dans le cours de 1980. Nous analyserons également la force qui incite Foucault à élargir son champ d'analyse, ou à reformuler les analyses précédentes en appliquant un nouveau schéma d'interprétatif.

Deuxièmement, nous chercherons à porter un regard critique sur la lecture foucaldienne des Pères de l'Église. Foucault écrit beaucoup sur leur pensée depuis 1977[10]. Ces analyses constituent la matière du cours de 1980 *Du gouvernement des vivants*, du quatrième volume de l'Histoire de la sexualité, *Les aveux de la chair* et des autres textes qui portent sur l'aveu chrétien[11].. Notre intention n'est pas d'examiner,

---

[9] Michel Senellart, « Paradoxe et actualité de la subjectivation chrétienne », Colloque international *Foucault dopo Foucault. Genealogie des postmoderno*, Naples, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 15-16 février 2007, article inédit en français, manuscrit, p. 4.

[10] Cf. Daniel Defert, *Dits et Écrits*, tome I, Gallimard, Paris, 1994, p. 51.

[11] Ces textes comprennent d'abord les conférences données en anglais en novembre 1980 aux États-Unis, à l'Université de Berkeley, Californie, intitulées *Truth and Subjectivity* et *Christianity and Confession*, puis à Dartmouth College, sous le titre de *Subjectivity and Truth*, version légèrement différente des conférences prononcés à Berkeley selon les éditeurs. Foucault oppose l'examen antique de soi à celui du christianisme. Cf. Michel Foucault, *L'origine de l'herméneutique de soi: conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Paris, Vrin, 2013. Foucault, ensuite, a prononcé des conférences à l'Université catholique de Louvain en mai 1981, intitulées *Mal faire dire vrai: fonction de l'aveu en justice*. Ces conférences sont axées sur la généalogie de l'aveu en justice, mais dans les leçons du 29 avril, du 6 mai et du 13 mai, Foucault a repris ses analyses de la seconde pénitence et de la direction

comme un historien, l'exactitude de la lecture foucaldienne, ni de nous demander si l'usage foucaldien des sources est légitime. Nous nous appliquons à montrer l'écart entre l'analyse foucaldienne et celle des historiens et des théologiens, afin de mettre en évidence la singularité de sa démarche. Nous exposerons notamment, dans la troisième partie, une lecture parallèle, par rapport à l'analyse foucaldienne, du livre IV des *Conférences* de Jean Cassien. Examiner la singularité de la lecture foucaldienne, à savoir la mise en lumière d'un champ théologique par la perspective du dire-vrai, nous permettra également de montrer la possibilité d'interprétation ouverte par cette nouvelle perspective.

2. Structure de la thèse

Il convient, maintenant, de présenter le plan de notre analyse. Notre analyse dans la première partie portera d'abord sur la problématique foucaldienne du « régime de vérité » développée dans le cours de 1980 *Du gouvernement des vivants*. Nous verrons comment cette notion constitue le fonds d'analyse du cours. Nous examinerons ensuite la notion du baptême chez les Pères de l'Église et insisterons sur la place particulière de Tertullien dans l'analyse foucaldienne de la théorie du baptême au IIe siècle. Nous verrons ainsi comment la manifestation de la vérité individuelle devient l'élément indispensable pour la préparation au baptême, comment le péché originel qui se traduit par la présence du démon en soi conduit à l'incertitude profonde sur soi-même et transforme le temps pacifique du baptême en un moment de combat. Nous verrons également comment les actes de vérité sont formés dans le catéchuménat primitif.

Dans la deuxième partie, nous nous intéressons d'abord à la genèse de la théorie de la seconde pénitence. Nous examinerons, en premier lieu, la continuité entre le

---

de conscience en introduisant l'élément judiciaire. Cf. Michel Foucault, *Mal faire dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, Louvain, Presses universitaires de Louvain, 2012. Enfin, Foucault a prononcé des conférences au Canada à l'Université Victoria de Toronto en 1982, sous le titre de *Dire vrai sur soi-même*. Il s'attache à examiner dans la seconde partie des conférences, l'herméneutique de soi chrétienne aux IVe et Ve siècle et l'oppose à la culture de soi antique. Cf. Michel Foucault, *Dire-vrai sur soi-même*, Paris, Vrin, 2017.

baptême et la pénitence dans la perspective du rapport sujet/vérité. La pénitence est considérée comme une réparation du rapport sujet/vérité établi par le baptême mais rompu par le péché. Nous resituerons la seconde pénitence dans son contexte historique, c'est-à-dire la persécution de l'Empire romain. Nous verrons comment cette seconde pénitence se présente comme une réaction au problème des *relaps*. Nous nous intéressons ensuite à la généalogie de l'étude foucaldienne de la pénitence, en retraçant ses étapes successives. Nous présenterons brièvement l'étape intermédiaire entre la seconde pénitence et la pénitence moderne, que représente la pénitence tarifée. Nous montrerons comment ce thème témoigne des réinvestissements foucaldiens de sa problématique. Nous examinerons enfin la notion d'*exomologèse*, qui indique une manifestation publique, dramatique de la vérité de soi. Nous verrons quels sont les traits particuliers de cette pratique de la rémission du péché et quelle forme de renoncement à soi elle implique.

Dans la troisième partie, nous présenterons d'abord l'évolution de l'analyse foucaldienne de la direction de conscience. Nous analyserons ensuite la place particulière de la direction spirituelle dans le schéma interprétatif du cours de 1980 par rapport au baptême et la pénitence. Nous comparerons, dans un troisième temps la direction antique et la direction chrétienne en montrant à la fois comment la direction chrétienne intègre des éléments antiques et en quoi elle innove. Nous nous concentrerons sur l'analyse de l'examen monastique et du rapport obéissance/aveu. Nous examinerons les traits de l'*exagoreusis*, la formation du discours analytique du mouvement des pensées et l'opposerons à l'*exomologèse.* Relisant les textes de Cassien, nous serons conduits à proposer une lecture complémentaire par rapport à celle de Foucault, axée sur le rapport obéissance-aveu. Si Foucault insiste sur la circularité et le renforcement mutuel entre deux obligations monastiques: celle de renoncer totalement à sa volonté et celle de la verbalisation du mouvement des pensées, nous nous s'appuierons sur un thème tardivement développé dans l'analyse foucaldienne, à savoir, la tentation. Nous expliquerons que la tentation qui se traduit par la crainte fondamentale de l'incertitude de soi incite l'individu à exposer à l'autre ses pensées. L'introduction de la tentation nous aidera à mieux comprendre la

question fondamentale mais moins élaborée par Foucault : pourquoi le christianisme nous oblige à dire la vérité sur nous-même.

Dans la conclusion, nous présenterons une comparaison schématique de l'examen chrétien et de l'examen confucéen. Nous montrerons que l'absence d'obligation de dire la vérité sur soi dans la culture confucéenne s'explique par la mise en relief du rapport parole/comportement au lieu du rapport pensée/parole.

PREMIER PARTIE : LE BAPTÊME ET LE CATÉCHUMÉNAT PRIMITIF

Chapitre I : Tertullien dans la théologie baptismale au IIe siècle

L'étude foucaldienne du dire-vrai chrétien repose sur ses analyses du baptême, de la pénitence et de la direction de conscience. À la différence des interprétations théologiques et historiques, la lecture foucaldienne des Pères de l'Église est effectuée sous l'angle de l'« acte de vérité ». Cette notion[12] permet à Foucault d'ouvrir un horizon important, c'est-à-dire, la part jouée par le sujet dans la production de vérité. Les trois différents rôles du sujet, l'opérateur, le spectateur et l'objet mettent en lumière la complexité du rapport sujet/vérité. Si le rapport avec la vérité est la condition indispensable de la subjectivation, Foucault analyse comment le sujet s'engage dans les procédures de manifestations de la vérité. Il propose, pour y parvenir, une autre notion clef, celle de « régime de vérité ». Selon la définition proposée par Foucault dans le cours de 1980[13].

> un régime de vérité, c'est donc ce qui contraint les individus à [certains] actes de vérité, ce qui définit, détermine la forme de ces actes et qui établit pour ces actes des

[12] L'« acte de vérité » est une expression employée par Tommaso de Vio, dit Catejan (1469-1534), théologien du XVIe siècle. En tant que lecteur de ce dernier, Foucault l'a utilisée dans le cours de 1980 *Du gouvernement des vivants*. Il s'agit de la part jouée par le sujet dans les procédures d'alèthurgie (la production de la vérité). « Celui-ci peut y jouer le rôle d'opérateur (celui, par exemple, du prêtre dans un sacrifice), de spectateur (celui du témoin) ou de l'objet même de l'alèthugie, lorsque c'est de soi-même qu'il est question dans l'acte de vérité » Cf. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, Paris, Seuil, 2012, p. 328. L'aveu, explique Foucault, est la forme réfléchie « la plus pure » et « la plus importante historiquement » des « actes de vérité ».

[13] La définition foucaldienne de cette notion est différente en 1977. Dans un entretien, Foucault dit que « chaque société a son régime de vérité, sa politique générale de la vérité : c'est-à-dire les types de discours qu'elle accueille et fait fonctionner comme vrais; les mécanismes et les instance qui permettent de distinguer les énoncés vrais ou faux, la manière dont on sanctionne les uns et les autres; les techniques et les procédures qui sont valorisées pour l'obtention de la vérité; le statut de ceux qui ont la charge de dire ce qui fonctionne comme vrai ». Cf. Michel Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *Dits et écrits*, tome III, n° 192, Paris, Gallimard, 1994, p. 158. Ce « régime de vérité » se rapport à des effets du pouvoir, alors que celui de 1980 est lié plutôt à l'aspect religieux/éthique.

conditions d'effectuation et des effets spécifiques[14].

Le « régime de vérité » s'applique aussi bien au domaine scientifique qu'à ceux de la religion et de l'éthique, il permet à Foucault de surmonter l'opposition science/non science, et décrit un rapport à soi selon lequel « le sujet doit s'établir lui même dans un rapport approprié à une certaine vérité[15]». L'« acte de vérité » constitue donc avec le « régime de vérité » une manière singulière d'analyser les procédures de manifestation de la vérité. Cette nouvelle perspective permet à Foucault de faire une analyse originale des Pères de l'Église qui se caractérise par la distinction entre les « actes de foi » et les « actes d'aveu ». Nous envisagerons cette distinction fondamentale en expliquant le déploiement de cette distinction, sa fonction analytique et la stratégie qui sous-tend le choix théorique de se concentrer sur les « actes d'aveu » au lieu des « actes de foi ».

1.1. Le christianisme sous l'angle des actes d'aveu

Il convient dans un premier temps de se tourner vers l'utilisation des deux notions que propose Foucault dans le cours *Du gouvernement des vivants*. Dans la séance du 6 février 1980, Foucault dégage deux régimes de vérité principaux dans le christianisme qui s'enclenchent l'un sur l'autre, les « actes de foi » et les « actes d'aveu ». Cette distinction originale est propre à l'étude foucaldienne du christianisme. D'après Foucault, les « actes de foi » sont des actes des fidèles qui marquent l'acceptation du dogme et l'enseignement de l'Église. Il s'agit de tenir pour vraies sans condition l'Écriture, et les propositions qui se constituent le dogme. De plus, il s'agit également d'affirmer cette fidélité à la foi et à l'Église. Selon Foucault, les « actes de foi » se caractérisent donc par ce mode de l'acception-engagement non réfléchi[16]. Par rapport

[14] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 91.
[15] Philippe Chevallier, « *Vers l'éthique, la notion de 'régime de vérité' dans le cours* Du gouvernement des vivants », in D. Lorenzini, A.Revel et A.Sforzini(dir.), *Michel Foucault: éthique et vérité 1980-1984*, Paris, Vrin, 2013, p. 58.
[16] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 100.

à ces « actes de foi » existent les « actes d'aveu » qui constituent l'objet d'analyse de cette année. Les « actes d'aveu » sont conçus par Foucault comme des procédés chrétiens, qui obligent l'individu à manifester sa propre vérité. Curieusement, Foucault affirme clairement tout de suite que la fameuse confession auriculaire n'est pas l'enjeu de son étude sur les « actes de vérité ». Face à l'idée reçue selon laquelle la confession est centrale pour l'aveu chrétien, Foucault propose une réinterprétation contraire. Selon Foucault, bien qu'elle soit la pratique la plus représentative de l'aveu du christianisme depuis la fin du Moyen Age, la confession auriculaire ne représente qu'un développement récent de l'aveu chrétien. Cette pratique

> n'est que le résultat……le plus visible et le plus superficiel, de procédés beaucoup plus complexe, beaucoup plus nombreux, beaucoup plus riches, par lesquels le christianisme a lié les individus à l'obligation de manifester en vérité ce qu'ils sont (…)[17]

Plus la confession est célèbre, plus les autres formes d'aveu sont inconnues. Ce qui fait l'objet de l'étude foucaldienne est donc de libérer toutes les autres formes d'aveu dans l'histoire du christianisme que la confession a fait tomber dans l'oubli. Toutes ces formes d'aveu obligent l'individu à manifester sa propre vérité. Ce qui leur permet de se distinguer des manifestations de la vérité de soi-même dans la culture antique. Si la philosophie païenne prend la forme de la « conscience de soi » et de l'« examen de soi » en vue de se maîtriser soi-même, la manifestation de la vérité de soi-même qui intéresse Foucault exige une manifestation « en profondeur des mouvements les plus imperceptibles des 'arcanes du cœur'[18] ». Le cours de 1980 se déroule, à ce titre, autour de la recherche de ces formes particulières d'aveu dans les sources chrétiennes.

À travers l'exclusion des « actes de foi », Foucault limite sa recherche et se concentre sur un autre régime de vérité du christianisme, soit les « actes d'aveu ». Il limite aussi son champ d'analyse par la mise en relief des « actes d'aveu » laissés

---

[17] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 100.
[18] *Ibid*.,

dans l'ombre par l'histoire de la confession[19]. Il faut se demander pourquoi Foucault a fait ce choix théorique qui distingue de l'étude principale du christianisme.

La réponse à cette question implique de revenir au point de départ théorique qu'expose Foucault dans le cours 6 février, où il décrit la problématique principale de sa recherche :

> Je voudrais centrer [mon travail] autour de cette question plus précise : comment les hommes, en Occident, se sont-ils liés ou ont-ils été amenés à se lier à des manifestations bien particulières de vérité, manifestations de vérité dans lesquelles, précisément, ce sont eux-mêmes qui doivent être manifestés en vérité ? Comment l'homme occidental s'est-il lié à l'obligation de manifester en vérité ce qu'il est lui-même[20] ?

Ce passage constitue une pièce clef du projet d'interprétation foucaldien du cours de 1980 et nous aide à comprendre, à ce titre, le choix des « actes d'aveu ». Nous voyons que Foucault se concentre d'abord sur les manifestations de vérité. À travers l'interprétation précédente du régime de vérité, nous nous rendons compte que la manifestation de vérité est une expression employée par Foucault pour décrire des pratiques humaines à l'égard de la vérité. Elles ne se limitent pas à son sens moderne qui implique en général la recherche des conditions de vérité d'une connaissance. Les manifestations de vérité peuvent correspondre à la croyance ou la conviction qui n'exige pas de preuve extérieure. La manifestation de vérité recouvre ainsi les champs divers de la vérité, y compris la science, la religion et l'éthique. Mais ce qui intéresse Foucault, c'est une manifestation particulière qui concerne l'opérateur de cette manifestation. La manifestation de vérité abordée dans le contexte ne concerne qu'une pratique d'expression de soi sur soi. Autrement dit, l'obligation imposée à l'homme occidental par le christianisme demande à l'individu de montrer sa propre vérité. C'est une vérité subjective produite par l'opérateur de la manifestation lui-même. Il est donc possible pour nous de rendre compte du choix que fait Foucault.

---

[19] Comme nous le verrons plus loin, l'histoire de la confession faisait l'objet des premières recherches de Foucault à partir du cours de 1975 *Les anormaux*. Mais Foucault se tourne vers la problématique qui se situe à l'arrière-plan de la confession dans le cours de 1980. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*.

[20] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 99.

L'objet des « actes de foi » représentés par l'acceptation des dogmes et la fidélité n'est pas autre chose que la vérité des Écritures. Les manifestations de vérité dont il s'agit ne décrivent que la manière dont les fidèles adhèrent à cette vérité, ils n'envisagent pas la vérité des sujets qui s'engagent dans ces actes. Par rapport aux « actes de foi », les « actes d'aveu » ont pour but d'explorer la vérité de l'opérateur de la manifestation. Ils s'intéressent à la découverte de ce qu'est le sujet à travers sa propre manifestation. C'est pourquoi ce sont les « actes d'aveu » qui ont été choisis par Foucault.

La distinction des deux régimes de vérité du christianisme permet à Foucault de se distinguer des études principales dans ce domaine. L'analyse foucaldienne se mène toujours dans l'axe de la formation de la subjectivité à travers la manifestation de la vérité. Elle ne s'attache pas à des éléments bien connus, comme par exemple, la fondation de l'Église, l'eschatologie et le rapport entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Selon Michel Senellart, le champ d'analyse exploré par Foucault, ouvre « une autre histoire du christianisme » dans la perspective des rapports entre vérité et subjectivité[21]. Ce choix stratégique se déploie dans le cours de 1980 à travers trois sujets principaux : le baptême, la pénitence et la direction monastique de conscience, à travers lesquels se révèle un christianisme de l'aveu.

1.2. Le baptême et Tertullien en question

Parmi les trois pratiques qui représentent la manifestation de vérité dans le christianisme ancien, Foucault choisit le baptême comme premier objet d'analyse. À travers la lecture de Tertullien, Père de l'Église et penseur pertinent pour la théologie baptismale au tournant du IIe-IIIe siècle, Foucault s'attache à réaliser son nouveau projet d'étudier systématiquement le christianisme sous l'angle du régime de vérité. Tertullien, selon Foucault, a introduit dans l'économie générale du baptême au IIe siècle une mutation qui transforme désormais l'articulation entre la vérité et la

[21] Michel Senellart, « Vérité et subjectivité: une autre histoire du christianisme », dans Oulc'hen Hervé (éd.), *Usages de Foucault*, Paris, PUF, 2014, p. 279.

purification de l'âme. La théologie de Tertullien contribue à la formation d'un rapport fondamental entre la subjectivité et vérité dans le christianisme aux premiers siècles, et son influence de se répand jusqu'à la transformation du rapport subjectivité vérité en Occident.

Ce qui nous intéresse dans cette lecture de l'étude foucaldienne ne se limite pas à la problématique exposée par Foucault lui-même. Notre propos n'est pas seulement de rendre compte de la théologie baptismale de Tertullien et de l'inflexion qu'il a introduite dans le rapport entre subjectivité et vérité dans l'histoire du christianisme. Nous nous intéresserons aussi à examiner la lecture foucaldienne de ce tournant. Notre analyse portera sur la mise en place des nouvelles perspectives de la lecture foucaldienne, face aux interprétations parallèles du baptême au IIe siècle. Au lieu de critiquer Foucault sur un plan d'ordre historique ou doctrinal, ces références ont pour objectif de montrer les la singularité de la lecture foucaldienne par rapport à la théologie baptismale traditionnelle.

La question principale qui ressort de ces perspectives est la suivante : pourquoi Foucault choisit-il Tertullien comme objet principal d'analyse dans son étude ? Quelle est la singularité de la lecture foucaldienne de la théorie baptismale de Tertullien ?

Avant d'entrer dans l'analyse de Tertullien, il convient d'indiquer la place particulière qu'occupe l'analyse du baptême dans le cours de 1980 *Du gouvernement des vivants* et dans l'évolution de l'étude foucaldienne du christianisme. Par rapport à la pénitence et à la direction de conscience, le baptême est un thème nouveau, qui n'a jamais été analysé avant le cours de 1980. La pénitence a été envisagée dans le cours de 1975, *Les anormaux* dans la perspective de « faire l'histoire de l'aveu de la sexualité »[22]. La direction de conscience, qui apparaît plus souvent dans l'analyse foucaldienne, est présentée non seulement dans le cours de 1975, liée au problème de la chair convulsive, mais aussi dans le cours de 1978 *Sécurité, territoire, population*,

[22] « C'est-à-dire, dans quelles conditions et selon quel rituel a-t-on organisé, au milieu des autres discours sur la sexualité, une certaine forme de discours obligatoire et contraint, qui est l'aveu de la sexualité ? Et c'est bien entendu un survol du rituel de la pénitence qui va me servir de fil conducteur. ». Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, Paris, Seuil, 2003, p. 158.

liée cette fois-ci à l'expérience du pastorat. Après le cours de 1980, *Les aveux de la chair* est la seule occasion où Foucault reprend son analyse du baptême, alors que la pénitence et la direction de conscience ont été repris plusieurs fois dans les textes suivants portant sur l'aveu chrétien[23]. La présence de l'analyse du baptême dans le cours de 1980 et dans *Les aveux de la chair* mérite donc de retenir notre attention.

Commençons par la deuxième question : pourquoi Tertullien[24] ? Au Collège de France en 1980, Foucault consacre trois cours - les 6, 13 et 20 février à l'analyse des pratiques chrétiennes du baptême en consultant les sources chrétiennes aux IIe et IIIe siècles, notamment les écrits des Pères de l'Église apostoliques et les apologistes. Parmi ces sources, on note l'importance de Tertullien. Tous les cours y font référence et celui du 13 février lui est même entièrement consacré. L'analyse de Tertullien forme donc le corps principal de l'étude foucaldienne du baptême.

Pourquoi Foucault choisit-il d'interpréter la théologie baptismale au IIe siècle à travers Tertullien ? Pourquoi cette figure attire-t-elle tant l'attention de Foucault ? Multiple sont les réponses à ces questions, et il convient, pour nous, de commencer par la plus évidente. Au premier abord, Tertullien est une référence consultée et mise en valeur par Foucault avant le cours 1980. Il devient d'autant plus important quand Foucault se tourne vers le problème de la virginité chrétienne dans *Les aveux de la chair*, quatrième tome de l'*Histoire de la sexualité*.

Le cours de 1980 n'est pas la première référence que fait Foucault à Tertullien. Il en souligne déjà l'importance dans un entretien avec des psychanalystes autour de *La*

---

[23] Cf. note 11, p. 14.

[24] Tertullien (vers 155- ver 225), de son nom complet Quintus Septimius Florens Tertullianus, est un Père latin. Il fut le premier moraliste dans l'histoire du christianisme. Né dans une famille païenne à Carthage, Il reçut une formation païenne avant sa conversion. Tertullien réfuta le mouvement gnostique qui rejetait le baptême. Il développa aussi la pénitence pré-baptismale. Alors qu'il est renommé pour sa contribution à la théologie chrétienne, sa figure reste controversée à cause de sa participation au montanisme, mouvement spirituel à l'époque. Le montanisme est un mouvement eschatologique qui annonce le nouvel âge de l'Église et préconise un ascétisme rigoureux en attendant sa venue. Ce mouvement fut condamné comme hérétique par Rome en 177. Cf. Jean-Claude Fredouille, « Tertullien », *Encyclopaedia Universalis*, [en ligne] URL: http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/tertullien. Sur le montanisme, Cf. Pierre Thomas Camelot, « Montanisme », *Encyclopaedia Universalis*, [en ligne] http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/montanisme-1/.

Volonté de savoir, « Le jeu de Michel Foucault », en 1977.

> Le bonhomme fondamental, c'est Tertullien. (…) Tertullien a réuni, à l'intérieur d'un discours théorique cohérent, deux choses fondamentales : l'essentiel des impératifs chrétiens -la didakhé- et les principes à partir desquels on pouvait échapper au dualisme des gnostiques.[25]

Foucault établit dans ce texte un lien entre l'ascèse sexuelle et la recherche de la vérité de soi-même en faisant référence à Tertullien. Le rôle attribué à Tertullien est un précurseur de l'éthique sexuelle qui prescrit le renoncement sexuel[26]. Le sujet, pressé par l'aspiration de se délivrer de la tentation de Satan, cachée au fond de son cœur et incarnée par la pulsion sexuelle, est conduit à manifester sa propre vérité de l'âme pour la chasser[27]. Cette thèse sous-tend la lecture de Tertullien, Cassien et Augustin que fait Foucault à partir de 1977, qui s'organise ultérieurement comme le corpus des *Aveux de la chair*[28]. Si le cours de 1980, s'intéresse à l'exploration du rapport entre l'initiation à la vérité et la manifestation individuelle de la vérité, la référence de 1977 se développe selon un axe distinct qui se manifeste dans la deuxième partie des *Aveux de la chair*, « être vierge ». La référence de Foucault à Tertullien s'explique par la connaissance de cette source.

Cependant, s'il n'est pas surprenant que Foucault se réfère en 1980 à une source déjà évoquée en 1977, le choix d'interpréter la théologie baptismale au IIe siècle en lisant Tertullien reste en question. Tertullien, lui, n'est pas reconnu par l'interprétation traditionnelle comme un auteur fondamental, ni novateur de la théologie baptismale au IIe siècle. Pourquoi Foucault attribue-t-il tant d'importance à la théologie baptismale de Tertullien dans son analyse ? La réponse de cette question deviendra de plus en plus clair au fur et à mesure que nous examinons l'analyse

---

[25] Michel Foucault, *Dits et écrits*, Gallimard Quarto, tome II, 1976-1988, 2001, p.313.

[26] Michel Senellart, « Le cours du *Gouvernement des vivants* dans la perspective de l'Histoire de la sexualité ». Daniele Lorenzini, Ariane Revel, Arianna Sforzini (dir.) *Michel Foucault: éthique et vérité*, Paris, Vrin, 2013, p. 46.

[27] *Ibid*.,

[28] Michel Senellart, ibid., p. 33. Selon l'auteur, *Les aveux de la chair* remplace le deuxième tome de l'*Histoire de la sexualité*, *La chair et le corps*, initialement annoncé par Foucault mais pas accompli.

foucaldienne.

Commençons par une brève introduction de la théologie baptismale au IIe siècle, contexte dans lequel s'inscrivent les discours de Tertullien. La théologie baptismale ne se présente pas comme une doctrine unie. Il n'y pas une théologie du baptême qui comprend toutes les significations du rite et qui est considérée par la majorité à l'époque comme une théologie fondatrice. La théologie baptismale au IIe siècle, se présente comme le « dénominateur commun » d'un ensemble de doctrines baptismales. Selon André Benoît[29], ce dénominateur est principalement constitué par un certain nombre de textes, comprenant la *Didachè*[30], l'*Epître* de Barnabé, les deux *Epîtres* de Clément, *Le Pasteur* d'Hermas, les *Apologies* de Justin[31] et les écrits d'Ignace d'Antioche et d'Irénée de Lyon. Commun à tous ces courants, ce dénominateur se constitue à la base d' « un certain nombre de données communes, un certain nombre de concepts généraux utilisés par tous, des affirmations doctrinales universellement reprises et répétées[32] ». Aucun auteur fondamental ne s'impose en ce domaine. Trois éléments principaux constituent le fond commun des doctrines : l'affirmation de la nécessité du baptême, les étapes essentielles de l'organisation du rite, et les significations reconnues par de différents courants. La nécessité du baptême est sans aucun doute le fond commun de la théorie baptismale. Aucune théorie ne s'établit sur le soupçon de sa légitimité. Les auteurs chrétiens s'engagent à combattre l'hérésie qui conteste la légitimité du baptême. Nous verrons plus bas comment

[29] André Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle: La théologie des pères*, Paris, PUF, 1953.

[30] La *Didachè*, intitulée aussi La *Doctrine des Apôtres* et *Doctrine du Seigneur aux païen par les douze Apôtres*, est un recueil d'instruction d'un « apôtre » à ses communautés. Elle comporte des prescriptions sur le baptême. La *Didachè* date de 80-100 ap. J.-C. Cf. Pierre Thomas Camelot, « Didachè ou Didakhè », *Encyclopaedia Universalis*, [en ligne] https://www.universalis.fr/encyclopedie/didache-didakhe/.

[31] Justin, apologiste grec du IIe siècle, est né en Palestine à Naplouse. Sa date de naissance est inconnue. Il reçut une formation philosophique païenne avant sa conversion. Décapité probablement en 165, il fut martyr et le récit de son procès fut conservé. Les apologistes du IIe siècle sont des auteurs chrétiens qui défendent agressivement leurs foi contre l'hérésie et la persécution du pouvoir temporel, notamment romain. L'*Apologie de Justin* donne les descriptions les plus anciennes du baptême. Cf. Jacques Dubois, « Apologistes Grecs », , *Encyclopaedia Universalis*,[en ligne]
URL:http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/apologistes-grecs/.

[32] André Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle: La théologie des pères*, *op. cit*., p. 228.

Tertullien lui-même défend le baptême à l'encontre du défi gnostique. Le fond commun de l'organisation du rite se manifeste par l'ablution[33]. On accomplit le rite soit au bord d'une rivière soit dans un baptistère. Le néophyte entre dans l'eau avec le baptiseur, et est immergé entièrement dans l'eau par celui qui le baptise[34]. L'immersion dans l'eau s'accompagne d'une invocation à la Sainte Trinité, qui est essentielle dans la profession de foi chrétienne[35]. Le dénominateur du symbolisme fondamental du baptême se manifeste par trois significations principales du baptême : la rémission du péché, la régénération et l'illumination. Le baptême est essentiellement considéré comme un acte de purification qui enlève la souillure du péché. Le thème de régénération se renvoie à la tradition johannique selon laquelle le baptême est une occasion de la nouvelle naissance. Et l'illumination se présente comme la descente de l'Esprit dans l'âme qui lui donne accès à la vérité.

En somme, Tertullien n'établit ses propres idées qu'à partir de ce dénominateur commun de la théologie baptismale, qui est déjà établi quand il commence à développer ses propres idées dans le *De baptismo* (Traité du baptême) à la fin du IIe siècle. Cependant, Tertullien, comme la plupart des Pères de l'Église à l'époque, se donne pour tâche de renouveler la doctrine tout en en conservant l'essentiel. Ce qui intéresse Foucault c'est la balance fragile entre la tradition et la nouveauté introduite par Tertullien dans la théologie du baptême. Il convient pour nous, maintenant, d'examiner la théorie de Tertullien.

1.3. Nouveauté de Tertullien

1.3.1 La préparation au baptême : mode d'épreuve.

Pour comprendre la théologie baptismale novatrice de Tertullien, il convient

[33] E. Delaye, S. J., *Dictionnaire de spiritualité*, tome I, « baptême », Paris, Beauchesne, 1932-1995, p.1218.
[34] *Ibid*.,
[35] *Ibid*., p.1219.

avant tout décrire la doctrine du baptême établie au IIe siècle.

Foucault commence son étude de Tertullien par l'analyse de la préparation au baptême dans la perspective du rapport entre la purification et la vérité. Si l'on considère les trois leçons du 6, 13, 20 février comme un ensemble, on voit se dégager un itinéraire de développement. Dans la séance du 6 février 1980, Foucault introduit l'ancienne économie de la préparation au baptême, qui existe déjà au IIe siècle. Elle repose sur deux textes. Dans un premier temps, il y a la *Didachè*. Il s'agit d'enseigner aux postulants la distinction des deux voies : celle de la vie et celle de la mort, ainsi que les « grands interdits » et « l'obligation fondamentale à l'égard de Dieu ». Cet enseignement obligatoire n'a pas de fonction de purification des catéchumènes, il a néanmoins pour objet de les préparer au baptême, le rituel de purification. La *Didachè*, selon Foucault, ne s'appuie que sur l'effet purificateur du rite à travers le jeûne et l'eau de baptême, « on ne voit pas de lien direct entre la rémission du péché ou la purification, (…), et des actes de vérité[36] ».

Dans le deuxième moment, le baptême entendu comme l'articulation entre purification et vérité s'établit au milieu du IIe siècle, dans l'*Apologie* de Justin, un texte qui reprend et développe la notion de baptême élaborée par la *Didachè* sous trois aspects. Premièrement, le baptême est comme un « sceau » qui marque « l'appartenance » du baptisé à la communauté et à Dieu. Cette signification d'appartenance est considérée comme l'effet premier du baptême par la théologie ultérieure[37]. Deuxièmement, le baptême est considéré comme une seconde naissance, par opposition à la première naissance « nécessaire » qui est due au rapport sexuel des parents. Différent de la première naissance par la nécessité, le baptême offre une renaissance caractérisée par « le choix conscient et volontaire des individus à partir du moment où ils ont pris conscience entière (…) de l'ordre du monde en général[38] ».

---

[36] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 101.

[37] L'effet du baptême a un double aspect : premièrement, « le baptême est, avant tout, un rite d'agrégation à cette société visible que forment entre eux les chrétiens. Être baptisé, c'est entrer dans l'Église », mais le baptême indique aussi une marque spirituelle imprimée dans l'âme. Cf. E. Delaye, S. J, *Dictionnaire de Spiritualité*, tome I, « baptême », Paris, Beauchesne, 1932-1995, p. 1222.

[38] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 103.

Enfin le baptême est une « illumination », dans laquelle la lumière qui vient de Dieu et qui éclaire les postulants, permet sa reconnaissance. Ces trois étapes forment un « cycle de vérité » dans lequel le postulant reçoit de son enseignement la vérité doctrinale, professe sa foi, fait son choix d'être chrétien et enfin est illuminé dans le rite. Ces aspects constituent un « chemin de vérité » qui prépare pas à pas les postulants à devenir sujets de connaissance. Selon Foucault, cette préparation au baptême se manifeste comme un « mode d'enseignement » qui atteint son « état pur » chez Clément d'Alexandrie (vers 140-vers 220)[39].

Par opposition à ce mode d'enseignement, représenté par la *Didachè* et l'*Apologie de Justin*, Tertullien établit une nouvelle compréhension de la préparation au baptême. Cela introduit une inflexion considérable dans l'économie du baptême. Comme nous le verrons plus loin, cette inflexion suscite une réaction en chaîne, qui donne une nouvelle signification au baptême.

C'est le problème de la préparation au baptême qui intéresse le plus Foucault dans le problème de la théologie baptismale au IIe siècle. La préparation au baptême selon Tertullien se déroule d'une manière distincte de celle présentée dans les écrits des Pères apostoliques et apologistes. En effet ce qui domine au IIe siècle, c'est le mode d'enseignement, symbolisé par Clément d'Alexandrie, selon lequel l'enseignement préalable au baptême qualifie le postulant comme un sujet de connaissance à travers le « chemin de vérité ». Une fois que le postulant affirme sa foi, il est prêt à recevoir le baptême, le rite dans lequel l'Esprit Saint descend dans son âme, la purifie, et la donne accès à la vérité à travers l'illumination. Le processus de l'enseignement prépare le sujet avant le baptême tandis que la purification de l'âme ne s'accomplit que par le rite. Tertullien, quant à lui, développe un processus différent dans *De paenitentia* (De la pénitence) qui attribue la fonction purificatrice du baptême à la

[39] Clément d'Alexandrie, de son nom complet Titus Flavius Clemens, né à Athènes est un Père grec. Il fait partie du mouvement au IIe siècle qui identifie la philosophie et le christianisme. Le christianisme est considéré comme la vraie philosophie. Clément adresse dans son ouvrage *Le Pédagogue* un enseignement moral aux nouveaux convertis. Les deux autres ouvrages principaux sont *Le Protreptique* et *Les Stromates*. Cf, Pierre Hadot, « Clément d'Alexandrie », Encyclopédie Universalis, [en ligne] http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/clement-d-alexandrie/.

préparation qui précède. La différence réside dans la compréhension préliminaire de la relation entre le lien à la vérité et la purification. Tout se résume par la proposition de Tertullien : « Nous ne sommes pas plongés dans l'eau du baptême pour être purifiés, mais nous sommes plongés dans l'eau du baptême parce que nous sommes purifiés[40] ». Le constat de Tertullien renverse l'ancien ordre entre la préparation au baptême et le baptême lui-même. Trois déplacements s'introduisent dans cette théorie. On constate d'abord un « déplacement chronologique ». Tertullien inverse l'ordre du baptême et sa préparation par sa proposition, la purification arrive désormais avant que le baptême soit mis en place. Deuxièmement, un déplacement du rôle de l'opérateur du baptême : l'homme, à la place de Dieu, est responsable de la purification de son âme. Troisièmement il y a « une interversion de l'ordre entre vérité et purification ». Dans le système précédent, le cheminement de la vérité conduit enfin au baptême, « (...) c'était bien la constitution progressive du sujet de connaissance qui assurait la purification[41] ». Mais selon la proposition de Tertullien, la purification vient avant le moment de l'illumination, soit avant le lien à la vérité.

Le renversement de l'ordre de la préparation au baptême semble une petite étape dans le long développement de la théologie baptismale, mais la chaîne de réactions que crée cette innovation ne peut pas être ignorée. Nous verrons que l'importance de cette inflexion deviendra de plus en plus claire au fur et à mesure que nous poursuivrons notre analyse.

1.3.2. Tertullien apologiste

Bien que Tertullien introduise une nouvelle compréhension de la préparation au baptême, sa théorie reste fidèle à la doctrine établie. Elle ne vise guère à contredire l'efficacité de purification de ce rituel, mais cherche à contrecarrer les menaces gnostiques et dualistes au sujet de la matérialité de l'eau. En effet, l'intention

---

[40] Comme l'indique Michel Senellart, il semble que Foucault traduise librement cette citation, alors qu'il utilise dans une version manuscrite la traduction de A.E. Genoude, in *Œuvres* de Tertullien, « Nous ne sommes pas lavés pour que nous cessions de pécher, mais parce que nous avons cessé, et que nous sommes déjà lavés du fond du cœur ». Il convient de remarquer que dans l'analyse parallèle des *Aveux de la chair*, Foucault utilise la traduction de Genoude. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 113 et n. 4, p. 132.

[41] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 114.

principale du *Traité du baptême* est de défendre la foi chrétienne contre les hérétiques contemporains de Tertullien.

Tertullien est considéré par les théologiens comme un apologiste au IIe siècle. C'est un auteur qui défend la foi chrétienne contre la persécution romaine et les nombreuses hérésies à l'époque. En effet, le *Traité du baptême*, l'une des références principales que faite Foucault à Tertullien (l'autre est le *De Paenitentia*), fut écrit au moment où les caïnites, l'une des hérésies gnostiques à l'époque, diffusaient leur doctrine à Carthage. Celle-ci s'établit sur le fondement gnostique qui oppose le dieu créateur au dieu rédempteur, l'âme au corps. Leur nom vient la réhabilitation de Caïn, personnage abominable de l'Ancien Testament. En tant que dualistes, les caïnites rejettent le baptême. C'est à l'encontre de cette hérésie que Tertullien donne des prédications du baptême, le *Traité du baptême* est un écrit de circonstance[42]. Foucault n'a pas précisé ce contexte du *Traité du baptême* dans la séance du 6 février. On ne perçoit sa connaissance de ce contexte caïnite qu'à travers une erreur qu'il a commise dans le cours. À la séance du 6 février. Il prend les gnostiques auxquels s'oppose Tertullien pour les nicolaïtes, alors qu'ils sont en fait les cainïtes. Cette faute a été corrigée par lui-même dans la séance suivante[43].

Bien que Foucault ne mette pas l'accent sur le contexte précis de sa référence, il souligne le fait que la doctrine baptismale de Tertullien s'oppose à la celle des gnostiques[44] en tant que menace extérieure à la doctrine chrétienne, puisque les

---

[42] Tertullien, *Traité du baptême*, Paris, Éditions du Cerf, 2002, p. 11.

[43] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 144

[44] Le gnosticisme est un courant de pensée philosophique et religieux qui s'est développé aux premiers siècles. Il a pris des formes variées et diffuses. La doctrine des caïnites que nous avons abordée fait partie de l'une des ces variations. Ce mouvement de pensée se caractérise généralement par l'opposition du monde inférieur matériel, au monde superieur spirituel. L'âme de l'être humain, purement spirituelle, est emprisonnée par le monde matériel qui l'entourne. La « gnose » (du grec *gnôsis*, connaissance) permet à l'âme de trouver son origine et sa destination qui lui donne l'accès au salut. Le mouvement gnostique est rejeté par les Pères de l'Église. Les références que fait Foucault au gnosticisme restent très générales, il est difficile de cerner les ouvrages utilisés sur ce sujet. Dans le cours de 1980, la référence foucaldienne au gnosticisme valorise le refus du baptême, qui renvoie au rejet du monde matériel en général. En 1982, quand Foucault revient sur le thème gnostique, dans L'*Herméneutique du sujet*, il souligne la mise en valeur de la connaissance qui caractérise la doctrine gnostique. Cf. Michel Tardieu, Pierre Hadot, « Gnosticisme », Encyclopaedia Universalis [en ligne],

gnostiques rejettent en général le baptême. Selon les gnostiques, l'eau, en tant que substance matérielle, impure, ne peut pas purifier l'âme, qui est « de la même nature que Dieu ». Contre cette attaque sur l'efficacité du baptême par l'eau, Tertullien organise sa défense autour de la valeur spirituelle de l'eau, prouvée dans l'Écriture. Dans un premier temps, l'eau n'est pas simplement une matière, mais la matière, « au sein même de la matière », sur laquelle repose l'esprit de Dieu. L'eau est, par conséquent, « le trône de Dieu ». L'eau est aussi la matière sans laquelle Dieu n'aurait pu façonner l'homme avec la glaise « à l'image et la ressemblance de Dieu ». Elle symbolise aussi la « libération avec la mer Rouge », l'« alimentation spirituelle » et la « guérison ». Selon Tertullien, c'est une « forme (…) même à travers laquelle Dieu a rapport avec le monde, avec la matière, avec la créature[45]».

En dehors de la menace extérieure gnostisque, l'efficacité du baptême rencontre également un défi à l'intérieur de la communauté. À l'époque de Tertullien, l'Église a bénéficié d'une accalmie où la persécution s'arrête grâce au règne de Commode (161-192)[46]. Le nombre de fidèles augmente rapidement pendant cette période. Mais la croissance de la communauté a créé de nouveaux problèmes. Normalement, les postulants doivent être les adultes sérieux et résolus, ayant une préparation suffisante pour le baptême. Mais face à la croissance rapide de la communauté, la sélection des fidèles n'est plus aussi rigoureuse qu'avant et l'enseignement des postulants n'est plus suffisant. En réponse à cette crise, l'Église au IIe siècle entreprend d'institutionnaliser le catéchuménat[47]. Cette procédure se traduit avant tout par l'acceptation d'une

---

http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/gnosticisme/

[45] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 116. Pour Tertullien, si l'eau peut effacer les péchés et nous acquérir la vie éternelle, ce n'est pas parce que l'eau elle-même a cette capacité. L'effet purificateur de l'eau est soutenu par l'autorité de Dieu. Cf. Tertullien, *Traité du baptême*, *op. cit*., p. 46.

[46] Charles Munier, *Dictionnaire de Spiritualité*, tome XV, « Tertullien », Paris, Beauchesne, 1932-1995 p. 278. Commode, ou Lucius Aelius Aurelius Commodus, est un empereur romain, qui règna de 180 à 192.

[47] Sur le catéchuménat, Foucault a consulté l'article de A. Turck, intitulé « Aux origines du catéchuménat », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, tome.48, 1964, p. 20-31; rééd. in E. Ferguson, ed., *Conversion, Catechumenate and Baptism in the Early Church*, New York - Londres, Garland, 1993, p. 266-278. « Quand on parle de catéchuménat, il faut entendre une institution bien précise : instituion d'Église, qui vise à préparer au baptême en commun ceux que, justement, l'on appelle catéchumènes, tout d'abord oar un enseignement

doctrine plus stricte du baptême. Tertullien s'engage dans ce mouvement en rigoriste. Il a repéré certaines dégradations morales ou théologiques causées par les fausses compréhensions du baptême. Tertullien s'oppose spécifiquement à deux attitudes. L'une, décrite comme « péché d'orgueil et de présomption » refuse d'accepter une préparation suffisante avant le baptême, puisque le rite assurera une purification totale qui rend futiles les procédés préparatoires. L'autre cherche à retarder le baptême, afin d'éviter de retomber après la purification totale et de perdre l'état de pureté. Selon Tertullien, ces deux attitudes représentent d'abord une offense à Dieu. Si l'homme pense qu'il a le libre choix à l'égard du baptême, c'est parce qu'il croit que Dieu est obligé de le purifier par le rite, comme si « le rite s'impose à Dieu comme il s'impose aux hommes[48] ». En fait, Dieu n'est jamais contraint par le rite de purifier l'homme. La purification qui vient de la « libéralité de Dieu », est transformée en « esclavage » par ces deux attitudes.

Foucault a bien conscience, même si il n'approfondit pas ce point, des conditions historiques de la formation des doctrines de Tertullien. Il indique que l'inflexion de la doctrine est entraînée par la préoccupation de Tertullien face aux crises tant extérieure (défis gnostiques) qu'intérieure (les fausses compréhensions du baptême). Tertullien, en tant qu'un apologiste, se sent obligé de répondre à ces crises de l'Église en améliorant la doctrine baptismale. Cette amélioration entraîne, néanmoins, une inflexion importante dans la théologie baptismale au tournant des IIe et IIIe siècles. L'amélioration de la doctrine en tant que réponse à une crise du gouvernement ecclésiastique est un thème récurrent chez Foucault, comme nous le verrons plus loin, à propos de son analyse de la pénitence canonique et l'examen de conscience.

1.3.3. Le péché originel, le mode d'épreuve et la crainte

Pour parvenir à rectifier les fausses compréhensions du baptême, Tertullien introduit la notion du « péché originel ». Selon Foucault, cette invention sert à

structuré appelé catéchèse, mais aussi par tout un ensemble de disciplines et de rites ». p. 27.

[48] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 118.

renverser deux conceptions du péché « familières aussi bien au monde antique qu'au christianisme des deux premiers siècles[49]», à savoir le péché comme tache et comme souillure et le péché comme chute.

La différence se traduit par une autre compréhension de la nature du péché. Le péché antique affirme que la nature du péché est une souillure qui produit une obscurité sur l'âme alors que la tâche de morale est de l'effacer à travers l'illumination. Tertullien, plus pessimiste, considère que le péché est en fait une perversion de la nature. La nature humaine n'est pas simplement tachée mais au fond pervertie. Pour expliquer pourquoi la nature humaine est corrompue, Tertullien développe une théorie de l'« hérédité de la faute » selon laquelle la faute d'origine, qui a été transmise par la semence successive de l'homme, se répand à travers le genre humain tout entier, même si l'enfant qui va naître est un pécheur potentiel[50]. Dans cette hypothèse, l'illumination qui dissipait la tâche de l'âme, ne suffira plus. Il faut subir l'homme à une transformation radicale qui reproduit et reconstitue la nature humaine. Ce passage d'une nature corrompue à une nature restaurée se réalise par la préparation au baptême dans laquelle les postulants passent d'un état de l'enfance « imparfaite », à un état de maturité où ils « rejoignent leur vraie nature[51] ». La nécéssité de la préparation au baptême se justie ainsi par l'hypothèse du péché originel.

Le péché originel est non seulement héréditaire, il se présente aussi en tant qu'introduction de l'autre en nous. Cet autre désigne Satan : « chacune de nos âmes est en quelque sorte une petite église à l'intérieur de laquelle Satan règne et exerce son pouvoir[52] ». Selon Foucault, la chute décrite par Tertullien n'est plus le mouvement dans lequel l'âme pure et spirituelle tombe dans la matière impure du mal. Le mal n'est pas à l'extérieur de l'âme, il réside dans l'âme. Cet élément du mal qui s'insinue dans l'âme est le diable. La chute de Tertullien se distingue donc de la plupart des « religions de salut », des idées gnostiques et néoplatoniciennes.

---

[49] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 119.
[50] Tertullien, *Traité du baptême*, *op. cit.,* p. 13
[51] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 120
[52] *Ibid*., 121.

Si le mal est à l'intérieur de soi à cause du péché originel, le baptême est destiné à chasser et à « déposséder Satan de ce qui constitue son empire ». Puisque le baptême insupporte Satan, plus les catéchumènes sont proches du temps du baptême, plus ils risquent d'être menacés par sa séduction et son intimidation. Cela transforme le temps du baptême d'une attente pacifique de la purification en « un temps de lutte et de combat contre l'adversaire[53] ». Le thème de la crainte est ainsi introduit dans la préparation au baptême.

La compréhension de la crainte avant le baptême est, selon Foucault, une invention importante de Tertullien. Cette crainte ne se caractérise pas comme la crainte du châtiment de Dieu quand ses commandements n'étaient pas respectés, il s'agit plutôt d'une crainte à l'égard de soi-même, la conscience

> (...) qu'on n'est jamais entièrement maître de soi, qu'on ne se connaît jamais entièrement et que, dans l'impossibilité où on se trouve de savoir de quelle chute on est capable, l'engagement qu'on prend est d'autant plus difficile, d'autant plus dangereux[54].

L'objet de cette crainte n'est pas la colère de Dieu, mais l'incertitude de soi. Le postulant tombe dans l'impuissance quand il fait face à sa propre nature douteuse. Si Satan s'installe dans le cœur et attaque sans cesse son âme, il faut garder la vigilance pendant toute sa vie. Cela justifie l'existence d'une discipline pénitentielle perpétuelle. La conversion paisible vers Dieu, présentée dans l'ancienne théorie du baptême se transforme chez Tertullien en un combat incessant contre l'esprit du mal en soi.

Selon Foucault, Tertullien substitue à l'idée antique « du pur, du parfait, du sage » un « état de crainte », dans lequel le soi fait l'objet de la crainte. Cette introduction de la crainte au tournant du IIe et du IIIe siècle fonde une méfiance fondamentale à l'égard de ce qu'on est. Cet élément d'incertitude vis-à-vis de soi est inscrit dans le christianisme. Il aura une influence durable[55], il forme avec la certitude de la foi un

---

[53] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 122.

[54] Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 61.

[55] Comme nous allons le voir plus loin, le thème de la crainte de soi-même est lié étroitement à celui de la tentation. Les deux représentent la dimension de l'inquiétude par rapport à soi-même, de l'existence de l'autre en soi. Dans le cas de la tentation, l'esprit du mal coexiste avec l'âme et il peut transmettre des images dans l'âme qui sont en fait des illusions. Le moine,

« jumelage », très marqué, selon Foucault, dans le protestantisme. La crainte a « une importance absolument décisive dans toute l'histoire de ce qu'on peut appeler la subjectivité, (…), le rapport de soi à soi, l'exercice de soi sur soi et la vérité que l'individu peut découvrir au fond de lui-même[56]».

1.3.4. Lutter pour la rémission : la discipline de pénitence

Que faire pendant la préparation du baptême qui ne se caractérise plus comme un « chemin de la vérité » mais « un temps du péril » ? Tertullien propose une série de pratiques, qui forment la « discipline de la pénitence ».

Pour ce qui est de la discipline, que signifie-t-elle ? Selon Foucault, Tertullien n'a pas précisé les détails de cette pratique mais a laissé quelques règles négatives :

> ne pas donner le baptême trop tôt, car il y a toujours plus de danger à le précipiter qu'à le retarder; ne pas l'accorder à n'importe qui, ce qui revient à offrir les chose saintes aux chiens, aux pourceaux des perles; ne pas le donner aux enfants, ni aux personnes non mariées dont la continence n'est pas assurée[57]

Il a aussi laissé quelques prescriptions globales de la discipline :

> "le pécheur doit pleurer ses fautes avant le temps du pardon"; et lorsque le moment du baptême approche, ceux qui vont y accéder "doivent invoquer Dieu par des prières ferventes, des jeûnes, des agenouillements, des veilles" [58]

Nous avons ainsi une vue de la mise en œuvre de la discipline pénitentielle dans la vie communautaire chrétienne. Il ne s'agit pas d'une exploration des secrets au fond de soi-même mais d'une opération de transformation de soi. Dans cette période-là, le postulant doit non seulement suivre l'initiation aux vérités et l'enseignement des règles

---

pour obtenir la chasteté, la pureté de l'âme, doit lutter ces illusions par l'examen-aveu, technique permettant de trier les pensées et de chasser l'Autre par la verbalisation des pensées.

[56] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 124.

[57] Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 64.

[58] *Ibid*.,

de vie, mais aussi rendre compte de la libéralité de Dieu, du fait que « Dieu aurait pu ne pas pardonner, et que, s'Il remet les fautes, c'est seulement parce qu'Il le veut bien59». Le postulant doit apprendre le sentiment de la crainte.

Tertullien s'applique à justifier l'existence de la discipline pré-baptismale. La question essentielle que rencontre Tertullien, toutefois, est la suivante : si la discipline pénitentielle est nécessaire en tant qu'épreuve due à Dieu, quel modèle dans l'Écriture peut-on utiliser pour justifier son existence ? Selon Tertullien, le baptême de Jean est une référence fondamentale pour la discipline pré-baptismale. À l'époque, la question de la légitimité du baptême, administré par Jean-Baptiste[60] est posée. L'interrogation se concentre sur deux questions : si le baptême de Jean n'est pas un vrai baptême, pourquoi le Christ l'a-t-il accepté, et si son baptême est vrai, comment peut-il purifier avant que la promesse du Christ ne se réalise? Selon Tertullien, le baptême de Jean se distingue de celui du Christ par le fait que c'est un baptême « proprement humain ». Ce baptême symbolique ne fait pas descendre l'Esprit saint dans l'âme, il est considéré comme « le baptême de la pénitence ». Si le Christ accepte ce baptême de Jean, cela n'indique pas qu'il doit lui-même fire pénitence, mais sert à montrer que

> dans le temps nouveau, le baptême marquera la venue de l'Esprit saint, donc la lumière et le salut; mais c'est aussi pour montrer que le baptême de l'Esprit doit être précédé par le baptême de la pénitence, comme le sacrement des chrétiens l'a été par la mission de Jean[61].

La discipline de la pénitence trouve donc sa justification dans ce baptême johannique. Comme le baptême de Jean, la discipline pénitentielle que désigne Tertullien montre que la pénitence précède la rémisson. Ceux qui ne se repentent pas, qui attendent du baptême qu'il efface tout leur péché, ne méritent pas le baptême. La pénitence est considérée comme le prix à payer pour le baptême et le baptême devient en quelque sorte sa récompense. En fait, le prix n'est pas au sens d'échange, étant

---

59 Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 61.

60 Jean-Baptiste fut un prédicateur juif, qui a baptisé Jésus de Nazareth sur les bords du Jourdain.

61 Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 63

donné que « le prix du pardon est infini comme le pardon l'est lui-même[62] ». La pénitence est en effet une *paenitentiae probatio*, l'épreuve de la pénitence,

> Il s'agit de donner les preuves solides, tangibles, authentiques du changement qui se produit dans l'âme, du travail qu'on opère sur soi, de l'engagement qu'on prend, de la foi qui se forme[63].

La discipline pénitentielle n'est pas une objectivation de soi, mais un exercice pour « manifester au regard de Dieu la vérité du pécheur lui-même[64] ».

La mise en valeur de la pénitence pré-baptismale chez Tertullien marque l'introduction d'un nouvel élément dans le rapport entre la rémission du péché et le lien à la vérité. Chez les auteurs avant Tertullien, le lien entre le rachat des fautes et l'illumination se caractérise comme direct et immédiat. Cependant, l'introduction de la pénitence constitue un « élément tiers » entre la rémission du péché et le lien à la vérité. Le rapport entre ces deux éléments

> (...) ne consiste pas simplement en une conversion de l'âme, pivotant sur elle-même, se détournant de l'ombre, du mal, de la mort pour s'orienter vers la lumière, et s'ouvrir à elle, qui l'inonde. Il ne s'agit pas simplement d'une rupture, d'un passage ou d'un mouvement de l'âme où celle-ci serait à la fois acteur de sa propre conversion et agie par la bonté de Dieu qui efface les fautes dont on se détourne et lui accorde la lumière dont [elle] se détourne[65].

La *metanoia* signifie à la fois la conscience d'être pécheur et la ferme intention de renoncer à cette voie de mort et de s'engager sur la voie de vie. Elle est non seulement la transformation elle-même, mais aussi la manifestation du passage d'un état du pécheur à un état de postulant préparé au baptême.

---

[62] Michel Foucault*, Du gouvernement des vivants,* p. 129.
[63] Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 65.
[64] Michel Foucault*, Du gouvernement des vivants,* p. 130.
[65] Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 56.

1.4. Les actes de vérité dans le catéchuménat primitif

La doctrine de Tertullien de la préparation au baptême, si elle ne l'a pas influencé directement, trouve son correspondant dans l'institution du catéchuménat primitif.[66]Foucault explique que,

> Le catéchuménat constitue un temps de préparation fort long (il peut durer trois ans), dans lequel la catéchèse et l'enseignement des vérités et des règles sont associés à un ensemble de prescriptions morales, d'obligations rituelles et pratiques, et de devoirs[67].

Après Tertullien, l'organisation du catéchuménat manifeste une mise en valeur de l'épreuve. L'individu qui désire d'entrer dans la communauté chrétienne doit obligatoirement passer des examens qui ont pour but d'attester son authenticité et son « labeur » de transformation. À travers *La Tradition apostolique* de Saint Hippolyte, contemporain de Tertullien, Foucault analyse trois pratiques qui représentent divers types d'« épreuves de vérité » dans le parcours du catéchumène.

La première s'appelle « interrogatoire-examen », c'est une « réunion » privée entre celui qui demande à devenir catéchumène et les docteurs. Cette pratique se réalise en deux étapes : la première se concentre sur la vie antérieure du catéchumène, qui est interrogé sur sa manière de vivre et son métier, et vise à s'assurer que le mode de vie du catéchumène est en conformité avec les règles de la vie chrétienne. La seconde interrogation est posée à l'« auditeur », catéchumène qui a déjà accepté l'initiation à la vérité et la règle de vie chrétienne depuis deux ou trois ans. Au terme de son enseignement, il se présente à un second « interrogation-examen ». Des questions sont posées à l'« auditeur » ainsi qu'à son entourage pour vérifier s'il est qualifié pour le baptême.

La seconde pratique est baptisée « exorcisme ». Loin du sens général, selon

[66] L'apparition de cette institution à la fin du IIe siècle s'explique par des raisons historiques: la ferveur diminuée par la croissance du nombre des postulants, le problème de l'apostasie, créé par les persécutions contre le christianisme, les débats avec les païens et les sectes en rivalité et enfin, le combat contre les hérésies, le dualisme et la gnose. Cf. note 47 p. 33-34.
[67] Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 66.

lequel l'exorcisme est une procédure pour chasser les mauvais esprits qui occupent l'âme et le corps d'un individu, et donc pour libérer la victime, l'exorcisme prend ici un sens particulier dans ce contexte. Selon Foucault, c'est d'abord un rite « quasi juridique » de « dépossession ». Rappelons la notion du péché originel de Tertullien selon laquelle l'âme est possédée par Satan depuis la chute d'Adam. Pour que l'Esprit saint descende dans l'âme, il faut d'abord chasser Satan de l'âme afin que celle-ci retrouve sa souveraineté, puisque que l'Esprit saint et l'Esprit mauvais ne peuvent pas cœxister à l'intérieure d'une même âme. Plus important,

> En expulsant l'Esprit du mal, il (l'exorcisme) opère dans l'âme le partage du pur et de l'impur, il la soumet à une procédure d'authentification comme celle à laquelle on expose un métal quand on le fait passer au feu: on chasse les éléments qui l'altèrent, on mesure son degré de pureté[68].

L'exorcisme est donc une épreuve de vérité qui permet au prêtre d'examiner l'âme du postulant.

La troisième épreuve de vérité analysée par Foucault est la « confession des péchés ». Cependant, cette confession n'est pas destinée à reconnaître le péché que l'individu a commis, mais à manifester son statut du pécheur.

> Ceux qui vont accéder au baptême doivent invoquer Dieu par des prières ferventes, des jeûnes, des agenouillements et des veilles. Ils s'y prépareront aussi par la confession de tous leurs péchés d'autrefois. Et ceci en souvenir du baptême de Jean dont il est dit qu'on le recevait en confessant ses péchés[69].

Foucault explique que cette pratique n'est pas un aveu détaillé et exhaustif des péchés commis dans le passé. Elle a pour but d'obliger l'individu à reconnaître son identité du pécheur et à manifester en même temps son intention de se détacher de cet état. Le développement des actes de vérité dans l'institution du catéchuménat marque donc une inflexion du mode d'enseignement au mode d'épreuve. L'épreuve qui sert à trier parmi les postulants les vrais fidèles consiste principalement dans l'obligation de

[68] Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 69.
[69] *Ibid*., p. 70.

manifester la vérité individuelle.

1.5. Bilan

À partir de l'étude de la théologie baptismale de Tertullien, nous avons pu différencier deux modes de préparation au baptême : le mode de l'enseignement représenté par La *Didachè* et l'*Apologie de Justin*, et le mode de l'épreuve introduit par Tertullien au IIIe siècle. Le premier, en tant que structure dominante à l'époque, définit la préparation au baptême comme une initiation progressive à la vérité, il repose sur l'acquisition de la vérité par l'individu. La fonction de la préparation est de former les postulants comme les « sujets de connaissance ». Tertullien, néanmoins, se détache de cette tradition et introduit dans le christianisme, une autre forme de préparation au baptême. La conséquence de cette théorie baptismale est importante. Tertullien renverse l'ordre du baptême, la purification de l'âme exercée par l'individu lui-même devient la condition obligatoire pour obtenir l'accès au baptême. Le temps du baptême devient le temps de la crainte, parce que la force du mal s'insinue dans l'âme humaine depuis le péché originel. Pour lutter contre le démon en soi, la discipline occupe une place de plus en plus centrale de la vie des postulants, elle permet à l'individu de combattre la force du mal qui réside dans son âme pendant toute sa vie. Le mode de l'épreuve oblige l'individu à manifester sa propre vérité. Il ne s'agit pas cependant d'un aveu détaillé et exhaustif des péchés commis dans la vie passée, mais d'une reconnaissance de l'état de pécheur.

DEUXIÈME PARTIE : LA SECONDE PÉNITENCE ET L'EXOMOLOGÈSE

Chapitre I. La seconde pénitence

En 1980, après l'analyse du baptême aux premiers siècles, Foucault consacre deux séances au thème de la pénitence canonique. L'étude de la pénitence canonique et de l'*exomologèse* poursuit la problématique fondamentale du cours, soit l'établissement de l'articulation entre subjectivité et vérité à travers les pratiques du christianisme primitif. Nous avons vu comment la théologie baptismale de Tertullien introduit dans le baptême aux premiers siècles une mise en valeur de la préparation au baptême non seulement comme une pédagogie de la vérité doctrinale, mais aussi comme une procédure pré-baptismale qui prend en charge l'effet purificateur du baptême. Ce déplacement introduit dans l'ancienne économie du baptême une nécessité de la manifestation de la vérité individuelle des catéchumènes pour accéder à la vérité. Ces préparations obligatoires étaient reconnues comme des disciplines pénitentielles pré-baptismales et désignaient, par conséquent la *metanoia*, le mouvement unique de l'âme pour l'illumination, en tant qu'une dimension constante de la vie. Nous avons aussi vu comment la manifestation individuelle de la vérité s'articule sur le péché. Si la pureté de l'âme humaine est toujours menacée par le démon, que ce soit un postulant ou un baptisé, non seulement le temps du baptême est un temps d'inquiétude et de crainte, mais toute la vie d'un chrétien devient une vie hantée par le Mal. Par conséquent, il est raisonnable qu'une discipline pénitentielle soit demandée, non comme un moment, mais en tant qu'un état de vie. Cette vie est destinée à lutter perpétuellement contre l'autre qui se cache en soi. Les deux indices, l'articulation entre la manifestation individuelle de vérité et le péché, et une discipline comme un état de vie, sont repris et développés dans l'analyse de la pénitence canonique. Nous verrons comment l'*exomologèse* du IIIe siècle présente un rapport différent entre la vérité individuelle et le péché, comment le statut de pénitent se révèle comme un état de vie.

Comme on l'a déjà remarqué, Foucault n'a consacré que deux études au baptême dans les premiers siècles, dans le cours *Du gouvernement des vivants*, puis dans *Les aveux de la chair*. Ses recherches sur la pénitence, en revanche, sont plus nombreuses. Elles apparaissent dans trois périodes de la pensée foucaldienne: la première en 1975 dans *Les Anormaux*, suivie des trois textes des années 1980 : *Du gouvernement des vivants* (jusqu'en mars 1980), les conférences données aux Etats-Unis à Dartmouth College (novembre 1980), et *Les aveux de la chair*[70], enfin *Mal faire, dire vrai, fonction de l'aveu en justice*, les cours donnés à l'université catholique de Louvain en 1981.

Les objets d'études de ces recherches varient. La pénitence ne désigne pas pour Foucault un objet qui resterait identique quelles que soient l'époque et la culture, elle varie, en fait, avec le temps. Dans ces études portant sur la pénitence dans l'histoire du christianisme, la méthode archéologique est appliquée de façon à mettre en évidence les circonstances sociales et les conditions théoriques dans lesquelles s'est formée cette expérience pénitentielle. Chronologiquement, quatre périodes de la pénitence sont étudiées par Foucault : l'origine de la pénitence canonique au IIe-IIIe siècle, la pénitence tarifée à partir du VIIe siècle, la sacramentalisation de la pénitence au XIIIe siècle et l'extension de la pénitence et du pouvoir des prêtres au XVIe siècle.

Il convient de remarquer que l'enjeu foucaldien n'est pas de mener une étude systématique du développement des pratiques de pénitence, ni de proposer des corrélations entre les notions, ni de mettre au jour un fil conducteur qui aboutit à lier toute l'histoire de la pénitence. Une telle « histoire de la pénitence » n'intéresse pas Foucault. La manière chronologique employée par nous pour présenter le travail de Foucault n'a pour but que de mettre en lumière la trace finale laissée par Foucault. Il

[70] La date exacte de l'écriture des *Aveux de la chair* n'est pas définie, puisque c'est un livre posthume qui n'était pas achevé avant le décès de Foucault. Cependant, selon la description de l'éditeur de ce livre, Frédéric Gros, « on peut dire que, dès la fin de l'année 1980, Foucault a non seulement l'intuition forte de l'architecture et des thèses principales des *Aveux de la chair*, mais qu'il a accompli déjà un travail important de recherche des sources, au moins pour l'étude des rituels de pénitence et des principes de la direction monastique ». Nous pouvons donc supposer que le chapitre portant sur la seconde pénitence, qui se trouve dans la première partie intitulée « La formation d'une expérience nouvelle », a été rédigé avant la fin de l'année 1980. Cf. Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. V.

s'agit de resituer chaque étude foucaldienne dans sa propre problématique.

1.1. Le défi à la perfection baptismale

Foucault a consacré deux séances du cours de 1980 à la seconde pénitence aux II-IIIe siècles. La première porte sur les conditions de naissance de la seconde pénitence au IIe siècle, tandis que la deuxième porte sur l'analyse des pratiques de la pénitence à l'époque.

Commençons par la leçon du 27 février, dans laquelle Foucault oriente son étude vers la seconde pénitence de la fin du IIe siècle au IIIe siècle. S'appuyant sur *Le Pasteur* d'Hermas[71], texte écrit dans les années 140-150, l'analyse fait d'abord référence à l'ambivalence présentée par le texte lui-même et le débat théologique qu'elle entraîne chez le théologien allemand B. Poschmann[72]. *Le Pasteur* d'Hermas est l'un des témoins les plus anciens de l'institution pénitentielle dans l'histoire. Son style allégorique et obscur conduit, néanmoins, à une diversité d'interprétations. Deux idées opposées sur la possibilité d'une pénitence post-baptismale, soit une seconde pénitence[73] résident donc dans *Le Pasteur* d'Hermas. Selon la voix des « certains docteurs », seul le moment du baptême rend possible la pénitence, aucune autre occasion n'existe en dehors. À l'opposition de cette idée de la pénitence unique, la voix de l'« ange » affirme la possibilité d'une pénitence post-baptismale. Mais si cette pénitence existe, elle est néanmoins réservée à ceux qui sont déjà baptisés et doit rester un secret pour les catéchumènes. Pourquoi cette pénitence après le baptême

[71] *Le Pasteur* d'Hermas, il s'agit, dans le livre, de la description de la seconde rémission, dont la première est le baptême, comme un remède donné aux fidèles dans l'imminence de la fin du monde. Voir, Cyrille Vogel, *Pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1966, p. 17.

[72] Bernhard Poschmann, théologien allemand, auteur de *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cypian und Origenes: eine dogmengeschichtliche Untersuchung* (1940).

[73] Selon Foucault, il faut se débarrasser du sens moderne de la « pénitence ». Elle ne signifie pas le sacrement de la rémission du péché aux premiers siècles. Elle se définit comme la *metanoia*, la conversion, le mouvement de l'âme vers la vérité.

est-elle possible ? Selon la voix de l'« ange », c'est grâce à la miséricorde de Dieu et sa connaissance de la « faiblesse de l'homme » et de « la ruse du diable » qu'une pénitence peut être instaurée après le baptême. Deux théories s'en déduisent. Les érudits allemands appellent la voix des « certains docteurs » la *Tauftheorie*[74], qui ne permet qu'une pénitence, alors que la voix de l'« ange » qui affirme l'existence d'une seconde pénitence s'appelle *Jubiläumstheorie*. Si c'est à partir du *Pasteur* d'Hermas que la possibilité d'une seconde pénitence apparaît dans l'Église primitive, on peut supposer qu'il n'y avait pas de seconde pénitence possible auparavant. Autrement dit, si la seconde pénitence en tant que recours à la rémission post-baptismale du péché n'existe qu'à partir de l'époque où *Le Pasteur* d'Hermas fut écrit, le christianisme, « se considérait comme une religion de parfaits, de purs, de gens incapables de tomber dans le péché[75]» après le baptême.

Foucault s'interroge, cependant, sur cette thèse selon laquelle le christianisme avant *Le Pasteur* d'Hermas se considérait comme une « religion de parfaits ». Il convient de remarquer qu'un lien discret existe entre la théorie de Poschmann et l'argument de Foucault. La critique foucaldienne s'inspire peut-être de la discussion théologique menée par Poschmann sur la distinction entre la *Tauftheorie* et *Jubiläumstheorie*. Selon Poschmann, il n'y a pas eu de phase « rigoriste absolue » où le christianisme primitif n'avait qu'un moyen, le baptême, pour traiter le péché, alors que le péché après le baptême était impossible. Foucault, quant à lui, contredit la thèse de la « religion de parfaits » à travers les témoignages trouvés dans les écrits antérieurs au *Pasteur* d'Hermas. Ils servent à prouver que les procédures de rémission du péché après le baptême existent bien avant *Le Pasteur* d'Hermas. Trois sortes de témoignages, avant l'époque du *Pasteur*, ont été trouvés par Foucault. Le premier se rapporte à un certain nombre de formes rituelles dès la fin du Ie siècle. Ces formes rituelles dans la *Didachè* et l'*Épître de Barnabé* sont les confessions publiques. Comme on le verra plus loin, Foucault revient plus longuement dans la leçon du 5

[74] Ou comme l'indique Michel Senellart, la *Sündlosigkeitstheorie*, théorie de l'impeccabilité, Cf., note 4 de la leçon du 27 février 1980 dans *Du gouvernement des vivants*, p. 184.
[75] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 169.

mars sur cette analyse de la confession publique, ou comme Foucault l'appelle l'*exomologèse* [76] . Cette confession publique s'éloigne de l'aveu comme manifestation verbale du secret au fond de l'âme. Comme Foucault l'indique plus loin, cette confession publique est destinée à « faire vrai », c'est-à-dire à montrer un état de pécheur et à effacer le péché à travers le rituel. Il ne s'agit pas de « dire vrai sur soi-même » au sens de l'aveu exhaustif de la vérité de soi. Le deuxième témoignage concerne l'attitude du chrétien, qui se manifeste par les discours sous la forme de la « détestation du péché » et la supplication à Dieu qui implore le pardon des péchés. Ces discours se trouvent dans la première *Épître de Clément*, à la fin du Ier siècle. Une troisième série de témoignages sont les réactions de l'Eglise par rapport aux péchés commis après le baptême. Selon la *Didachè*, une fois qu'on est pécheur, une sorte d'exclusion ou de suspension est instaurée qui interdit de participer aux rituels, tel que l'eucharistie. Pour obtenir le rachat, une triologie de pénitence doit être mise en place y compris les prières, le jeûne et l'aumône.

Ces divers témoignages permettent Foucault à tirer sa conclusion :

> Tout cela montre donc que les communautés chrétiennes ne se considéraient pas elles-mêmes comme une société de parfaits, de purs, de gens qui, ayant accédé une fois à la lumière et à la vie éternelle, ne pourraient jamais s'en trouver dépossédés et ne pourraient jamais retomber[77].

Si nous comparons l'argument foucaldien à la théorie de Poschmann, nous voyons que l'opposition foucaldienne à la thèse d'une « religion de parfaits » rejoint la théorie de Poschmann. Le noyau est de réfuter l'existence d'une phase primitive du christianisme dans laquelle les baptisés se considéraient comme des hommes purs qui ne peuvent plus commettre des fautes. La réfutation de la théorie de la « religion de

---

[76] Foucault développe une analyse approfondie de l'*exomologèse*, notion grecque traduite par « confession », qui a en même temps des usages spécifiques propres à ce mot. L'*exomologèse* est une procédure de rémission du péché grave, une manifestation dramatique de la vérité individuelle, du statut du pécheur dans le public. Foucault explique que l'*exomologèse* constitue une procédure pénitentielle au IIIe siècle qui ne se caractérise pas comme un aveu verbal des péchés. Cela est très différent de la confession auriculaire. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 201-204.

[77] *Ibid*., p.174.

parfaits » mérite de notre attention. Cette partie de l'argumentation, à laquelle Foucault consacre presque la moitié du cours, constitue l'un des deux enjeux principalement envisagés par Foucault dans la leçon du 27 février, l'autre étant la notion chrétienne de la rechute. Cependant, ce cours au Collège de France est la seule scène pour cette argumentation. Nous ne trouvons cette opposition à la théorie de la « religion de parfaits » ni dans l'analyse précédente des *Anormaux* en 1975, ni dans les textes postérieurs au cours de 1980, dans lesquels Foucault continue d'analyser la pénitence, sauf une allusion dans *Les aveux de la chair*[78].

Demandons-nous donc quel est le but d'une telle argumentation. D'une part, il s'agit d'offrir une image des baptisés ou des catéchumènes à l'époque du christianisme primitif, et d'établir un lien entre les pratiques des fidèles et les réponses théoriques de la communauté chrétienne. Contrairement à l'idée de perfection, les chrétiens du IIe au IIIe siècle sous la plume de Foucault se dépouillent de leur aura et agissent non seulement selon la doctrine, mais également selon leur nature. Nous voyons dans l'analyse de la pénitence que les baptisés sont susceptibles de pécher après le baptême, même si la doctrine les désigne autrement. Si nous remontons à l'interprétation de la préparation au baptême, nous voyons qu'il y a des attitudes déviantes par des postulants, représentées par la hâte d'être baptisé ou l'effort de retarder le baptême autant que possible. Ces actes de négociations procèdent d'un calcul des chances de bonheur: atteindre le salut au prix du moindre inconvénient apporté à leurs vies. Nous verrons plus loin la fragilité de la communauté chrétienne face à la persécution du pouvoir laïc. Peu nombreux sont les martyrs qui se sacrifient pour défendre leur foi et la plupart des fidèles deviennent des apostats, ceux qui renoncent à leur identité chrétienne. Par rapport à ces pratiques des baptisés et des catéchumènes, Foucault décrit également les réactions de l'Église face aux faiblesses de l'homme et aux conjonctures défavorables. Premièrement, si la faiblesse de l'homme est indéniable et même irrémédiable par le baptême, la perfection

[78] « Le problème que pose *Le Pasteur* n'est donc pas celui du passage d'une Église de parfaits à une communauté qui reconnaît en elle l'existence de pécheurs et doit s'en accommoder » (Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 81).

baptismale n'est plus mise en valeur, elle est remplacée par la mise en relief d'une vie pénitentielle qui lutte perpétuellement contre le péché potentiel. Deuxièmement, s'il y a des négociations sur les conditions d'accès au baptême, c'est parce que les postulants ne sont vraiment pas prêts et que la préparation au baptême doit être renforcée. L'effet purificateur se produit, à ce titre, non plus dans le rituel du baptême, mais dans sa préparation. Troisièmement, la réintégration des apostats est indispensable à cause des circonstances particulières créées par la persécution. Afin que ce remède ne suscite pas trop de controverse, l'église doit proposer des procédures d'examen permettant de vérifier dans chaque cas si l'apostat mérite d'être réintégré.

Une description comme celle-ci nous montre que les baptisés et les catéchumènes dont parle Foucault ne sont pas des fidèles parfaits qui n'agissent que selon la doctrine. Leurs comportements s'enracinent aussi dans leur nature. La doctrine, au lieu d'être entièrement donnée dès le départ, s'améliore et s'enrichit à travers sa confrontation au défi posé par les mauvais comportements des hommes. L'Église, tenant compte de ces comportements qui débordent la doctrine, les accepte et les réintégre dans ses propres discours, comme par exemple, la faiblesse de l'homme et la ruse de diable, en passant par la proposition des solutions. Cette manière de « réponse de crise » constitue pour Foucault un modèle fondamental de la genèse des doctrines. Que ce soit pour la préparation au baptême ou la pénitence canonique, les doctrines se développent en s'adaptant au fur et à mesure à la circonstance particulière qui pose des défis à l'ancienne doctrine. Si ces défis consistent le plus souvent en des mauvais comportements, l'amélioration de la doctrine bénéficie d'une meilleure connaissance de ces comportements, interprétés par le christianisme comme des péchés de l'homme. L'affrontement du péché constitue l'impulsion du développement des doctrines.

En effet, toutes ces descriptions foucaldiennes de la faiblesse des chrétiens et des réactions de l'Eglise face aux crises se subordonnent à la problématique générale du cours. Philippe Chevallier l'a bien souligné :

> Les leçons qui composent *Du gouvernement des vivants* laissent entendre quelque chose d'absolument nouveau sur le christianisme : le christianisme n'est pas d'abord la religion de l'aveu ou de l'obéissance absolue, mais la religion de ce que Foucault appelle le salut dans la non-perfection[79] .

Si cette thèse du « salut dans la non-perfection » apparaît dans la leçon du 19 mars où Foucault commence à analyser la direction spirituelle développée par le monachisme[80], elle se justifie par la réfutation de la « religion de parfaits » exposée, comme nous l'avons vu, dans la leçon du 27 février. Premièrement, l'image des catéchumènes qui négocient l'accès au baptême, celle des baptisés retombés et des apostats qui trahissent leur foi se ramènent à l'affirmation de la faiblesse de l'homme correspondant aux images des sages et des apôtres qui, certes, sont beaucoup plus proche de la perfection, mais malgré tout ne sont pas véritablement parfaits. Comme l'indique Philippe Chevallier, l'affirmation ontologique de l'inexistence de la perfection est à l'origine des régimes de vérité chrétien[81]. Nous voyons ensuite que la description des catéchumènes, des baptisés et des apostats comme chrétiens non-parfaits est une préparation théorique pour la thèse du « salut dans la non-perfection ». Si l'écart entre le salut et la perfection est un une singularité historique du christianisme, par opposition notamment à la gnose, il est basé sur la compréhension profonde de la faiblesse de l'homme, et se réalise par une série de procédures telles que le renforcement de la préparation au baptême et la seconde pénitence. La réfutation de la « religion de parfaits » et l'affirmation de la thèse du « salut dans la non-perfection » sont en effet deux façades d'une même thèse :

> (…) depuis l'origine, le christianisme a établi un certain rapport entre l'obligation de la manifestation individuelle de vérité et la dette du mal. Comment l'obligation de

[79] Philippe Chevallier, « *Michel Foucault et le "soi" chrétien* », Astérion, [en ligne], http://journals.openedition.org/asterion/2403/

[80] Foucault explique qu' « 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-que le salut implique la perfection ? Est-ce que l'acte qui nous sauve nous rend parfait, ou faut-il être parfait pour être sauvé. (...) 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 ». Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 253.

[81] Philippe Chevallier, « *Michel Foucault et le "soi" chrétien* », *art. cit*.

> manifester individuellement sa vérité et l'extinction de la dette du mal ont-elles été articulées dans le christianisme ? C'est cela que je voudrais maintenant vous parler[82].

Le christianisme est présenté par Foucault comme une religion où le lien à la vérité s'articule sur la rémission du péché. Autour du fait que l'homme est susceptible de commettre des fautes, le christianisme a inventé une série de techniques permettant de remédier au péché. C'est donc la rémission du péché qui introduit la nécessité de la manifestation individuelle de la vérité.

L'analyse foucaldienne de la thèse selon laquelle le christianisme ne se considère pas comme une « religion de parfaits » nous ouvre une perspective originale de compréhension du christianisme. Le christianisme, ainsi interprété, apparaît comme une religion qui cherche la perfection spirituelle en tenant compte de la vulnérabilité de l'homme, telle qu'elle se présente d'abord avec le péché post-baptismal, et puis avec l'apostasie face aux persécutions. Bien que le christianisme s'attache à la recherche de la perfection, cette recherche se mène exclusivement par un sujet faillible. D'un côté, le sujet de vérité chrétien n'est pas intégral, il risque toujours de commettre des fautes et perd son lien avec la vérité même après l'illumination. Mais de l'autre, l'imperfection de l'homme est toujours acceptable et remédiable, le péché originel peut être remis par le baptême, les péchés commis après le baptême peuvent être pardonnés par la pénitence canonique. La transformation dramatique d'un pécheur impardonnable en un fidèle engagé est même attendue. La reconnaissance de l'imperfection de soi-même devient dans les pratiques monastiques au IVe siècle, une condition nécessaire pour mener une vie spirituelle, le principe de l'humilité. Par rapport à la tolérance à l'égard du péché, la perfection par l'ascèse, sans intervention divine ou ecclésiastique, est inadmissible.

---

[82] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 101.

1.2. La rechute dans le monde gréco-romain

Qu'est-ce que la rechute ? Pourquoi le christianisme primitif réfléchit-t-il à cette question ? Quelles conséquences apporte-t-elle ? Ce sont des questions posées par Foucault après la réfutation de la théorie de la « religion de parfaits ». Tout comme la séance précédente, cette analyse de la notion de rechute est en effet une préparation pour la séance suivante, qui traite des pratiques de pénitence. Elle sous-tend l'analyse des pratiques de seconde pénitence aux premiers siècles. Mais il convient de souligner que l'analyse du thème de la rechute est un contenu spécial au cours de 1980. Nous ne la trouvons que dans *Du gouvernement des vivants*[83]. C'est la seule scène où Foucault met en valeur la comparaison entre la compréhension chrétienne du péché et la notion du péché partagée par le monde greco-romain où se développe le christianisme.

Deux raisons essentielles incitent le christianisme à envisager la rechute. Premièrement, une menace extérieure. À l'époque, le christianisme est confronté au problème des *Lapsi*[84]. Ce mot désigne ceux qui renoncent à la foi, principalement à cause de la crainte des persécutions[85]. Selon Michel Senellart, la persécution à

[83] *Les aveux de la chair* reprend le schéma interprétatif du cours de 1980 et la plus grande partie de son analyse dans la première partie, en les présentant toutefois de façon plus sommaire. Foucault ne parle pas de la rechute dans le livre.

[84] Dans le texte original, Foucault parle de « relaps ». Mais comme l'indique Michel Senellart, l'usage foucaldien du mot relaps est inexact, et doit être remplacé par le mot *lapsi* qui désigne les apostats. Le mot *relaps*, quant à lui, se réfère à ceux qui sont retombés dans l'hérésie. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p.179 et n. 34 p. 187.

[85] La persécution des chrétiens commence dès le Ier siècle et s'arrête après la conversion de Constantin au début du IVe siècle. Néron (37-68) est le premier empereur romain qui prend des mesures contre les chrétiens. Les chrétiens sont considérés comme « race adonnée à une nouvelle superstition et coupable ». Ils ont été impliqués dans le conflit entre le judaïsme et l'Empire. Sous le règne d'Antonin (86-161), le christianisme n'apparaît plus comme une superstition sans importance, son originalité par rapport au judaïsme est reconnue par les intellectuels romains, pour eux, « les chrétiens font partie du monde des mystagogues orientaux, à la fois inquiétants pour leurs puissances magiques et méprisables par leurs mœurs douteuses ». Dioclétien (244-311) fut le dernier persécuteur romain des chrétiens. Celui qui renonce à sa foi pendant la persécution commet l'apostasie. Jean Daniélou, Henri Marrou, *Nouvelle histoire de l'Église, Des origines à Grégoire le Grand*, tome I, Paris, Seuil, 1963, p. 112-119.

laquelle Foucault fait allusion est celle menée par l'empereur Dèce en 250[86]. L'apostasie entraînée par la persécution soulève pour le christianisme un problème difficile : doit-on réintégrer ou abandonner les apostats qui ont renoncé à la foi pendant les persécutions ? Ce problème pose des défis à la fois pratiques et théoriques au christianisme et incite à réfléchir non seulement à la façon d'accepter les pécheurs qui ont commis des fautes graves dans la communauté, mais également à la manière de renouer le rapport déjà rompu entre le sujet et la vérité par le fait d'être retombé.

La seconde menace qui pousse le christianisme à réfléchir sur la rechute vient du son grand concurrent, soit le mouvement gnostique et sa théorie du salut. Selon les gnostiques, le salut est un état parfait et irréversible, c'est une « délivrance » atteinte par la connaissance. Le rapport entre le sujet et la vérité est indissociable, il n'y a donc aucune possibilité de rechute. La gnose rejette totalement le système de la loi, non seulement parce que le salut par la connaissance rend le partage entre le bien et le mal inutile, mais aussi parce que la loi elle-même est au fond mauvaise. Elle est mauvaise simplement parce que le monde, en tant que ce qui engendre la loi, est mauvais[87]. Les mouvements gnostiques ont utilisé les sources mêmes du christianisme pour justifier leur rejet de la loi. Ainsi ont-ils donné un sens particulier à la parole de Saint Paul, « c'est par la loi que nous connaissons le péché[88] ». Selon leur interprétation, c'est la loi qui « fait apparaître le péché ». Par ailleurs, ils ont établi une opposition entre l'*Ancien Testament* et Le *Nouveau Testament*. Le premier est considéré comme un livre de la loi et le second comme un livre de salut.

La double menace, de la persécution et du débat avec la gnose, constitue donc deux raisons pour le christianisme d'envisager la rechute.[89] Nous voyons que Foucault n'envisage pas le thème de la rechute comme un problème théologique ignorant les circonstances concrètes de la genèse des pratiques. Le problème de la rechute est resitué par Foucault dans son environnement, marqué par la persécution et l'hérésie. Le christianisme n'est plus seulement considéré comme un ensemble de

[86] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 212 n.12.
[87] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 180.
[88] *Ibid.,*
[89] *Ibid*., p. 182.

doctrines, mais aussi comme une organisation adaptant à la fluctuation de la société et aux mouvements de pensée dans l'histoire.

Étant donné que le christianisme se développe dans le monde greco-romain, la notion de rechute s'enracine dans les sources grecques et hébraïques, précisément, dans les deux systèmes de la faute : le « système de la loi » et celui du salut. Qu'est-ce qu'un système de loi ? Le premier caractère c'est qu'il départage l'action. La prescription positive définit une action bonne alors qu'une prescription négative définit une action mauvaise. L'action, elle-même, quel que soit son opérateur, est l'objet prioritaire d'évaluation de la loi. Dans le système de la loi, la répétabilité de la faute est prise en compte. Par rapport au système de la loi, le système du salut départage les sujets. Les sauvés se distinguent des non-sauvés, et les illuminés des non-illuminés. « La même action […] n'a pas la même valeur si elle est faite par l'un ou par l'autre (…)[90]». La faute ne peut pas être répétable dans le système du salut, parce que la connaissance acquise par le sujet est irréversible. Une fois qu'il a atteint la sagesse, le sujet ne peut plus revenir à son état antérieur qui lui permettait de commettre des fautes. Le système de la loi et celui du salut engendrent donc leurs propres sujets. D'une part, le sujet de la loi est un « sujet de volonté ». Sa volonté se manifeste par son choix d'action entre le bien et le mal, choix qui est répétable et incertain. D'autre part, le sujet du salut est un « sujet de connaissance ». Le sujet entre dans la vérité grâce à la connaissance et que la connaissance une fois acquise ne peut pas être perdue. Selon Foucault, ces deux systèmes rivalisent l'un avec l'autre dans le monde greco-romain, et malgré les essais grecs de trouver un accommodement possible, aucune intégration n'a réussi à cause de la tension entre ces deux systèmes[91]. Par contre, le christianisme a apporté dans ce dilemme une nouvelle perspective. Au lieu de trouver une solution pour intégrer la loi et le salut, le christianisme réélabore plutôt le partage en formulant une nouvelle problématique : « Si le lien sujet-vérité est irréversible, comment la faute est-elle encore possible ?[92] ». Si la pensée grecque se

[90] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 177.
[91] *Ibid.*,
[92] *Ibid.*, p.178.

concentre sur l'établissement d'un lien indissociable entre le sujet et la vérité, le christianisme envisage pour la première fois la possibilité de la rupture et par conséquence la possibilité de reconstituer ce rapport entre sujet et vérité.

Contrairement à l'idée selon laquelle « le christianisme introduit le sens de la faute, du péché, dans une culture gréco-romaine qui ne l'aurait pas possédée[93]. », Foucault insiste sur le fait que la vraie contribution du christianisme n'est pas l'idée de faute mais la réflexion sur la rechute, problème vraiment inconnu dans l'Antiquité. Le christianisme n'a pas introduit la faute, puisque « le monde gréco-romain est un monde de la faute[94] ». Il est le premier, en revanche, à penser la rechute.

> Le christianisme a pensé la faute, non pas tellement en termes de chute, (…). Le christianisme a pensé la rechute. Il s'est battu avec le problème de savoir comment le sujet, parvenu à la vérité, pouvait la perdre, comment, dans ce rapport qui est tout de même conçu comme un rapport fondamentalement irréversible de connaissance, il peut se produire quelque chose qui soit comme la retombée de la connaissance vers la non-connaissance, de la lumière vers l'obscurité et de la perfection vers l'imperfection et la faute[95].

Nous voyons donc dans quelle perspective Foucault envisage la rechute. L'exposition des deux systèmes de la faute dans la culture gréco-romaine lui a permis d'inscrire le christianisme dans le monde où il s'est développé, en le distinguant en même temps des autres cultures. À travers les exemples des deux systèmes, nous voyons qu'il y a un écart entre le christianisme et la philosophie antique sur le problème de la faute. Le christianisme ne s'applique pas à trouver la perfection à travers l'observation de la loi, c'est la question posée par la philosophie grecque, il n'adopte pas non plus le point de vue gnostique qui abolit la loi pour le sujet parfait. Le christianisme s'intéresse à la transformation dramatique d'un sujet illuminé en un sujet retombé dans la faute. À travers cet écart, la singularité du christianisme ressort avec évidence. La rechute envisagée par le christianisme pose en effet la question du rapport entre le sujet et la vérité. Si les autres cultures cherchent le lien à la vérité, le

---

[93] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p.182.
[94] *Ibid.,*
[95] *Ibid*., p.183.

christianisme est obligé d'envisager la question :

> Que faire avec ceux qui, (…), ont dit non à la vérité, à cette vérité à laquelle ils avaient dit oui dans le baptême ? Que faire avec ceux qui sont revenus d'eux-mêmes sur la *metanoia* qu'ils avaient manifestée, authentifiée, professée dans le baptême[96] ?

Le problème de la rechute pose ainsi une question parallèle à celle du baptême. Si le cette dernière concerne l'accès du sujet à la vérité, la rechute décrit le cas selon lequel le lien établi avec la vérité se dénoue à cause d'un choix individuel. Si le baptême nécessite une rupture par rapport à soi-même pour aller à la vérité, la rechute suppose une rupture par rapport à la vérité déjà acquise par le sujet et le retour à la vérité individuelle rejetée au cours de la préparation au baptême.

Le problème de la rechute suscite aussi une « *metanoia* seconde » par rapport à la « metanoia » unique du baptême qui désigne aussi le mouvement de l'âme vers la vérité. Bien que cette *métanoia* suggère une rupture indispensable à soi-même pour obtenir la vérité, elle ne se caractérise pas comme un moment précis.

> (…) La *metanoia* est une dimension constante de la vie du chrétien. Ce mouvement par lequel on se tourne doit être maintenu. Il est non seulement une rupture, mais un état.[97]

Cette *metanoia* en tant que « dimension constante de la vie » est envisagée par Foucault dans son analyse de la leçon précédente sur la notion de discipline pénitentielle. Foucault la réinterprète comme un « état-rupture » qui demande au sujet de « se détacher de son passé, de ses fautes et du monde pour se tourner vers la lumière[98]». Toutefois, la rechute et la pénitence canonique entraînée introduit dans cette économie de la *metanoia* baptismale un nouvel élément.

---

[96] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 182
[97] *Ibid*., p. 175.
[98] *Ibid*.,

Chapitre II : L'*exomologèse*

Foucault a consacré les huitième et neuvième leçons de l'année 1980 à l'étude de la pénitence canonique du IIIe siècle et chaque séance a sa fonction claire. Si le huitième cours (27 février 1980) s'attache à reconstruire les circonstances historiques et culturelles de la naissance de la pénitence canonique à travers la réfutation de la thèse de la « religion de parfaits » et la problématisation de la rechute, c'est à partir du neuvième cours (5 mars 1980) que Foucault commence à envisager spécifiquement les pratiques de pénitence comme « actes de vérité »[99]. Toujours inscrite dans la problématique du cours, la pénitence canonique montre un lien entre la manifestation de vérité et la rémission du péché dans le christianisme des premiers siècles. Mais ce rapport entre sujet et vérité se dessine autrement que dans le baptême : il ne se présente plus comme un établissement permanent du lien entre sujet et vérité. La pénitence canonique traite la question du rétablissement de ce lien entre sujet et vérité après le baptême, quand le sujet a rompu avec la vérité à cause du péché. La pénitence canonique est donc une solution qui prend la forme de la répétition de la *metanoia*, processus par lequel l'âme se dirige vers la vérité, pour restituer le lien rompu par le péché entre sujet et vérité. La pénitence canonique est inscrite dans la problématique particulière du christianisme primitif, c'est-à-dire, la rechute, dont la forme la plus apparente est l'apostasie. C'est la rechute qui pousse le christianisme à repenser systématiquement le lien entre le sujet et le péché non plus comme un lien solide une fois établi, mais comme un rapport indéterminé, mais réparable.

L'approfondissement doctrinal par les Pères de l'Eglise en réponse à la crise ressort du problème de la rechute. Même si les hommes baptisés n'ont jamais été considérés par l'Eglise primitive comme des parfaits, qui n'auraient plus commis des fautes après le baptême, l'apostasie massive après la persécution de l'empereur romain Dèce menace quand même l'Église. Cet événement contraint l'Église à se

[99] Cf. note 12 p. 19.

confronter au problème de la rechute massive, et à donner à la communauté chrétienne une réponse à la fois théorique et pratique. D'une part, la faiblesse ineffaçable de l'homme est prise en compte en tant que connaissance de la nature de l'homme. C'est elle qui incite les baptisés à rompre avec la vérité qu'ils s'efforçaient d'atteindre à travers le baptême. D'autre part, les mesures pour stabiliser la communauté sont aussi demandées. Si le huitième cours s'intéresse au problème de la rechute, ce sont les procédures de vérité appliquées au cours de la réintégration des *lapsi* (ceux qui sont retombés) dans la communauté qui font l'objet de l'analyse foucaldienne. À travers une lecture minutieuse, Foucault nous montre tout un champ de pratiques chrétiennes, dédié à la rémission du péché post-baptismal à travers les « actes de vérité ». Nous allons voir, dans les analyses suivantes, comment l'*exomologèse*, la manifestation dramatique de l'état du pécheur, constitue le noyau de l'analyse foucaldienne, comment cette pratique donne un exemple d'une manifestation non-verbale de la vérité individuelle de soi et quelle conséquence en découle pour la subjectivité chrétienne.

2.1. De la pénitence tridentine à la pénitence canonique

L'intérêt de Foucault pour la seconde pénitence est unique. L'analyse de la seconde pénitence constitue un aspect fondamental de l'étude foucaldienne sur le christianisme : étudier le christianisme sous l'angle de l'acte d'aveu plutôt que de l'acte de foi. Cette distinction faite dans la cinquième leçon du cours de 1980[100], permet à Foucault de nous montrer un autre christianisme. La perspective de l'acte d'aveu s'intéresse à l'ensemble des obligations, relatives aux pratiques chrétiennes de dire-vrai sur soi-même, alors que celle de l'acte de foi aborde un autre ensemble d'obligations, consistant à tenir pour vraies certaines propositions, comme par exemple les dogmes et l'Écriture. La pénitence canonique, étudiée sous l'angle de l'acte d'aveu est donc liée à l'introduction d'une série de procédures de vérité dans

[100] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 99-100.

l'économie de la manifestation individuelle de vérité, qui représente un tournant important dans le rapport entre subjectivité et vérité en Occident[101].

Le cours de 1980 *Du gouvernement des vivants* n'est pas la première élaboration foucaldienne de la question de la pénitence, ni la dernière[102]. La pénitence constitue pour Foucault un sujet récurrent qui marque l'évolution de son questionnement sur le christianisme. Il est intéressant de comparer *Du gouvernement des vivants* avec le cours de 1975 *Les anormaux*, où Foucault expose pour la première fois son analyse de la pénitence chrétienne. Nous constatons un déplacement important du thème et de l'objet d'analyse, ainsi que l'investissement de nouvelles hypothèses.

L'analyse de 1975 se déroule autour de la conjugaison de deux problématiques : la discipline des corps et le gouvernement des âmes. La première fait partie de l'héritage de la problématique principale des années 1970, alors que la seconde est relativement récente et ne s'achève comme problématique indépendante que dans le cours de 1978. L'intérêt de Foucault en 1975 concerne la normalisation du corps, porteur de désir et plaisir, à travers le gouvernement des âmes[103]. Le but n'est plus de chercher dans le christianisme une source du pouvoir disciplinaire qui se substitue au pouvoir de souveraineté. Il ne s'agit non plus de remonter au Moyen Âge pour examiner la formation du pouvoir disciplinaire dans les communautés religieuses[104]. Il s'agit d'envisager la corrélation entre la discipline du corps et le gouvernement des

---

[101] Michel Foucault, *L'Origine de l'herméneutique de soi, Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Paris, Vrin, 2013, p. 66-67.

[102] Le corpus de l'étude foucaldienne de la pénitence est constitué par le cours de 1975 *Les anormaux*, le cours de 1980 *Du gouvernement des vivants*, *L'origine de l'herméneutique de soi*, en 1980, *Les aveux de la chair* et *Mal faire, dire vrai : fonction de l'aveu en justice*. Le cours de 1980 constitue un tournant dans l'étude foucaldienne du christianisme.

[103] Michel Senellart, « Paradoxe et actualité de la subjectivation chrétienne », Colloque international *Foucault dopo Foucault. Genealogie des postmoderno*, Naples, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 15-16 février 2007, article inédit en français, manuscrit p. 5.

[104] Dans le cours de 1974 *Le pouvoir psychiatrique*, Foucault s'applique à étudier la christianisation aux XVIe-XVIIe siècles. Il examine dans ce cours le remplacement du pouvoir de souveraineté, formé au Moyen Âge, par le pouvoir disciplinaire aux XVIe-XVIIe siècles. Le développement des communautés religieuses est considérée comme l'un des vecteurs importants pour l'accroissement du pouvoir disciplinaire dans la société occidentale. Dans le cours de 1975 *Les anormaux*, la discipline du corps se conjugue avec un nouvel élément, le gouvernement des âmes. La pastorale tridentine constitue un objet idéal d'analyse, puisqu'elle manifeste le gouvernement des âmes corrélé au pouvoir disciplinaire. Cf. Michel Senellart, « Paradoxe et actualité de la subjectivation chrétienne », *art. cit*., manuscrit, p. 5.

âmes. En 1975, Foucault envisage l'histoire de la pénitence au XVIe siècle, dans le cadre de la pastorale tridentine[105]. Le projet de christianisation de la société renforce l'économie sacramentaire de pénitence, établie depuis 1215[106], et suscite le déploiement de la direction spirituelle qui prend la chair comme l'objet d'un discours exhaustif.

Le cours de 1980 témoigne de déplacements importants par rapport aux problématiques développées dans le cours de 1975. Ce n'est plus l'investissement du corps à travers le gouvernement des âmes qui intéresse Foucault. La référence aux Pères de l'Eglise conduit Foucault à remonter à la pénitence canonique des premiers siècles qui constitue, en effet, une sorte de « préhistoire » commune de la sacramentalisation de la pénitence ainsi que la pénitence tridentine au XVIe siècle. Ces deux événements, analysés dans *Les anormaux*, constituent en effet le côté moderne de l'histoire de la pénitence.

Il convient de remarquer que le temps de la seconde pénitence, le IIIe siècle, n'est pas la seule période historique introduite dans cette histoire de pénitence. Foucault introduit latéralement une autre forme de pénitence dans le cours de 1980, c'est-à-dire la pénitence tarifée du VIIe siècle. La pénitence tarifée[107] est une pénitence répétable qui permet au pécheur de racheter son péché à travers certains procédés. Une double conséquence résulte dans le cours de 1980, de cette allusion à la pénitence tarifée.

---

[105] Le concile de Trente est le XIXe concile œcuménique de l'Eglise catholique. Cette concile est convoquée en 1542, en réponse aux demandes formulées par Martin Luther. La pastorale tridentine est développée par saint Charles Borromée (1538-1584), évêque italien. Foucault s'intéresse à la conjugaison des deux techniques du gouvernement des vivants : la pénitence et la direction de conscience chez saint Charles Borromée. Cf. Michel Senellart, « La pratique de la direction de conscience », in *Foucault et la philosophie antique*, sous la direction de Frédéric Gros et Carlos Lévy, Paris, Kimé, 2003, p. 156.

[106] La législation canonique de 1215 demande à tout fidèle de se confesser au moins une fois par an. Cf. note 16 de la leçon du 19 février 1975, Michel Foucault, *Les anormaux*, Paris, Seuil, 1999, p. 182.

[107] La pénitence tarifée est une forme intermédiaire de pénitence entre la seconde pénitence au IIIe siècle et la confession auriculaire. Elle est d'origine irlandaise et s'établit en Europe continentale au VIIIe siècle. Le principe cette pénitence consiste dans la taxation précise des fautes. « Chaque péché est affecté d'une pénitence précise. Cette taxe pénitentielle consiste en mortifications plus ou moins dures et plus ou moins longues (mortifications corporelles, veilles prolongées, récitation de prières, principalement de psaumes)». La pénitence tarifée est un processus privé, le pardon est obtenu quand les taxes pénitentiels sont accomplis. Cf. Cyrille Vogel, *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, *op. cit*., p.19.

Premièrement, la pénitence tarifée introduite dans le cours fait un pont entre la pénitence canonique au IIIe siècle et la pénitence tridentine au XVIe siècle. Par conséquent, le paranoma ainsi que les étapes clés du développement de la pénitence deviennent complets. Deuxièmement, en tant que pénitence à la fois répétable et verbale-juridique, la pénitence tarifée est considérée comme la matrice de la confession auriculaire. Par rapport à la description allusive faite dans le cours de 1980, la pénitence tarifée a été développée plus longuement dans les conférences de Louvain *Mal faire, dire vrai*. Elle se présente comme une étape essentielle dans la juridification de l'aveu dans la culture occidentale. La pénitence tarifée témoigne donc d'un croisement important de la verbalisation et la juridification de la pénitence. Cet axe verbal-juridique de la pénitence dans *Mal faire, dire vrai* n'occupe qu'une place marginale dans les cours de 1975 et 1980.

Foucault étudie également la pénitence dans d'autres textes. En premier lieu, dans une conférence prononcée aux États-Unis en novembre 1980, « christianisme et aveu », quelques mois, donc, après la fin du cours *Du gouvernement des vivants*. Le texte, qui sert à présenter le travail du cours de 1980 d'une manière synthétique, condense l'analyse sur la pénitence et l'examen de conscience dans une dizaine de pages. Nous voyons également dans *Les aveux de la chair* une reprise des analyses faites dans le cours de 1980. Comme nous le verrons plus loin, les différences entre le livre et le cours consistent en plusieurs analyses supplémentaires qui se trouvent aussi dans *L'origine de l'herméneutique de soi* et *Mal faire, dire vrai*, alors que la problématique et la structure d'argumentation des *Aveux de la chair* restent identiques à celle du cours de 1980. Tous les textes produits depuis *Du gouvernement des vivants* n'envisagent plus la pénitence dans le cadre de la conjugaison du gouvernement des âmes et la discipline du corps. De même, le contexte historique du XVIIe siècle n'y est plus évoqué. Au contraire, ces textes se développent sur la base de la problématique du cours de 1980 et se concentrent sur la période de premiers siècles. *Du gouvernement des vivants* nous semble un seuil qui sépare les analyses foucaldiennes sur la pénitence. Il est aussi la matrice selon laquelle se développent les analyses suivantes.

2.2. La pénitence tarifée : une perspective en évolution

En tant que redémarrage de l'étude sur la pénitence, le cours de 1980 décrit un paysage différent de celui que présente le cours de 1975 *Les anormaux*. Pour mettre en lumière les formes d'aveu du christianisme tombées dans l'oubli avec l'essor de la confession auriculaire, Foucault remonte à la pénitence tarifée et la reconnaît comme la source principale de la confession répétable, et verbale-juridique. Foucault a consacré une analyse rapide à cette pratique dans le cours de 1980. C'est une pénitence répétable, distincte de la pénitence unique indiquée dans *Le Pasteur* d'Hermas. Elle s'applique au rachat de chaque acte et témoigne donc d'une transformation importante de la pénitence. Foucault indique aussi les deux sources de la genèse de pénitence tarifée : la discipline monastique comme règle de vie et le droit germanique qui prend la sanction des fautes comme un rachat. La mise en valeur de la pénitence tarifée réglementaire-juridique, illustre le caractère généalogique de la recherche foucaldienne dans le cours de 1980. L'obligation de verbaliser ses péchés se développe dans la juridification des pratiques pénitentielles au VIIe siècle, qui constitue un moment décisif de l'aveu chrétien. Autrement dit, la forme verbale/juridique de la confession auriculaire n'est que le résultat du développement long et varié des pratiques pénitentielles.

Cette analyse de la pénitence tarifée est développée d'une manière plus complète dans les conférences de Louvain en 1981. Dans la leçon du 6 mai 1981, Foucault nous présente une analyse plus détaillée de la pénitence tarifée. Non plus envisagée comme une explication supplémentaire par rapport à la pénitence canonique, la pénitence devient l'objet principal de l'analyse. Elle devrait être reconnue comme un témoignage d'évolution de la problématique de la juridification de l'aveu dans la tradition ecclésiastique à partir du VIIe siècle. Par rapport au cours de 1980, les deux sources de la pénitence tarifée ont été élaborées. Premièrement, avec l'essor de l'influence monastique, la réglementation monastique devient le modèle d'un système

de sanctions qui répond aux fautes commises. Au lieu d'accepter le statut de pénitent comme le demande la pénitence canonique, les pécheurs sont allés vers les moines pour être punis par les sanctions réglementaires monastiques correspondant à leurs péchés. Deuxièmement, la pénitence tarifée se développe aussi à partir du droit germanique, sous quatre aspects. D'abord, elle emprunte la forme du rachat des fautes, indiquée par le droit germanique. Il faut donner une satisfaction à l'Eglise qui ait valeur de châtiment. Ensuite, la pénitence tarifée partage la même structure d'une proportion entre la sanction et la gravité de la faute que le droit germanique. En troisième lieu, le rapprochement se manifeste par le partage d'un « système de transaction » qui permet au pécheur de remplacer un châtiment qu'il ne peut pas accomplir par un autre. Enfin, il y a un enchevêtrement de peines civiles et canoniques entre les satisfactions religieuses et les peines civiles[108]. La sanction religieuse vaut la peine civile. Ces quatre caractères inscrivent la pénitence tarifée dans « l'histoire de la juridification » de l'aveu.

En deça du remplacement d'une description allusive par une analyse détaillée, nous pouvons repérer un écart significatif entre ces deux textes. Par rapport au cours de 1980, Foucault, dans *Mal faire, dire vrai*, attribue un nouveau rôle à la pénitence tarifée. Celle-ci, dans le cours de 1980, n'a qu'une fonction marginale : montrer que la pénitence canonique suivie de la pénitence tarifée, constitue en réalité une « préhistoire » de la confession auriculaire. D'un côté, cette « préhistoire » sert à montrer l'origine non verbale ni juridique de la pénitence qui s'oppose à l'image dominante de la confession auriculaire. De l'autre, elle présente, d'une manière allusive, le moment décisif de la verbalisation et la juridification de la pénitence. Dans les conférences de 1981, cependant, la verbalisation et la juridification de l'aveu font l'objet principal de l'analyse. La pénitence tarifée est désignée par Foucault comme une preuve de la juridification de la pénitence, qui se présente par une « contamination réciproque » de deux formes de procédures de vérité : l'*exomologèse*, manifestation dramatique de l'état du pécheur et l'*exagoreusis*, aveu exhaustif des

[108] Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai, fonction de l'aveu en justice*, *op. cit.*.

pensées. Au lieu d'opposer l'*exomologèse* et l'*exagoreusis* comme Foucault l'a déclaré dans le cours de 1980, c'est le lien de « compénétration » des deux pratiques qui est mis en valeur dans les conférences de 1981. La juridification de l'aveu symbolisée par la pénitence tarifée renvoie exactement à cette « contamination réciproque ». Nous voyons ainsi se dessiner une nouvelle perspective par rapport au cours de 1980, la conjugaison des deux formes de procédures de vérité et les deux formes de vie chrétienne en deça d'elles : la vie pastorale et la vie monastique.

2.3. L'*exomologèse* : une procédure de vérité complexe

Foucault consacre la plus grande partie de son analyse de la pénitence canonique au déchiffrement de cette notion d'*exomologèse*, autour de laquelle se déploie une lecture aussi minutieuse que possible dans le cours de 1980. Cet investissement s'explique par son rôle important dans l'analyse foucaldienne. L'*exomologèse* est une manifestation dramatique du statut du pécheur en public, elle constitue une pratique pénitentielle alternative par rapport à la confession auriculaire verbale et privée.

Avant d'aborder l'exomologèse, il convient de récapituler l'essentiel de la seconde pénitence. La seconde pénitence se caractérise comme une pratique unique, qui implique un statut pour le pécheur. Premièrement, la pénitence n'est pas répétable, elle est déjà une exception pour les baptisés qui ont été retombés. La « seconde » pénitence manifeste sa tâche : renouer le lien entre le sujet et la vérité établi par la première pénitence au cours de la préparation au baptême. Si Foucault utilise plus souvent l'expression de pénitence canonique dans le cours de 1980, il la remplace par celle de « seconde pénitence » dans *Les aveux de la chair*[109]. Deuxièmement, la

[109] La seconde pénitence a la même signification que la pénitence canonique, mais le changement d'expression dans *Les aveux de la chair* par rapport au cours nous indique un changement de mise en valeur de la pratique pénitentielle. L'expression « canonique » utilisée dans *Du gouvernement des vivants* souligne l'autorité de l'Eglise derrière l'organisation du rituel, alors que la « seconde pénitence » met en valeur la continuité et différence entre la pénitence de rémission du péché et la première pénitence baptismale. Les deux expressions

pénitence signifie non seulement un acte individuel, mais une série d'obligations qui visent la rémission du péché. Les pénitents des premiers siècles font partie d'un « ordre intermédiaire » entre les catéchumènes et les chrétiens baptisés. Cet ordre des pénitents se divise selon la gravité du péché commis. L'entrée dans l'ordre de pénitent découle non seulement de la volonté individuelle de retrouver l'espoir du salut, mais aussi de l'exhortation collective de la communauté. Cette identité impose des contraintes strictes qui concernent tous les aspects de l'existence de pénitent, de telle sorte que l'expérience d'avoir été un pénitent laisse une marque ineffaçable.

L'*exomologèse* joue un rôle très important dans la seconde pénitence. Foucault explique qu'elle a deux sens principaux : d'une part, elle est l'un des « actes de vérité réfléchis », une étape dans la procédure, d'autre part, l'*exomologèse* peut signifier toute la procédure pénitentielle.

Commençons par le premier point, l'*exomologèse* en tant que l'un des « actes de vérité réfléchis ». Il y a deux actes de vérité à l'intérieur de la seconde pénitence, les « actes de vérité objectifs » et les « actes de vérité réfléchis ». Les « actes de vérité objectifs » signifient les procédures d'entrée dans le statut de pénitent. Ce sont des actes objectifs parce que le sujet concerné n'est pas l'opérateur mais l'objet de ces actes. Ces actes objectifs s'inscrivent dans un contexte particulier, celui du lendemain de la grande persécution. À la fin du IIIe siècle, ceux qui ont renoncé à leur foi pour des raisons différentes demandent la réintégration à la communauté chrétienne. Face à ces demandes, l'un des moyens appliqués pour les examiner est de solliciter la recommandation d'un « confesseur », celui dont la foi n'a jamais été ébranlé pendant la persécution. Le « confesseur » est qualifié pour garantir la foi des *lapsi* qui demandent leur réintégration à la communauté chrétienne. Grâce à la correspondance de saint Cyprien[110] (vers 200-258), on peut voir en détail cet examen préparatoire qui

---

symbolisent par conséquent une mise en accent différente dans le cours et le livre. *Les aveux de la chair*, p. 81.

[110] Saint Cyprien ou Cyprien de Carthage, né dans une famille païenne est d'origine berbère. Evêque de Carthage, il précise pour la première fois le traitement à réserver aux apostats après la persécution de Dèce en 250, où les victimes étaient contraintes d'abjurer leur foi. Il fut lui-même une victime de la persécution. Cyrille Vogel, *Pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, *op. cit*., p.24.

autorise les retombés à atteindre le statut de pénitent. L'examen juge les actes de l'individu au « cas par cas », mais se fait collectivement face à toute la communauté, de sorte que la sentence soit solennellement prononcée en son nom[111]. Si cette solution proposée par l'Église s'avère efficace pour faire face à la crise de réintégration, elle est critiquée par Tertullien. Pour Tertullien, cet examen de l'extérieur a ses limites. D'une part, il ne peut pas « atteindre le fin fond de l'âme du relaps et du pénitent[112] ». Il n'est donc pas possible de savoir si le candidat a vraiment changé. D'autre part, si l'apostasie est considérée comme une offense à Dieu, Dieu seul jugera enfin la décision de la réintégration, la décision terrestre du prêtre de réintégrer les retombés n'est pas valide.

Cette attention portée aux actes objectifs met en relief le contexte historique particulier des pratiques pénitentielles au IIIe siècle. Foucault s'intéresse à l'élaboration de la logique selon laquelle l'Église développe des mesures qui permettent aux *lapsi* d'être réintégrés dans la communauté chrétienne. Il nous présente la difficulté de développer ces mesures, parce qu'elles doivent être réalisables et répondre en même temps à la contestation du rigorisme qui proclame que Dieu seul a le droit de décider si le pécheur mérite d'être réintégré. Pourtant, cet intérêt se réduit dans *Les aveux de la chair*. L'analyse parallèle dans le livre est plus schématique que celle du cours de 1980. L'analyse foucaldienne dans le livre se penche sur les « actes réfléchis » symbolisés par l'*exomologèse*, plutôt que les « actes objectifs », l'examen extérieur organisé par l'Église. Si la question de la réintégration des *lapsi* est repris dans *Les aveux de la chair*, elle est moins pertinente pour Foucault qu'elle ne l'était dans le cours de 1980.

Poursuivons l'analyse des « actes réfléchis » manifestés dans la seconde pénitence. Différents des « actes objectifs », ces actes sont opérés par le sujet lui-même et répondent à l'obligation de manifester la vérité individuelle. Différente de la confession auriculaire, cette manifestation n'est ni verbale ni juridique, elle n'a pas lieu non plus dans l'espace privé avec le prêtre. Il s'agit d'une manifestation théatrale

[111] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 195.
[112] *Ibid*., p. 196.

de l'état du pécheur en public, face à la communauté. Si l'évolution compliquée de cette pratique entraîne de nombreuses difficultés de compréhension, nous verrons comment l'analyse foucaldienne méticuleuse nous permet de l'éclairer.

La première difficulté réside dans l'usage complexe du mot « *exomologèse* ». L'opposition entre les usages latins et grecs, et celle entre les usages généraux et spécifiques résulte de l'usage fréquent de cette expression dans le monde antique. Pour mettre en lumière le sens de l'*exomologèse*, Foucault expose une analyse lexicale dans le cours de 1980[113]. Dans *Les aveux de la chair*, cependant, cette analyse des différents usages du mot, centrée sur l'opposition entre l'*exomologèse* et la *confessio*, est supprimée. Le cours et le livre se rejoignent dans l'affirmation commune selon laquelle qu'il y a, dans l'*exomologèse*, trois éléments qui méritent de retenir notre attention : l'*exomologèse* en tant qu'« acte défini » pour le pénitent d'avouer ses fautes commises, l'*exomologèse* comme statut pénitentiel assumé par le pénitent et, enfin, l'exposition de la demande comme pratique verbale-juridique.

Premièrement, à travers la lecture de saint Cyprien, Foucault nous montre que la pénitence est constituée par trois procédures dans lesquelles l'*exomologèse* représente une étape intermédiaire. Pour le pénitent, il faut passer d'abord une vie de pénitence (*paenitentiam agere*) en tant qu'épreuve, et puis, il pratique l'*exomologèse* pour faire la pénitence, et le pénitent reçoit enfin l'imposition de la main (*impositio manus*) comme symbole de la réconciliation.

Mais avant la procédure de la pénitence, il faut que le pécheur soit reconnu par l'Église comme pénitent. Pour y parvenir, l'individu doit avant tout passer l'étape de l'*expositio casus* (exposition de la demande). L'exposition de la demande est un « exposé verbal, secret du péché lui-même » exercé devant un évêque pour qu'il juge s'il y a la nécessité de faire la pénitence. Selon Foucault, à la fin du IVe siècle,

---

[113] Dans un premier temps, l'*exomologèse* en grec signifie la manifestation de l'assentiment de quelqu'un. Ensuite, les auteurs latins traduisent l'*exomologesis* par *confessio*. Cependant, cette traduction en lation pose des problèmes. D'autre part, la traduction de l'*exomologesis* par la *confessio* en latin ne recouvre pas tous les aspects de l'usage de l'*exomologesis*. En dehors de ce que signifie *confessio*, l'*exomologesis* a des significations spécifiques chez certains auteurs latins. Quant à la *confessio*, elle a aussi son propre usage, et n'est pas une simple traduction de l'*exomologesis*. La traduction de l'*exomologesis* par la *confessio* crée donc un enchevêtrement des sens du mot. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 197.

l'exposition de la demande est une manière secrète pour résoudre le problème entre le pécheur et l'évêque. Elle est préférable parce que cela évite, d'une part, la publication des péchés en public et d'autre part, la peine pour l'évêque d'organiser un grand rituel[114]. Ce qui mérite notre attention est le fait que l'exposition de la demande constitue une procédure verbale, ayant certains caractères de l'aveu juridique, dans la mesure où il s'agissait d'apprécier la gravité d'une faute[115]». Mais l'exposition de la demande n'est pas comprise dans le triple procédure de la pénitence témoignée par saint Cyprien. Elle est préalable à la pénitence. La mise en valeur de ce point nous indique que Foucault a l'intention d'exclure l'élément verbal/juridique des pratiques pénitentielles aux premiers siècles. Foucault nous montre que cet élément verbal/juridique n'est pas une marque de naissance pour la pénitence, mais le résultat d'un long développement[116].

Après l'exposition de la demande, le pécheur qui obtient le statut de pénitent est autorisé à pratiquer les procédures pénitentielles. L'*exomologèse* signifie une étape intermédiaire pour que le pécheur se réconcilie avec l'Église et soit réintroduit dans la communauté chrétienne. Nous pouvons assister à la scène spectaculaire de l'*exomologèse* à travers cette description :

> Tu introduis dans l'église, pour supplier ses frères, l'adultère pénitent ; tu l'agenouilles en public, couvert d'un cilice, souillé de cendres, dans une attitude humiliée, et propre à inspirer l'épouvante, devant les veuves et les prêtres. Il cherche à attirer sur soi les larmes de tous, il lèche la trace de leur pas, il embrasse leurs genoux[117].

Nous voyons qu'il s'agit d'une manifestation dramatique en public. Le pénitent en vêtements misérables doit porter le cilice et se couvrir de cendre. Observons que

---

[114] Cela indique, d'une manière latérale, que l'organisation de la pénitence aux IIIe-IVe siècle n'est pas simplement un événement spirituel qui ne concerne que le réétablissement du rapport sujet/vérité rompu par le péché postbaptismal. On doit aussi considérer l'aspect administratif de ce rituel. La solution secrète est sans doute plus efficace que l'*exomologèse*, la manifestation dramatique du statut du péché en public.

[115] Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 90.

[116] Comme nous l'avons indiqué dans l'analyse précédente, la pénitence tarifée, établie aux VIIe-VIIIe siècles a contribué à la formation de la confession auriculaire.

[117] Tertullien, *De pudicitia*, 13, 7, cité par Charles Munier dans son introduction de Tertullien, *La pénitence*, Paris, Éditions du Cerf, 1984, p. 64.

l'individu, s'il ne pratique pas un aveu, pour reconnaître le peché qu'il a commis, est obligé, cependant, de manifester publiquement son état du pécheur à travers des gestes dramatiques. L'*exomologèse* dans ce sens se définit donc par un « faire vrai » plutôt qu'un « dire vrai ».

Mais chez les Pères de l'Église, l'*exomologèse* porte un autre sens. L'*exomologèse* désigne non pas un épisode dans la procédure pénitentielle, mais plutôt un état permanent de vie. Tertullien explique d'abord que l'*exomologèse* est un acte global qui manifeste la *metanoia*. C'est aussi une « extériorisation de la conversion de pensée, sa transcription en comportement[118] ». Cela indique que l'*exomologèse* est plus une action qu'un mouvement des pensées. De plus, l'*exomologèse* ne constitue pas un simple épisode intermédiaire dans la procédure de pénitence, mais une discipline et une manière de la vie.

> Il faut coucher sous le sac et la cendre, s'envelopper le corps de sombres haillons, abandonner son âme à la tristesse, corriger par de rudes traitements les membres fautifs. (...) Le pénitent alimente d'ordinaire les prières par les jeûnes. Il gémit, il pleure, il mugit jour et nuit vers le Seigneur son Dieu. Il se roule aux pieds des prêtres. Il s'agenouille devant ceux qui sont chers à Dieu, il charge tous les frères d'être intercesseurs pour obtenir son pardon. Tout cela, l'exomologèse le fait pour donner du crédit à la pénitence[119].

Nous voyons que tous ces comportements ne concernent pas l'aveu des péchés commis. Ces gestes symboliques ont pour but de supplier Dieu afin d'obtenir la rémission des péchés. Tertullien désigne cette pénitence de vie par l'expression *publicatio sui*, la publication de soi. Cette pratique se définit plutôt par la manifestation de l'état du pécheur que la verbalisation des péchés.

> Il y a donc deux pôles dans la pratique pénitentielle :
>
> (...) l'un qui est celui de la formulation verbale et privée — il a pour rôle de définir la faute avec les caractères permettant de l'apprécier et de définir comment son pardon peut être accordé; l'autre, qui est celui de l'expression globale et publique, a pour rôle de manifester, dans la dramaticité la plus intense possible, à la fois l'être pécheur du pénitent

[118] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 204.
[119] Tertullien, *De paenitentia*, IX, 3-6, cité par Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 94.

et le mouvement qui l'affranchit de sa faute[120].

Si le pôle verbal/privé correspond à l'exposition de la demande, le pôle global/public se refère à l'« *exomologèse*-épisode » et la publication de soi. À la différence du cours de 1980, *Les aveux de la chair* témoigne d'un déplacement de l'intérêt foucaldien vers la distinction des ces deux pôles. La distinction du pôle verbal/privé et celui du global/public est au centre de l'analyse foucaldienne dans le cours de 1980. Foucault s'attache à mettre en lumière l'existence marginale des éléments verbaux/juridiques et leur rôle limité dans la seconde pénitence. L'analyse minutieuse de l'exposition de la demande permet Foucault à conclure que la seconde pénitence n'est pas verbale/juridique. Même s'il y a un élément verbal/juridique dans l'ensemble des pratiques de pénitence, à savoir l'exposition de la demande, il s'agit d'une pratique qui précède la procédure pénitentielle. Cette conclusion est atténuée dans *Les aveux de la chair*, où Foucault admet qu'il y a deux types de pratique dans la pénitence, « dire la vérité de la faute » et « manifester l'être vrai du pécheur », même si la répartition de ces deux pratiques est inégale. L'accent mis sur les éléments verbaux/juridiques dans le cours de 1980 s'explique par le souci foucaldien d'effectuer une archéologie de la pénitence qui remonte aux sources de la confession auriculaire et de trouver l'origine de l'élément verbal/juridique. Ce projet se traduit également par l'analyse de la rivalité entre la publication de soi et l'exposition de la demande. Dans le cours de 1980, Foucault s'applique à montrer que

> (…) l'aveu, c'est-à-dire la *publicatio sui* par le chemin de l'*expositio casus*, l'*exomologèse* transformée en pratique juridico-verbale, est une chose tardive, lente, qui a demandé presque un millénaire ou, en tout cas, sept ou huit cents ans pour être accomplie. Dans la pénitence primitive, la manifestation de soi ne passe pas par le langage et n'a pas la forme du droit[121]

Selon Foucault, si le pôle global/public représenté par la publication de soi est dominant dans la pénitence primitive au IIIe siècle, il a été ensuite remplacé par le

[120] Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 97.
[121] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 206.

pôle verbal/privé manifesté par l'exposition de la demande[122]. La rivalité entre les deux pratiques s'inscrit dans l'histoire de la rivalité entre deux modes de la manifestation de la vérité : le « dire vrai » contre le « faire vrai ». L'analyse de cette rivalité constitue avec celle de la pénitence tarifée un itinéraire de la verbalisation et la juridification de la pénitence. Nous avons deux moment décisifs pour constituer une préhistoire de la confession auriculaire : le IIIe siècle dominé par l'obligation de « faire vrai » et le VIIIe siècle où l'établissement de la pénitence tarifée signifie le tournant vers la verbalisation et la juridification de la pénitence.

2.4. Le martyre et la mortification

Si l'analyse foucaldienne de la seconde pénitence se déroule autour de l'axe verbal/juridique dans le cours de 1980, nous constatons un déplacement d'intérêt dans *Les aveux de la chair*. Foucault s'interroge sur le rapport fondamental entre la rémission du péché et la manifestation de la vérité, qu'il s'agisse du « dire vrai » ou du « faire vrai ». Selon Foucault, le lien fondamental entre la rémission du péché et la manifestation de la vérité du pécheur repose sur le fait que la pénitence primitive se comprend par le modèle de la mortification, selon lequel la rémission du péché se manifeste comme une renaissance après la mort spirituelle produite par la pénitence.

Dans *Les aveux de chair*, Foucault montre, dans un premier temps, que le rapport entre la rémission du péché et l'obligation de vérité se manifeste déjà dans l'Écriture. Citant la malédiction de Caïn[123], Foucault explique que la faute irrémissible de Caïn

[122] Foucault n'a pas précisé le temps, et il a donné une date un peu vague dans le cours de 1980 en disant que « (...) l'exomologèse transformée en pratique juridico-verbale, est une chose tardive, lente, qui a demandé presque un millénaire ou, en tout cas, sept ou huit cents ans pour être accompli ». Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 206.

[123] L'histoire de Caïn est rapportée dans le Livre de la Génèse (IV). Selon le récit biblique, Caïn est le premier fils d'Adam et d'Ève, il est paysan, tandis que son frère, Abel est berger. Dieu préfèrant l'offrande d'Abel, Caïn, jaloux, tue Abel. Caïn refuse d'avouer son crime quand il répond à la question de Dieu. Le refus d'aveu constitue la gravité de son péché. Foucault développe l'analyse de Caïn dans l'Annexe 3 des *Aveux de la chair*. À travers l'exemple de Caïn, Foucault montre que « Le dire-vrai, la 'véridiction', prend ses effets de rémission dans un rapport à une juridiction-rapport qui déplace dans le sujet qui est coupable et qui parle l'instance qui accuse et celle qui juge ». Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 399.

n'est pas due à la gravité de sa faute, mais au fait qu'il refuse de l'avouer devant Dieu.

> Plus grave que le parricide fut ce mensonge (...) Le « je ne sais pas » du criminel, le refus de vérité est, de la part du pécheur, la plus grave offense possible; elle ne peut pas être réparée[124].

Cependant, cet exemple semble insuffisant pour expliquer le rapport fondamental entre la manifestation de la vérité et la rémission du péché. Pour Foucault, ce rapport procède du lien entre la pénitence et le martyre. Autrement dit, c'est parce que la pénitence se comprend, en quelque sorte, comme le martyre que se noue le lien entre la vérité et le péché. Deux raisons lient la pénitence au martyre. D'une part, le martyre est une réaffirmation de la croyance, un « second baptême » qui promet la rémission du péché. D'autre part, la pénitence se présente comme une possibilité pour les *lapsi* d'accepter de mourir face à la persécution, un choix juste qu'ils auraient du effectuer mais qu'ils n'avaient pas fait par faiblesse.

> En reproduisant le martyre qu'il n'a pas eu le courage (ou l'occasion) d'endurer, le pénitent se place au seuil d'une mort qui se cache sous les apparences trompeuses de la vie, et d'une vie véritable qui est promise par la mort[125].

Seulement, la mort présentée par la pénitence se caractérise plutôt comme une mort spirituelle qu'une mort de la chair. Le pécheur est sur la voie de la mort alors que la mortification indiquée par le martyre est un acte de mourir à sa mort qui lui permet de renoncer ce qu'il était et de renaître. La pénitence est entendue comme un martyre qui s'exerce à travers la mortification de soi. La manifestation de la vérité s'impose pour permettre à l'individu de rompre avec ce qu'il était et d'embrasser une nouvelle vie.

Cette analyse de la pénitence sous l'angle du martyre n'est pas nouvelle dans le travail de Foucault. Faute de temps, il l'évoque déjà dans le cours de 1980 d'une manière schématique. Cette analyse témoigne d'un déplacement d'intérêt foucaldien

---

[124] *Ibid*., p. 99
[125] *Ibid*., p. 104.

dans *Les aveux de la chair*. La pénitence entendue comme mortification apparaît déjà dans le cours de 1980, mais ce n'est qu'un thème abordé rapidement par Foucault dans les dernières minutes du cours[126]. Si ce thème se développe comme un axe principal dans le livre, c'est parce que la problématique foucaldienne se déplace dans le livre, d'une archéologie de la confession auriculaire à l'interrogation sur le rapport fondamental entre la manifestation de la vérité et la rémission du péché présenté par le christianisme. L'axe verbal/juridique n'occupe plus la place centrale dans l'analyse foucaldienne de la pénitence primitive.

2.5. Bilan

À partir de l'analyse foucaldienne de la seconde pénitence dans la littérature chrétienne primitive, nous pouvons tirer quelques conclusions. Premièrement, la seconde pénitence est, en quelque sorte, une continuation du baptême. Si le baptême permet au d'établir le lien entre l'individu et la vérité, la seconde pénitence a pour but de réparer ce lien rompu par le péché post-baptismal. La rémission du péché est considérée comme un rétablissment du rapport sujet/vérité. Deuxièmement, dans la littérature chrétienne primitive, pour obtenir la rémission du péché, l'individu est obligé de manifester sa propre vérité. Cette manifestation demande à l'individu de reconnaître publiquement son état du pécheur d'une manière dramatique. Cela constitue une manifestation de vérité très différente de la pénitence moderne, selon laquelle l'individu tient un discours analytique sur son péché, d'une manière privée. Troisièmement, la rémission du péché dans la littérature primitive est considérée comme une mortification de soi. Le pécheur est considéré comme celui qui marche

[126] L'analyse schématique de la mortification intervient Foucault dans la dernière partie du cours de 5 mars 1980. Foucault demande à l'audience de lui accorder « encore cinq, dix minutes » pour terminer son analyse de la pénitence. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 206.

sur la voie de la mort. Il doit mourir à sa mort pour renaître. Cette mort spirituelle indique donc un détachement avec l'ancienne vie. La rémission du péché effectuée par la seconde pénitence prend la forme de la renonciation à soi.

Nous avons vu que l'analyse foucaldienne s'intéresse beaucoup au contexte historique de la genèse des pratiques pénitentielles. La persécution de l'Empire romain pose un grand défi à l'Église, qui doit préparer la réintégration des *lapsi* qui renoncent à leur foi dans la persécution. La doctrine et les pratiques pénitentielles doivent coexister avec les doctrines précédemment établies, tandis qu'ils doivent résoudre les problèmes actueles d'une manière efficace.

L'analyse de la seconde pénitence dans *Les aveux de la chair* manifeste une inflexion de l'intérêt de Foucault. Dans le cours de 1980, *Du gouvernement des vivants*, celui-ci s'applique à montrer l'origine de la confession auriculaire verbale/juridique en lisant la littérature chrétienne primitive. L'opposition entre la manifestation dramatique publique de vérité et celle verbale/juridique occupe la place centrale de toute l'analyse. Dans *Les aveux de la chair*, en revanche, Foucault s'interroge sur l'établissement du rapport fondamental entre la rémission du péché et la vérité.

TROISIÈME PARTIE : L'OBÉISSANCE ET L'AVEU : LA DIRECTION DE CONSCIENCE

Chapitre I. La direction chrétienne

Si l'analyse des manifestations de vérité dans le christianisme primitif englobe le baptême, la seconde pénitence et la direction de conscience, celle-ci consititue définitivement la pierre angulaire de l'étude foucaldienne du christianisme, où elle fait l'objet d'une attention minutieuse et approfondie.

Dans un premier temps, l'importance des analyses de la direction se signale par leur ampleur. Elles sont plus développées que celles portant sur le baptême et la seconde pénitence[127], aussi bien dans le cours de 1980 que dans le livre. Foucault a consacré un quart du cours de 1980 à élaborer le sujet de direction chrétienne et son influence sur la relation subjectivité-vérité. La mise en relief de la direction se manifeste également dans *Les aveux de la chair* à travers les analyses inscrites sous le titre « L'art des arts »[128].

Deuxièmement, l'analyse de la direction et de l'examen chrétiens réactive une source institutionnelle fondamentale du christianisme, à savoir l'institution monastique[129]. Comme nous le verrons plus loin, si les cours des années 1970 ont déjà abordé ce sujet et l'ont utilisé pour expliquer l'origine du pouvoir disciplinaire au

[127] Dans le cours de 1980, *Du gouvernement des vivants*, Foucault a consacré les leçons des 12, 19 et 26 mars à l'analyse de la direction. L'ampleur de ces analyses dépasse celle du baptême (une partie de la leçon du 6 février, mais principalement celles des 13 et 20 février) et de la seconde pénitence (leçon du 6 mars). Dans *Les aveux de la chair*, la passion foucaldienne pour le sujet de la direction se manifeste aussi par une analyse beaucoup plus développée. « L'art des arts » comporte 39 pages alors que « Le baptême laborieux» et « La seconde pénitence » comportent l'un et l'autre moins de 30 pages.

[128] Il y a quatre sous-parties pour le chapitre de « L'art des arts » où Foucault analyse la notion chrétienne de la direction et de l'examen, alors qu'il n'y a que deux sous-parties pour le chapitre du baptême et de la seconde pénitence.

[129] L'institution monastique, cependant, n'est pas la seule institution évoquée par Foucault dans son analyse de la direction. Comme nous le verrons, dans l'annexe 2 des *Aveux de la chair*, Foucault réintroduit dans son analyse une autre institution qu'il a élaborée en 1978 mais réconfigurée en 1980, soit celle du pastorat chrétien. Cette réintroduction constitue un axe subtil qui manifeste l'intention foucaldienne d'aborder l'interférence entre les deux institutions chrétiennes le monachisme et la pastorale en tant que forme générale de gouvernement.

Moyen Âge et la rénovation chrétienne du pouvoir pastoral, c'est en 1980 que le monachisme trouve tout son sens dans l'analyse foucaldienne. Le monachisme occidental, établi par Jean Cassien au IVe siècle, qui s'inspire du monachisme oriental, fait l'objet principal de l'analyse. L'influence de l'introduction du monachisme est importante pour Foucault. Dans un premier temps, c'est à travers cette institution particulière que la manifestation chrétienne de la vérité a trouvé une forme inédite par rapport à celles représentées par la probation de l'âme dans le baptême et l'*exomologèse* dans la seconde pénitence. Ce n'est plus une manifestation en vue de le lien à la vérité, ni non plus un « faire-vrai »[130] qui a pour but de montrer, d'une manière théâtrale, l'être du pécheur elle-même. Il s'agit pour la direction monastique d'une verbalisation des fautes, d'un aveu exhaustif du mouvement des pensées, et d'une vigilance permanente à l'égard de soi-même, représentée par l'*exagoreusis*. Deuxièmement, l'institution monastique se présente aussi comme le lieu où se conjuguent l'obéissance et cet aveu exhaustif. L'obéissance, cet ancien sujet abordé mais dévalorisé par Foucault dans les années 1970, a été aussi réactivé grâce à l'analyse de l'institution monastique[131]. L'obéissance abordée dans le cours de 1980 n'est plus un sous-produit du modèle juridique d'étude du pouvoir. Il ne s'agit pas non plus d'un sujet d'analyse écarté par Foucault en vue de développer sa propre démarche technique et stratégique du pouvoir. L'obéissance se manifeste comme un rapport réfléchi entre l'individu et son directeur, elle devient aussi le principe fondamental de la vie monastique qui crée la nécessité de la verbalisation du

[130] L'expression « faire-vrai » est employée dans *Les aveux de la chair*. Foucault oppose le « faire-vrai » qui décrit l'*exomologèse* de la seconde pénitence au « dire-vrai » de l'*exagoreusis* de l'examen chrétien. Comme nous le verrons plus loin, l'*exagoreusis* est une pratique monastique qui exige un aveu exhaustif du mouvement des pensées qui se conjugue avec l'état d'obéissance du moine.

[131] En 1975, Foucault s'affranchit du modèle juridique du pouvoir. Ce modèle est principalement représenté par Thomas Hobbes, pour qui l'essence du pouvoir souverain se manifeste par la non-résistance de ses membres. Cette définition du pouvoir à travers l'obéissance à l'autorité fait l'objet de la critique foucaldienne. Foucault tente, pendant les années 1970, de renverser cette forme négative du pouvoir et de la remplacer par une manière positive de comprendre le pouvoir. L'obéissance est donc écartée par Foucault dans les analyses des années 1970, puisqu'elle renvoie à l'ancienne compréhension du pouvoir. Cf. Michel Senellart, « Le christianisme dans l'optique de la gouvernementalité : l'invention de l'obéissance », dans *Une histoire au présent, les historiens et Michel Foucault*, sous la direction de Damien Boquet, Blaise Dufal et Pauline Labey, Paris, CNRS, 2013, p.205-224.

mouvement des pensées. Il faut tout dire pour obéir pleinement, la conjugaison des deux principes se réalise dans l'institution monastique.

Troisièmement, la direction chrétienne étudiée sous la forme de l'obligation de tout dire introduit dans l'histoire de la subjectivité-vérité chrétienne un moment décisif. La verbalisation des pensées en mouvement en tant que condition nécessaire d'une vigilance permanente à l'égard de soi-même, ce phénomène n'est connu que dans la direction et l'examen chrétiens. S'il existe déjà des éléments de verbalisation dans les rituels du baptême et de la seconde pénitence, ils n'y ont qu'un rôle périphérique et limité. Dans le catéchuménat, l'exercice de la verbalisation demandée a une fonction d'épreuve de l'âme avant le lien à la vérité, tandis que la verbalisation des fautes ne se manifeste que dans une procédure qui précède la pénitence[132]. Mais la verbalisation constitue une partie essentielle de la direction monastique sans laquelle l'exploration de soi-même et l'établissement d'une connaissance de soi ne sont pas possibles. La circulation entre l'obéissance et l'aveu exhaustif repose sur la verbalisation détaillée du mouvement des pensées. Tous ces caractères nous invitent à examiner de plus près l'analyse foucaldienne de la direction de conscience.

[132] La verbalisation des fautes, comme nous l'avons vu, se trouve dans la procédure de l'exposition de la demande, pratique dans laquelle l'individu formule sa demande de pénitence à l'évêque dans un entretien privé où il explique sa situation de pécheur, afin que l'autorité décide s'il est nécessaire d'exercer la pénitence. Foucault insiste dans le cours de 1980 sur le fait que cette procédure, qui a un caractère verbal, est en dehors de la procédure formelle de la pénitence.

1.1. De la pastorale tridentine au monachisme : l'évolution de la direction chrétienne

La direction est un sujet récurrent dans le développement de la pensée foucaldienne des années 1970, au sein de laquelle l'analyse de la direction monastique prend son essor. Si la direction monastique est fortement mise en relief dans le cours de 1978 *Sécurité, territoire, population* et n'atteint sa forme complète que dans le cours de 1980, il convient aussi d'examiner la « préhistoire » de l'étude foucaldienne de la direction, c'est-à-dire la notion de direction analysée avant 1978, soit dans les cours de 1974 et de 1975. Nous verrons dans ce parcours d'interprétation des reconfigurations et réinvestissements de problématiques qui illustrent une réflexion persistante sur la notion de direction.

Commençons par le cours de 1974, *Le Pouvoir psychiatrique*. La notion de la direction y apparaît dans la problématique du repérage des dispositifs disciplinaires au Moyen Âge représentés par les communautés religieuses[133]. Ces communautés caractérisées comme des dispositifs disciplinaires jouent un rôle critique par rapport au schéma général de la souveraineté. L'extension des dispositifs disciplinaires aux XVIIe et XVIIIe siècles et leur opposition à la société féodale témoigne de la substitution d'une « société disciplinaire » à une « société de souveraineté ». La direction, en tant qu'exercice ascétique, s'inscrit dans ce mouvement d'extension des dispositifs disciplinaires. L'exercice ascétique mené par les communautés religieuses prend une forme pédagogique, il demande que la pratique ascétique soit menée

> sous la direction constante de quelqu'un qui est le guide, le protecteur, celui, en tout cas, qui prend sur lui la responsabilité de la démarche de celui qui est en train de commencer son propre cheminement ascétique. Le cheminement ascétique demande un guide constant, qui ait perpétuellement l'œil ouvert sur les progrès ou, au contraire sur les

[133] Les communautés religieuses ne se limitent pas aux institutions monastiques ou aux communautés reconnues par l'Eglise. Elles se réfèrent aussi aux communautés spontanées. Cf. Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit*., p. 65.

chutes ou les fautes de celui qui commence l'exercice[134].

On est très loin de la direction monastique décrite dans le cours de 1980. Il s'agit, dans le cours de 1974, d'une direction pédagogique. Le directeur se caractérise comme un guide spirituel qui veille sur le progrès ascétique de l'individu. Il n'y a pas d'élaboration du rapport entre le disciple et le directeur, et l'élément de l'examen n'apparaît pas. Cette direction aux XVIIe et XVIIIe siècles aide à la « colonisation de la jeunesse » qui a été « un des premiers points d'application et d'extension du système disciplinaire[135] ».

À côté du rapport établi entre la direction et la disciplinarisation de la société au XVIIIe siècle, Foucault a aussi lié, en 1974, la direction avec la psychiatrie. Foucault insiste sur le fait que la psychiatrie n'est pas à l'origine de la notion de direction, mais que celle-ci est une notion beaucoup plus ancienne. C'est une pratique qui comporte des connotations religieuses au XIXe siècle.

> La « direction de conscience » a défini, tout au long des trois ou quatre siècles qui ont précédé le XIXe siècle, un champ général à la fois de techniques et d'objets. (...) certain(e)s de ces techniques et ces objets sont importés, avec cette pratique de la direction, dans le champ psychiatrique.[136]

Foucault affirme qu'il y aurait « toute une histoire à faire » sur la notion de direction. Cela annonce, d'une manière informelle, l'un des objets d'étude du cours de 1975, *Les anormaux*, dans lequel Foucault examine la notion de direction sous l'angle de la pastorale tridentine à l'époque de la Contre-Réforme.

En 1975, dans *Les Anormaux*, Foucault ne s'intéresse plus simplement à ce pouvoir disciplinaire exercé sur le corps, mais aussi au gouvernement des âmes.

> Au moment où les États étaient en train de se poser le problème technique du pouvoir à exercer sur les corps et des moyens par lesquels on pourrait effectivement mettre en œuvre le pouvoir sur les corps, l'Église, de son côté, élaborait une technique de gouvernement des âmes qui est la pastorale, la pastorale définie par le concile de Trente

[134] Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, p. 69.
[135] *Ibid*., p. 69.
[136] *Ibid*., p. 172.

et reprise, développée ensuite par Charles Borromée[137].

Charles Borromée[138] a développé à l'intérieur de cette pastorale tridentine deux techniques de gouvernement des âmes : celle de la pénitence et celle de la direction de conscience. La pénitence tridentine se resserre alors autour de l'aveu. L'individu doit avouer, quelle que soit leur gravité, tous ses péchés au prêtre pour obtenir la rémission, puisqu'il a le privilège d'absolution. Ce qui implique une croissance importante du pouvoir des prêtres. La direction de conscience s'enracine dans ce contexte où le pouvoir des prêtres infiltre l'existence tout entière de l'individu. La direction est une pratique hors de la confession qui a pour fonction d'accompagner l'individu sur la voie du perfectionnement.

> Il faut donc traiter avec le directeur de ce qui regarde la personne et l'intérieur : les petites peines d'esprit, les tentations et les mauvaises habitudes, la répugnance au bien, même les fautes les plus communes, avec les sources d'où elles procèdent et les moyens dont il faut se servir pour s'en corriger[139]

En tant que pratique qui se resserre autour de l'aveu, la direction de conscience constitue, avec la pénitence, les deux « filtres discursifs perpétuels » de l'existence, qui surveillent les conduites, les rapports avec autrui, les pensées et les désirs de l'individu. La conjugaison de la pénitence et la direction, selon Foucault, est à l'origine du discours occidental sur la sexualité qui fait de la chair l'objet d'un examen exhaustif.

---

137 Michel Foucault, *Les Anormaux*, *op. cit*., p. 165.

138 Charles Borromée (1538-1584) est un archevêque de Milan, « particulièrement attaché à l'application des réformes tridentines. D'une noble famille milanaise, ce neveu du pape Pie IV est fait cardinal à vingt-deux ans. Après la fin du concile de Trente (1563), Charles Borromée se consacre à l'application, dans son propre diocèse, des réformes conciliaires: fondation d'un séminaire, restauration des églises et des monastères, repression des abus, tenue régulière de synodes et de conciles provinciaux afin de réformer le clergé (...). Il fut canonisé dès 1610. Auteur de traité spirituels et de nombreux sermons, Charles Borromée est surtout connu par les Actes au moyen desquels il a organisé son diocèse ; attentif à mettre en œuvre les réformes tridentines, il reste le modèle de l'évêque soucieux de la formation des prêtres et convaincus de la primauté des tâches pastorales ». Jean-Robert Armogathe, saint Charles Borromée (1538-1584), *Encyclopaedia Universalis* [en ligne], http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/charles-borromee/.

139 Michel Foucault, *Les Anormaux*, p. 170.

Nous pouvons déjà repérer certains éléments de la direction monastique qui fait l'objet d'analyse du cours de 1980 : la direction en tant que moyen de la perfection, le regard permanent du directeur qui concerne toute l'existence de l'individu. Mais au fond, ces caractères ne touchent pas encore le noyau de la direction chrétienne, c'est-à-dire le rapport entre l'obéissance et l'aveu[140]. C'est à partir du cours de 1978 que Foucault s'intéresse à la direction dans le christianisme des premiers siècles. Le déplacement de la pastorale tridentine à la direction monastique témoigne d'un changement important de point de vue .

Un tournant important dans l'histoire de la direction s'introduit dans le cours de 1978 *Sécurité, territoire, population*. Par rapport au cours de 1975, l'analyse de la direction a subi un double déplacement. D'un côté, elle a été inscrite dans un tout autre contexte historique et institutionnel, de l'autre, elle est soutenue par une compréhension plus avancée du christianisme. Avant le cours de 1978, s'il y a déjà de nombreuses références foucaldiennes au christianisme[141], il ne s'agit pas de traiter sa logique interne, de travailler le christianisme « comme corps de doctrines homogènes ou totalité historique faite d'institution, de discours et de pratiques[142] ». Dans le cours de 1978, en revanche, le christianisme ne se présente plus comme une référence « périphérique » par rapport aux thèmes généraux du cours. Foucault consacre quatre leçons à l'étude du pastorat et de la direction chrétienne.[143]

Le christianisme ne se définit plus par une essence univoque.

---

[140] Il est intéressant de montrer le développement foucaldien de l'analyse de la direction. Si l'analyse foucaldienne remonte du XVIIIe siècle aux premiers siècles, est-il possible de réécrire l'histoire de la direction d'une manière chronologique, c'est-à-dire, d'examiner la direction de la pastorale tridentine dans la perspective de la direction monastique et d'examiner si la direction tridentine est la descendante directe de la direction monastique, puisqu'ils partagent des caractères communs ?

[141] Foucault s'est intéressé « au début des années 1970, successivement à différents aspects de l'histoire de l'Église : fonctionnement du modèle inquisitorial dans *Théories et institutions pénales* (1971-1972), rôle des communautés religieuses médiévales dans la génèse des mécanismes disciplinaires (*Le pouvoir psychiatrie*, 1973-1974) et surtout l'évolution du rituel de pénitence, des premiers siècles à la Contre-Réforme, dans la perspective d'une « histoire de l'aveu de la sexualité » (*Les Anormaux*, 1974-1975). Michel Senellart, « Le christianisme dans l'optique de la gouvernementalité : l'invention de l'obéissance », *art. cit.*, p.205.

[142] Philippe Chevallier, *Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Éditions, 2012, p.58.

[143] Les cours des 8, 15, 22 février et 1er mars 1978.

> Le christianisme, à ses yeux, ne se définit qu'historiquement, à travers les processus multiples, hétérogènes et contingents, qui ont marqué son institutionalisation progressive. Il se confond donc, à ce titre, avec l'Église elle-même en tant qu'institution de pouvoir (et foyer permanent de luttes pour autour de ce pouvoir). Il n'y a pas d' « essence » du christianisme, mais une *différence* essentielle de celui-ci par rapport aux autres systèmes, profanes et religieux, de gouvernement des hommes, et c'est cette différence que Foucault, avec le couple obéissance/aveu, s'attache à mettre en relief[144].

La méthode foucaldienne est donc d'envisager le christianisme comme une réalité historique qui se distingue des autres systèmes sociaux. Il ne s'agit pas de traiter le christianisme en tant que religion invariante. Au contraire, Foucault s'intéresse à l'exploration de l'évolution incessante des pratiques qui ne se cristallisent pas en une essence mais se divisent, se diffusent, se transforment de différentes façons et se conjuguent même avec d'autres systèmes sociaux. Cette méthode produit ses effets, spécialement, dans l'analyse du pastorat et de la direction de conscience. La problématique générale de Foucault est d'entrer dans un nouveau champ d'analyse par rapport au pouvoir, celui du « gouvernement[145] ». Foucault s'intéresse à chercher l'origine de ce gouvernement des hommes et sa différence avec le pouvoir politique à travers l'analyse du pastorat, c'est-à-dire, l'organisation ecclésiastique dont la direction est une forme essentielle.

Foucault analyse le christianisme, en 1978, sous l'angle du pouvoir pastoral. Qu'est-ce que le pouvoir pastoral ? Le pouvoir pastoral est une organisation du pouvoir dans laquelle le « le roi, le dieu, le chef (est) un berger par rapport à des

---

144 Michel Senellart, « Le christianisme dans l'optique de la gouvernementalité : l'invention de l'obéissance », *art. cit.*, p.207. Pour mieux comprendre la singularité de l'interprétation foucaldienne du christianisme, cf. Michel Senellart, « Vérité et subjectivité : une autre histoire du christianisme ? », dans *Usages de Foucault*, sous la direction de Hervé Oulc'hen, Paris, PUF, 2014, p. 279-291.

145 « Par "gouvernement", précisait Foucault, il fallait entendre trois choses : l'idée nouvelle d'un pouvoir fondé sur le transfert, l'aliénation ou la représentation de la volonté des individus ; l'appareil d'État mis en place au XVIIIe siècle ; et enfin, une "technique générale de gouvernement des hommes", qui constituait "l'envers des structures juridiques et politiques de la representation et la condition de fonctionnement de ces appareils"». *Sécurité, territoire, population, cours au Collège de France 1978*, édition établie sous la direction de François Ewald et Alessandro Fontana, par Michel Senellart, Situation des cours, p. 404. Il s'agit, dans le contexte, de comprendre le « gouvernement » comme une technique générale du gouvernement des hommes.

hommes, qui sont comme son troupeau[146]». L'origine de ce pouvoir se trouve dans l'Orient méditerranéen[147], mais il n'est pas autant valorisé dans la culture grecque que dans la tradition hébraïque[148]. Le pouvoir pastoral présente trois traits principaux. Premièrement, c'est un pouvoir qui s'exerce sur un troupeau, autrement dit une multiplicité en mouvement. Cela le distingue d'un pouvoir grec qui s'exerce sur un territoire fixe comme une cité. Deuxièmement, c'est un pouvoir fondamentalement bienfaisant, le berger est au service du troupeau, et n'en tire pas de profit. Il a la charge de veiller sur le troupeau et de chercher toujours son bien. Troisièmement, le pouvoir pastoral se caractérise comme un pouvoir individualisant. Le berger doit s'occuper de la totalité du troupeau et veille en même temps sur chaque brebis. Foucault appelle ce modèle « *omnes et singulatim* », tous et chacun[149].

Si le pouvoir pastoral a une origine orientale, il doit son développement en Occident à l'essor du christianisme.

> (...) la véritable histoire du pastorat, comme foyer d'un type spécifique de pouvoir sur les hommes, l'histoire du pastorat comme modèle, comme matrice de procèdures de gouvernement des hommes, cette histoire du pastorat dans le monde occidental ne commence guère qu'avec le christianisme[150]

Le christianisme est considéré par Foucault comme une communauté religieuse particulière qui se constitue comme Église, une institution qui prétend « au gouvernement des hommes dans leur vie quotidienne sous prétexte de les mener à la

---

146 Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 128.

147 « On le trouve en Égypte, on le trouve en Assyrie et en Mésopotamie. On le trouve également et surtout, bien sûr, chez les Hébreux ». *Ibid*.,

148 « (...) ce rapport berger-troupeau, avait été un thème présent, fréquent sans doute dans la littérature égyptienne pharaonique, dans la littérature assyrienne aussi, que ça avait été en tout cas un thème très insistant chez les Hébreux et qu'en revanche, il ne semblait pas que ce même rapport berger-troupeau ait eu chez les Grecs autant d'importances. Il me semble même que le rapport berger-troupeau n'est pas pour les Grecs un bon modèle politique. » *Ibid.*, 140.

149 « Omnes et singulatim » est aussi le titre des deux conférences données par Foucault à l'université de Stanford en octobre 1979. Cf. Michel Foucault, « Omnes et singulatim : vers une critique de la raison politique », *Œuvres*, tome II, Paris, Gallimard, 2015, p. 1329. Ces deux conférences donnent une synthèse du cours de 1978.

150 Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 151.

vie éternelle dans l'autre monde [151] ». Le pouvoir pastoral a été lié à l'institutionnalisation de l'Église et donc s'y est profondément inscrit. S'il n'est pas resté comme une « structure invariante et fixe » au cours de l'histoire de l'Église, ce dispositif de pouvoir n'a jamais été aboli. À partir des thèmes de la tradition orientale, le christianisme a développé sa propre forme de pouvoir pastoral en y introduisant deux nouveaux éléments : l'institutionnalisation et l'« art de gouverner ». Premièrement, l'Église a établi un réseau institutionnel qui n'existait pas dans la tradition hébraïque[152]. Deuxièmement, l'« art de gouverner » a été introduit avec le pastorat.

> le pastorat dans le christianisme 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. (…) il me semble que c'est là un phénomène important, décisif et sans doute unique dans l'histoire des sociétés et des civilisations[153].

L'« art de gouverner » engendré par le pastorat chrétien est donc considéré par Foucault comme une innovation importante par rapport au pastorat hébraïque. La mise en valeur de ce déplacement a une fonction clef pour la structure d'argumentation du cours de 1978 qui se présente, d'une certaine manière, comme une généalogie de l'État moderne. Premièrement, l'« art de gouverner » a donné naissance à la gouvernementalité[154]. Cet « art de gouverner » est le « point de

---

[151] *Ibid* .,

[152] Dans la tradition hébraïque, il n'y a qu'un berger qui gouverne le troupeau, Dieu. Le rapport berger-troupeau est donc strictement religieux. « Il n'y avait pas de pasteur à l'intérieur du régime politique et social des Hébreux.» Mais « le pastorat a donné lieu dans le christianisme à un réseau institutionnel dense compliqué, serré, réseau institutionnel qui prétendait être, qui a été en effet coexistensible à l'Église tout entire, donc à la chrétienté, à la communauté tout entière du christianisme. » (Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Seuil, 2004, p.168). Cependant, ce thème « beaucoup plus compliqué » de l'institutionnalisation du pastorat a été laissé de côté par Foucault dans la suite de son analyse. Ce n'est pas l'histoire de la pastorale chrétienne elle-même qui intéresse Foucault. L'intérêt de Foucault est d'analyser les traits particulier de cette pastorale.

[153] Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 168.

[154] Sur la définition de la « gouvernementalité », Cf. la Situation des cours de *Sécurité, territoire, population*. Comme le montre Michel Senellart, « le concept de "gouvernementalité" glisse progressivement d'un sens précis, historiquement determine, à une

formation, de cristallisation, et le point embryonnaire[155]» de la gouvernementalité. Deuxièmement, l'entrée en politique de la gouvernementalité aux XVIIe-XVIIIe siècles marque « le seuil de l'État moderne ». Du pastorat à la gouvernementalité, de la gouvernementalité à la naissance de l'État moderne, l' « art de gouverner » constitue, par conséquent, l'arrière-plan de la naissance de l'État moderne et le noyau de la gouvernementalité occidentale.

Cet « art de gouverner » est considéré par les Pères chrétiens comme l' « art des arts », qui consiste avant tout dans la pratique de direction de conscience schématiquement analysée par Foucault dans le cours de 1978. Il faut remarquer que Foucault identifie encore la direction de conscience avec la pastorale chrétienne dans le cours de 1978[156]. La direction dans le cours de 1978 est désignée comme une « forme matricielle de la technologie gouvernementale chrétienne ». C'est pourquoi Foucault a utilisé la direction de conscience pour expliquer la différence entre le pastorat chrétien, et les autres traditions pastorales. La direction chrétienne, à la différence de la direction grecque, est définie par trois caractères principaux: elle est obligatoire, permanente et implique une dépendance totale du dirigé. Malgré sa forme allusive, nous pouvons reconnaître, dans cette analyse, une esquisse de ses analyses suivantes de la direction, antique et chrétienne[157]. Premièrement, Foucault se réfère aux textes qui datent en gros du IIIe au VIe siècle, textes produits principalement par

---

signification plus générale et abstraite. » La « gouvernementalité » désigne dans la leçon du 1er février 1978, « le régime du pouvoir mis en place au XVIIIe siècle, qui "a pour cible principale la population, pour forme majeure de savoir l'économie politique, pour instrument technique essential les dispositifs de sécurité", ainsi que le processus ayant conduit à "la prééminence de ce type de pouvoir qu'on peut appeler le "gouvernement" sur tous les autres: souveraineté, discipline, etc. "». Ici, dans le cours de 22 février, la « gouvernementalité » porte un sens « événementiel». Elle se définit par « les techniques de gouvernement qui sous-tendent la formation de l'État moderne ».

155 Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, 169.

156 Comme nous le verrons plus loin, cette identification a été corrigée par Foucault lui-même dans le cours de 1980. Foucault dissocie le lien entre le pastorat et la direction dans le cours de 1980. Cf. *Du gouvernement des vivants*, p. 249. Mais, ainsi que nous le verrons également, dans l'annexe 2 des *Aveux de la chair*, Foucault s'applique à rétablir le lien entre les deux sur un plan institutionnel.

157 Foucault a développé des analyses beaucoup plus complètes et organisées de la notion de la direction dans le cours de 1980 *Du gouvernement des vivants*, *Les aveux de la chair*, et les conférences de 1981 *Mal faire dire vrai*: *fonction de l'aveu en justice*. Nous verrons, dans les pages suivantes, les transformations de la notion de la direction de conscience dans ces œuvres après *Sécurité, territoire, population*.

les Pères de l'Église[158]. Ce corpus établi, pour élaborer la direction dans le cours de 1978 se retrouve dans les analyses de 1980 et de 1981[159]. Deuxièmement, l'opposition entre le modèle grec et le modèle chrétien de la direction de conscience a été partiellement conservée dans le cours de 1980 et dans *Les aveux de la chair*[160]. La direction antique est désignée comme une pratique volontaire, circonstancielle, qui a pour but l'autonomie du sujet, alors que la direction chrétienne se présente comme un processus obligatoire, permanent, qui implique la renonciation à sa volonté propre et la dépendance aux autres. Cette manière de présenter la direction de conscience se stabilise partiellement dans les analyses suivantes[161].

Nous pouvons également repérer les écarts entre le cours de 1978 et le cours de 1980 qui apparaissent dans les analyses de la direction, surtout celle de la direction chrétienne[162]. Le déplacement le plus évident réside dans la substitution de l'institution monastique au pastorat. Ce n'est plus la direction en tant que technique du gouvernement des hommes, mais la direction comme technique du gouvernement des âmes qui intéresse Foucault. La direction ne s'inscrit plus dans la généalogie de

---

158 Deux sortes du corpus ont été rassemblés par Foucault. Le corpus qui concerne la pastorale des églises et des communautés de fidèles comporte *De sacerdotio* de saint Jean Chrysostome, des *Lettres* de saint Cyprien, le *De officiis ministrorum* (les charges, les offices des ministres) de saint Ambroise et le *Liber pastoralis* de Grégoire le grand. L'autre qui concerne la communauté monastique comporte les *Conférences* et les *Institutions Cénobitiques* de Jean Cassien, les *Lettres* de saint Jérôme et la *Règle* de saint Benoît. Étant donné que l'analyse de la direction repose sur la direction monastique, c'est le deuxième type du corpus qui a été privilégié après le cours de 1978. L'analyse foucaldienne de la direction monastique repose principalement sur les textes de Jean Cassien, fondateur du monachisme en Occident au IVe siècle.

159 Dans le cours de 1978, Foucault n'a pas consciemment évoqué qu'il travaille sur les Pères de l'Église, il en va autrement dans le cours de 1980 où il déclare que ce sont les Pères de l'Église qui l'intéressent. Selon la chronologie de Daniel Defert, c'est à partir de 1978 que Foucault commence à lire les Pères de l'Église y compris Tertullien, Cassien et saint Augustin. Cf. *Dits et écrits*, tome I, chronologie.

160 L'analyse de la direction de conscience dans *Les aveux de la chair* reprend celle du cours de 1980, sans y introduire de déplacements importants.

161 Si la présentation de la direction antique reste la même(« un lien livre, volontaire et illimité, finalisé par l'accès à un certain rapport de soi à soi »), un déplacement de présentation de la direction chrétienne apparaît entre le cours de 1978 et celui de 1980. Au lieu de décrire rapidement une direction chrétienne générale par les traits de 1978, Foucault, en 1980, développe une analyse systématique de l'obéissance monastique et la nécéssité de l'examen-aveu. Cet aspect de l'examen-aveu est absent dans le cours de 1978.

162 Sur la direction de conscience, le cours de 1980 *Du gouvernement des vivants* est la forme matricielle des analyses suivantes dans *Les aveux de la chair* et *Mal faire dire vrai*.

l'État moderne, mais plus précisément, dans l'histoire des rapports entre subjectivité et vérité. La direction témoigne ainsi du déplacement de la problématique foucaldienne de 1978 à 1980.

Cette substitution se trauduit par une réinterprétation du rapport entre le pastorat et la direction. Dans le cours de 1978, Foucault ne distingue pas le pouvoir pastoral de la direction. La direction est traitée comme une forme essentielle, un trait caractéristique du pastorat chrétien par rapport à la tradition orientale. Il en va autrement dans le cours de 1980, où Foucault redéfinit le rapport entre le pastorat et la direction de conscience :

> Ce thème pastoral, (...), il est évident, mais il ne coïncide pas avec l'idée d'une intervention permanente qui serait celle d'un indivudu sur un autre, avec pour but d'observer, le connaître, le guider, le conduire, le conduire point par point tout au long de son existence dans un rapport d'obéissance ininterrompue. Le thème du pouvoir pastoral n'implique pas une technique de direction, même si, plus tard, lorsque cette technique de direction sera développée à l'intérieur du christianisme, c'est sous le signe du pastorat qu'elle sera placée[163]

Foucault affirme que l'apparition de la direction dans le christianisme est un phénomène tardif qui s'entrelace avec l'établissement du monachisme au IVe siècle[164]. Le couplage de la direction avec le monachisme introduit un changement fondamental par rapport à la conclusion de 1978. Il y a, d'abord, une distinction chronologique. Si la direction chrétienne n'apparaît qu'avec le monachisme en Occident au IVe siècle, elle ne doit plus son origine au pastorat chrétien qui est établi par l'Église au premier siècle. Ensuite, Foucault montre la différence entre le pouvoir pastoral et la direction. Si le pouvoir pastoral emploie encore la métaphore de la direction, il se définit, en réalité, par une pratique de la « substitution sacrificielle » selon laquelle « celui qui "dirige" doit prier, jeûner, se livrer à des veilles, se soumettre à des macérations, en faveur de celui qu'il dirige[165] ». Le modèle du directeur du pouvoir pastoral est celui

[163] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 249.
[164] Nous reviendrons sur l'établissement tardif du monachisme dans le prochain chapitre. Nous verrons comment le christianisme assimile la technique de direction et pourquoi cette assimilation n'est un phénomène tardif.
[165] Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 114.

du Christ qui « se sacrifie pour les hommes après qu'ils sont tombés et qui intercède pour eux auprès de Dieu[166] ». Il ne s'agit pas de la direction comme pratique permanente régissant la vie quotidienne du dirigé et exigeant de lui l'obéissance. La distinction du pouvoir pastoral et de la direction dans le cours de 1980 met en lumière un aspect important de la démarche foucaldienne dans son approche du christianisme : la manière dont il reconfigure et réinterprète les thèmes précédents à partir d'une compréhension plus avancée. Cela le conduit à une analyse plus rigoureuse, souvent resserrée autour d'une nouvelle problématique. Cette distinction entraîne aussi des conséquences pour la compréhension foucaldienne du rapport entre la communauté laïque et religieuse.

Cependant, si la distinction entre le pastorat et la direction semble annoncer une mise à l'écart du thème pastoral dans le cours de 1980, il est assez surprenant de voir que Foucault revient, dans l'annexe 2[167] des *Aveux de la chair*, sur le thème du pastorat et rétablit le lien entre le pastorat et la direction. Ce retour au pastorat indique un développement nouveau par rapport au cours de 1980 et nous pose des questions. Qu'est-ce que le monachisme chrétien ? Quel lien existe-t-il entre la communauté des laïcs et celle des moines ? Ces questions nous invitent à aller plus loin dans les analyses foucaldiennes de la direction monastique et à comparer Foucault avec les auteurs qui traitent le même sujet pour rendre compte de la singularité, mais aussi des limites de son analyse.

---

[166] *Ibid*., p. 115.

[167] Selon Frédéric Gros, l'éditeur des *Aveux de la chair*, « l'annexe 2 consiste en un examen critique des rapports entre "exomologèse" et "exagorèse". Cette étude s'inscrit dans la stricte continuité des derniers développements de la première partie du texte, mais il n'est pas possible de savoir si Foucault a écrit ces pages et a renoncé finalement à les inclure ou s'il les a rédigées après avoir fait transcrire son manuscrit ». Cf. Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. X.

1.2. Rupture et continuité: la direction par rapport au baptême et à la pénitence

Avant d'aborder la direction chrétienne et sa racine monastique, il convient de nous arrêter sur la structure d'élaboration particulière que présente l'analyse foucaldienne de la direction dans le cours de 1980 par rapport à celle des *Aveux de la chair*. Si le livre ne traite pas souvent du lien entre le baptême, la pénitence et la direction de conscience, l'analyse du cours de 1980 l'a explicitement précisé. Nous voyons, dans le cours, comment Foucault s'applique à tisser le lien entre les trois sujets et à les réunir dans une même structure. Cependant, si le cours offre une structure générale de compréhension des trois thèmes, cette perspective évolue en cours d'analyse. En effet, la version finale de cette structure révèle une grande avancée par rapport à sa forme initiale[168]. C'est à l'intérieur de ce réseau tissé par Foucault dans le cours que le lien entre la direction de conscience et les deux autres sujets se manifeste. La direction est intrinsèquement liée à la pénitence et les deux pratiques montrent l'une et l'autre un rapport à la vérité.

Commençons par la différence entre le livre et le cours. Il faut d'abord rappeler le rapport étroit entre les deux. En effet, la première partie des *Aveux de la chair* constitue presque une reprise des analyses du cours *Du gouvernement des vivants*[169]. Du baptême à la direction de conscience, Foucault n'a pas changé la structure générale exposée dans le cours. Il ne faut pas oublier non plus que Foucault utilise encore une fois ses analyses sur la pénitence et la direction dans les conférences qu'il donne à Louvain en 1981. Nous voyons, à travers le tableau suivant, comment se correspondent les trois sujets dans les textes principaux des années 1980.

---

[168] Comme nous le verrons plus loin, la version finale de l'analyse se réfère aux remarques données par Foucault le 26 mars au moment où le cours s'achève.

[169] La première partie des *Aveux* de la chair est constituée de quatre sous-parties. À part la première sous-partie intitulée « Création, procréation », qui aborde la pensée de Clément d'Alexandrie, les trois autres, y compris « Le baptême laborieux », « La seconde pénitence » et « L'art des arts », sont les reprises des analyses faites par Foucault dans le cours *Du gouvernement des vivants* de 1980, de la leçon du 6 février à celle du 26 mars.

	GV	AC	MFDV
Baptême	Cours des 6,13,20 février	Le baptême laborieux	N/A
Pénitence	Cours des 27 février, 5 mars	La seconde pénitence	Cours des 29 avril
Direction de conscience	Cours des 12, 19, 26 mars	L'art des arts	Cours des 6,13 mai

Comme nous l'avons montré, la pénitence et la direction de conscience sont les deux sujets déjà analysés dans les cours qui précèdent du *Gouvernement des vivants*[170]. Le baptême, à la différence de ces deux pratiques, est un sujet totalement nouveau dans l'analyse foucaldienne du christianisme. En effet, *Du gouvernement des vivants* est la première occasion où Foucault montre son intérêt pour le baptême du IIe au IIIe siècle, à travers notamment sa lecture de Tertullien.

Si le cours, le livre et les conférences partagent à peu près la même analyse de ces trois thèmes, le cours de 1980 mérite notre attention, parce qu'il est le seul texte où Foucault s'efforce de tisser des connexions entre le baptême, la pénitence et la direction de conscience[171]. Ces liens constitués par Foucault se comprennent non pas comme un triangle, mais par l'opposition entre deux blocs, d'un côté, le baptême et la pénitence, et de l'autre, la direction de conscience. Nous examinerons comment l'opposition des deux blocs se constitue à l'intérieur du cours de 1980.

Dans un premier temps, il convient de montrer les deux chemins foucaldiens pour réunir les trois thèmes dans une même perspective. Ils sont réunis pour la première fois dans la leçon du 6 février. Après avoir déclaré son projet d'étudier le christianisme dans la perspective du régime de vérité, Foucault présente les trois

[170] Avant *Du gouvernement des vivants*, la pénitence a été étudiée dans *Les anormaux* de 1975, et la direction de conscience dans *Le pouvoir psychiatrique* de 1974, *Les anormaux* de 1975, et *Sécurité, territoire, population* de 1978.

[171] Il y a un lien étroit entre la pénitence et la direction alors que Foucault n'a pas établit une relation directe entre le baptême et la direction de conscience que dans le cours de 1980.

thèmes de recherche :

> Cette articulation entre la manifestation du vrai individuel et la rémission des fautes s'est organisée de trois façons, à trois niveaux, autour de trois grandes pratiques, deux qui sont des pratiques canoniques et rituelles et une troisième qui est d'un type un peu différent. Les deux premières, c'est bien entendu le baptême et la pénitence ecclésiale ou canonique. Quant à la troisième, qui aura de fait, je crois, beaucoup plus d'importance que les deux autres, malgré son caractère non exactement rituel et canonique, c'est la direction de conscience.[172]

Dans la leçon du 6 février, soit le point de départ de l'analyse foucaldienne, nous voyons que le socle autour duquel sont réunis le baptême, la pénitence et la direction est le rapport entre la manifestation de la vérité individuelle et la rémission du péché. Foucault cherche à tisser un lien entre les trois thèmes à travers cette problématique assez générale.

Cet effort d'unification des thèmes se manifeste aussi dans la leçon du 26 mars, où s'achève l'analyse des trois manifestations de la vérité. Cependant, nous voyons se dessiner un autre schéma à travers l'analyse développée dans cette leçon. Selon Foucault, ces trois champs institutionnels du christianisme abordent de fait, tous les trois, les mêmes sujets.

> Et dans chacune de ces trois formes, que ce soit la probation de l'âme dans le baptême, la publication de soi dans la pénitence ou l'exploration de la conscience dans la direction de conscience, les relations entre les trois mêmes éléments, à savoir: la mort comme mortification de soi, l'autre comme étant soit l'autre= x auquel on parle [soit] l'Autre que l'on doit reconnaître et qui est Satan, et enfin la vérité. La mort, l'autre et la vérité, c'est bien de cela qu'il s'agit dans les trois formes[173].

Comme l'explique Foucault, la mort, l'autre et la vérité sont donc les trois éléments qui traversent les trois pratiques chrétiennes. Mais où la mort, l'autre et la vérité ont-ils été analysés par Foucault ? Quelles sont leurs significations ? Il convient de le montrer à travers le tableau suivant :

---

[172] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 101.
[173] *Ibid*., p. 305.

	Baptême	Pénitence	Direction
Mort	Cours du 20 février	Cours du 5 mars	N/A
Autre	Cours du 20 février	N/A	Cours du 26 mars
Vérité	Cours des 13, 20 février	Cours du 5 mars	Cours du 26 mars

Ce tableau montre que la triade Mort / Autre / Vérité n'a pas de caractère systématique. Il y a des lacunes. Ou, autre hypothèse, ce n'est qu'une structure rétrospectivement construite à la fin du cours. Le thème qui correspond le mieux au schéma de la triade constituée par la mort, l'autre et la vérité est le baptême où tous les trois éléments sont présents, alors que les analyses que fait Foucault de la pénitence et de la direction ne correspondent pas exactement à cette structure[174].

Il faut rentrer plus en profondeur dans les analyses du cours pour trouver la signification de cette triade proposée à la fin du cours de 1980. Analysons d'abord la mort, l'autre et la vérité manifestés dans le baptême. Selon l'interprétation de Foucault, la mort signifie la voie de la mort qui s'identifie avec la voie du péché. Le baptême est une pratique qui vise à enlever l'ombre du péché ou de la mort. Le baptême est aussi un effort pour accéder à la vérité. Au cours de cette recherche du lien à la vérité, le fidèle est hanté par l'action de l'Autre qui le séduit et le détourne de la voie vers la vérité. Pour se défendre de ce pouvoir séduisant et durable, le fidèle doit mener la probation de l'âme, un exercice de la manifestation de sa propre vérité. Voyons maintenant la publication de soi dans la pénitence. La pénitence a un double objet qui la lie avec la mort et avec la vérité. La pénitence se comprend d'une part

[174] Foucault a développé une analyse de la pénitence, entendue comme mortification, dans la leçon du 5 mars du *Gouvernement des vivants*. Commettre le péché, c'est mettre le pied sur la voie de la mort. Par conséquent, pour obtenir la rémission, il faut mourir à sa mort. La mort symbolique que représente la pénitence a une double signification : l'état du pécheur, et celle de la volonté de mourir au péché et de renaître. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 208. L'analyse foucaldienne n'a pas abordé le lien entre l'autre et la pénitence. Il n'y a pas non plus d'analyse directe du rapport entre la mort ou la mortification et la direction.

comme la sortie du péché, conséquence de la tentation de l'autre[175]. Si le péché s'identifie à la mort, la pénitence est une mortification[176] dans laquelle le sujet meurt à sa mort. D'autre part, la pénitence est aussi un effort pour rétablir le rapport entre le sujet et la vérité brisé par le péché. À travers une manifestation publique et dramatique de la vérité individuelle, c'est-à-dire la publication de soi, le pénitent est de nouveau qualifié pour le salut. Enfin, pour ce qui concerne l'exploration de la conscience dans la direction, toute la direction vise à contempler Dieu et cherche à accéder à la vérité. Les moines rencontrent ainsi, au cours de leur ascèse, le même pouvoir malveillant dont les catéchumènes et les baptisés ont témoigné dans leurs expériences. Pour chasser cet Autre qui réside dans les mouvements des pensées, il faut verbaliser tout ce qui se passe dans la tête en présence d'un directeur. La manifestation exhaustive de la verité constitue donc un prix élevé pour ne pas tomber dans la voie de mort[177].

Même si l'analyse foucaldienne ne correspond pas rigoureusement à la triade proposée dans la leçon du 26 mars, ce schéma nous permet de trouver un fil conducteur rétrospectivement désigné par Foucault qui lie le baptême, la pénitence et

---

[175] Il n'y a pas d'analyse du lien entre l'Autre et la pénitence, mais nous pouvons le déduire de la fonction de l'Autre analysée dans le cours. L'Autre est un pouvoir séduisant qui détourne non seulement les catéchumènes mais aussi les baptisés. Il est possible d'accuser l'Autre pour les fautes commises avant et après le baptême.

[176] Le sens foucaldien de la mortification se distingue de l'usage ordinaire, selon lequel la mortification se comprend comme « affliger son corps par des jeûnes et des austérités ». Plutôt que de décrire la mortification comme une pratique ascétique, Foucault cherche à développer son sens originel, c'est-à-dire, mourir à la mort. Selon la définition du *Dictionnaire de Spiritualité*, « les pécheurs ont fait mourir le Juste. Dieu, lui, ne les a pas fait mourir ; il veut qu'ils vivent, grâce à l'incomparable charité de son Christ, "qui sur le bois a porté nos fautes dans son corps, afin que morts à nos fautes nous vivions pour la juste". Mourir à nos fautes, rompre avec le péché, voilà l'effort personnel de mortification (…) ». Charles Morel, *Dictionnaire de spiritualité*, tome X, « mortification », Paris, Beauchesne, 1932-1995, p. 1793-1794. Foucault applique ce sens de la mortification qui identifie l'acte de mourir à sa mort et celui de mourir à son péché.

[177] Foucault a abordé le lien entre la mort et l'exploration de soi dans *Les aveux de la chair*. « 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. On a donc dans l'*exagoreusis* un dispositif complexe où le devoir de s'enfoncer indéfiniment dans l'intériorité de l'âme est couplé à l'obligation d'une extériorisation permanente dans le discours adressé à l'autre; et où la recherche de la vérité de soi doit constituer une certaine manière de mourir à soi-même ». Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 145.

la direction. Par rapport au lien proposé par Foucault lors de la leçon du 6 février, selon lequel les trois thèmes se réunissent autour du rapport entre la manifestation de vérité et la rémission du péché, la triade constituée par la mort, l'autre et la vérité représente un schéma plus concret et plus développé. Au cours de son étude, l'analyse du baptême, de la pénitence et de la direction de conscience déborde la structure désignée dans la leçon du 6 février[178]. Foucault, avec ce développement important, cherche à réinterpréter le lien qui traverse tous les thèmes abordés dans le cours. Malheureusement, ce type de fil conducteur n'apparaît plus aussi clairement dans *Les aveux de* chair. Mais dans une structure d'élaboration beaucoup plus complexe que celle du cours de 1980, l'analyse du baptême, de la pénitence et de la direction de conscience y joue sans doute un rôle différent, qui déborde le schéma constitué par la mort, l'autre et la vérité.

S'il y a un effort pour réunir les thèmes à l'intérieur d'un même schéma interprétatif, il y a aussi un clivage désigné par Foucault entre la direction, d'un côté, et le baptême et la pénitence de l'autre. Ce clivage a été repris et développé dans *Les aveux de la chair*. Revenons sur la présentation des sujets dans la leçon du 6 février, Foucault sépare déjà la direction des deux autres thèmes. D'abord, la direction n'est ni canonique ni rituelle, c'est une pratique ascétique menée par les élites religieuses, c'est-à-dire les moines. Ensuite, Foucault indique que la direction présente une plus grande importance que les deux autres pratiques[179].

Cette structure conjuguée du baptême et de la pénitence par opposition à la direction évolue dans la leçon du 12 mars, c'est-à-dire au début de l'analyse de la direction de conscience. Cette fois-ci, nous voyons une opposition concrète entre deux types de manifestation de vérité, représentée d'une part par le baptême et la pénitence, et de l'autre, par la direction.

---

[178] Il ne s'agit pas de la rémission du péché pour la direction de conscience, mais de la verbalisation du mouvement des pensées comme condition nécéssaire de l'obéissance.

[179] Foucault explique la superiorité de la direction de conscience dans la conclusion qu'il donne à la leçon du 26 mars 1980. Il s'agit, pour la mise en accent de la superiorité de la direction, d'une attitude cohérente depuis le début d'analyse.

Deux notions ressortent des analyses précédentes du baptême et de la pénitence, la probation de l'âme (*probatio animae*) et l'*exomologèse* (*publicatio sui*). La première est une épreuve dans la préparation à l'accès à la vérité tandis que la deuxième est une manifestation dramatique de l'être du pécheur. Si la fonction de la verbalisation existe dans ces deux pratiques, elle est très limitée.

> Mais ce qu'on ne constate pas, dans ces rites de *probatio* ou ces rites d'exomologèse, c'est la verbalisation des fautes entendue comme description analytique de la faute avec ses caractères et ses circonstances. Ce qu'on ne constate pas, c'est la présence d'une définition, d'une assignation de la responsabilité du sujet dans sa faute. Il s'agit, en somme, d'expressions globales et dramatiques de l'état du pécheur. Il n'y a pas verbalisation auto-accusatrice de la faute par le pécheur lui-même[180]

Ce qui caractérise la manifestation individuelle de la vérité dans le baptême et la pénitence, n'est pas la description analytique du péché lui-même. La manifestation consiste à affirmer l'identité du pécheur qui entraîne des pénalités. La verbalisation joue ainsi un rôle restreint dans la manifestation de la vérité. Il ne s'agit pas d'un discours exhaustif, un « dire-vrai » sur les actes du péché, mais un « faire-vrai » dramatique et théâtral de l'existence globale du pécheur.

Il ne s'agit pas non plus dans ces deux manifestations individuelles de la vérité d'une obligation de la connaissance de soi.

> Pas d'exploration de soi, pas de cheminement à l'intérieur de soi-même, pas de découverte pas le sujet, au fond de lui-même, de choses qu'il ne connaîtrait pas. Il n'a rien d'autre à faire que manifester ce qu'il est, manifester son état. Mais aller chercher au fond de lui-même une certaine connaisance de soi qu'il n'aurait pas encore, cela, il n'en est pas question (…)[181]

Le baptême et la pénitence ne traitent donc pas le problème de l'être de l'individu, ils ne cherchent pas l'origine du péché au fond de l'âme. Par conséquent, la manifestation impliquée par le baptême et la pénitence n'incite pas l'individu à mener une enquête à l'intérieur de lui-même en vue d'atteindre une certaine connaissance de

[180] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 220.
[181] *Ibid.,*

soi.

Ces deux aspects absents dans la probation de l'âme et l'*exomologèse* décrivent en creux le caractère fondamental de la direction monastique. Autrement dit, la direction en tant que couplage de la verbalisation détaillée de la faute et de l'exploration de soi-même est ce que le baptême ou la pénitence ne sont pas. La direction introduit une dimension nouvelle dans le rapport sujet/vérité. À ce titre, elle présente une nouveauté par rapport au baptême et à la pénitence et constitue donc un événement, au sens foucaldien[182], dans l'histoire du christianisme.

Le baptême et la pénitence se caractérisent comme la procédure qui produit une rupture avec l'ancien état de l'existence. Il s'agit d'une « désidentification du sujet » par le baptême et la pénitence. Le baptême est destiné à transformer le sujet du péché originel, et la rémission du péché par la pénitence se présente non pas comme une rémission du péché lui-même, mais comme une procédure dans laquelle le sujet se détache de son état du pécheur[183]. Par rapport à ce modèle de rupture[184], la direction

---

[182] L'« événement » au sens foucaldien revoie à la définition de cette notion donnée par Judith Revel dans *Dictionnaire Foucault*. Elle indique que l'« événement » foucaldien ne porte pas sur une histoire événementielle « mais la prise de conscience des ruptures d'évidence induites par certains faits (...) c'est l'irruption d'une "singularité" non nécessaire ». Judith Revel, *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipse, 2007, p. 57. Sur la définition de l'« événement » chez Foucault, Voir aussi, Philippe Sabot, « Le statut de l'événement dans la pensée de Michel Foucault: des *Mots et les choses* à L'*Archéologie du savoir* », Communication faite dans le cadre du séminaire "Actualités de Foucault" en décembre 2016.

[183] Cette désidentification du sujet est paradoxale, parce qu'il s'agit d'effacer le péché à travers la manifestation du péché. Dans la leçon du 5 mars 1980, Foucault développe cette logique particulière du christianisme et la compare à l'exemple du paradoxe connu du menteur crétois énoncé par Epiménide.Foucault tire de cet exemple l'impossibilité de distinguer le vrai du faux d'une bouche d'un menteur sachant qu'il se vante de mentir. C'est « le paradoxe des effets de l'énonciation sur l'énoncé ». Il en est de même pour le christianisme. Selon Foucault, le chrétien qui dit « je suis pécheur » dit à la fois le vrai et le faux. Il dit le vrai parce qu'il est pécheur au moment qu'il l'énonce, « mais l'énonciation même dans la forme au moins de la dramaticité exomologétique (…) a pour effet non seulement de montrer mais d'opérer même cette espèce de détachement à l'égard du péché ». L'affirmation d'une vérité pour l'effacer, c'est le paradoxe de l'humilité chrétienne. *Du gouvernement des vivants*, p.209.

[184] Foucault développe la signification de cette rupture dans l'annexe 2 des *Aveux de la chair*. La rupture est non seulement une rupture avec l'ancien état de vie, elle est aussi une « mise à l'écart » (temporaire) par rapport à la communauté, et à son propre corps. « Dans ce jeu des discontinuités, ruptures et entrechocs, le vrai vient à la lumière sous la forme d'une manifestation. Ce ne sont pas les fautes commises qui apparaissent dans leurs détails, avec leurs conditions et la part de responsabilité de leur auteur ; c'est le corps même du pécheur, le corps pécheur, tel que la faute première l'a marqué : voué à la mort, souillé d'impureté, travaillé de besoins qu'il ne peut satisfaire ». *Les aveux de la chair*, p. 367.

monastique se caractérise comme une triple pratique continue sans marque de rupture, il s'agit de

> la vigilance ininterrompue sur soi-même, ses pensées, leur cours spontané, leur mouvement insidieux; maintien d'un rapport de direction qui l'oblige à la fois à parler et à écouter, à avouer et à se soumettre; humilité à l'égard de tous et obéissance rigoureuse à la règle de la communauté[185]

La continuité de la direction s'oppose à la rupture du baptême et de la pénitence[186]. Pour la direction, il s'agit toujours d'un sujet faillible, susceptible d'être séduit et détourné de la voie de vie. Cependant, la direction ne vise pas à rompre avec l'ancien état du péché[187], elle n'a pas non plus pour but de « désidentifier» le sujet. Au contraire, la direction propose une nouvelle solution pour se détacher de cet état du pécheur. Être dirigé c'est reconnaître la tentation toujours présente, vivre avec elle et la combattre sans cesse. La direction ne s'intéresse pas au passé d'un sujet, et elle ne s'efforce pas de produire un rejet fondamental ou une coupure absolue avec le péché. La direction s'intéresse à l'état actuel du sujet. Cet état se caractérise non seulement par la condition de pécheur, mais aussi par l'existence concrète de l'individu, telle que la manifeste le mouvement des pensées. Il s'agit d'un labeur progressif de soi sur soi qui repose sur la reconnaissance de ce dont il vient (état de pécheur), et qui fait attention à ce qu'il est (ce qu'il pense), tout en aspirant à un devenir autre dans une vie longue et indéterminée. Par rapport au geste de rejet et de coupure représenté par la pénitence, la vigilance sur soi et la soumission aux autres présentent toutes les deux

---

[185] Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 367. Foucault a décrit la vie monastique comme une structure marquée par la continuité des pratiques demandées au pécheur dans le cours de 1980, mais c'est dans l'annexe 2 des *Aveux de la chair* qu'il a développé ce point d'analyse.

[186] L'opposition entre deux modèles se manifeste pour la première fois dans le cours de 1980 mais n'a été développée que dans l'annexe 2 des *Aveux de la chair*. Mais il ne s'agit pas seulement d'un enrichissement du thème. Il convient en effet de remarquer la différence entre le cours et le livre. Quand il s'agit du rapport entre la rupture et la continuité, le cours oppose le baptême et la pénitence à la direction. Cependant, dans l'annexe 2, il s'agit seulement d'une opposition entre la pénitence et la direction. Le baptême s'efface. Cela nous invite à réfléchir sur le rôle du baptême dans l'analyse général de Foucault.

[187] Il convient de remarquer que la vie monastique procède elle-même d'une rupture fondamentale avec le monde. La direction, en ce sens, ne produit pas de rupture, mais en tire sa nécessité et la prolonge.

un caractère durable, parce que l'individu s'installe dans un état permanent d'ouverture aux autres. Cette caractéristique de continuité implique aussi un rapport étroit avec la communauté. Le sujet, rendu transparent par les procédures du tout-dire, voit dans les yeux des autres sa propre image et se corrige selon les réponses des autres. La vigilance à l'égard de soi à l'intérieur et la présence des autres à l'extérieur constituent ensemble une formation de soi en continu .

Si le modèle d'opposition entre la rupture et la continuité a été évoqué pour la première fois par Foucault dans le cours, il est développé dans l'annexe 2 des *Aveux de la chair* où il donne une explication plus détaillée du caractère de continuité manifestée par la direction. Si dans « l'Art des arts » , quatrième partie des *Aveux de la chair*, Foucault n'a pas repris le lien tissé dans le cours de 1980 entre le baptême, la pénitence et la direction, c'est dans l'annexe 2 qu'il revient sur ce mode d'opposition antérieurement établi. L'annexe 2 nous permet de percevoir un effort foucaldien de réinterprétation du sujet dans le livre. Pour ce qui est du thème de la direction, il s'agit dans l'annexe 2 de mieux lier le baptême et la pénitence à la direction de conscience. Cet effort est en effet une reprise de la démarche du cours *Du gouvernement des vivants* de 1980.

1.3. Direction pythagoricienne et stoïcienne

Après avoir vu comment la direction de conscience s'inscrit à l'intérieur du cours de 1980 et comment se forme la triade constituée par la direction, le baptême et la seconde pénitence, nous constatons que la direction joue un rôle pivot dans l'analyse de Foucault. Les interférences entre la direction, la pénitence et le baptême nous montrent que ces trois thèmes ne se comprennent pas séparément mais constituent une structure organique dans laquelle tous les éléments se lient d'une manière active[188]. Ces rapports uniquement tissés dans le cours de 1980 manifestent la singularité du

[188] Il n'y a pas, cependant, de lien évident entre le baptême et la direction comme celui qui se manifeste entre la pénitence et la direction.

cours *Du gouvernement des vivants* par rapport aux *Aveux de la chair*.

Si l'inscription de la direction dans son rapport avec le baptême et la pénitence nous fournit une vue horizontale des rapports entre les sujets abordés, Foucault nous donne une perspective verticale en opposant la direction chrétienne à la direction antique. Cette opposition nous permet non seulement de rendre compte de l'évolution de la pratique elle-même mais aussi de sa singularité et du tournant qu'elle introduit dans l'histoire des rapports entre subjectivité et vérité.

Il convient de remarquer la différence au niveau de la présentation entre la direction et les deux autres objets d'étude. S'il s'agit, pour le baptême et la pénitence, d'une opposition analysée à l'intérieur du christianisme sur le plan chronologique, la manière de présenter la direction est différente. Conscient de cette démarche, Foucault l'explique au début de son analyse de la direction de conscience.

> Je n'avais parlé, bien entendu, que de phénomènes absolument intérieurs et spécifiques au christianisme et j'avais fait comme si toutes ces choses-là étaient nées avec le christianisme. Il est certain que ce n'est pas vrai et que ce n'est pas comme cela que les choses se sont passées, et que, bien entendu, aussi bien les techniques d'épreuve de l'âme que celles de publication de soi-même avaient déjà derrière elles une longue histoire dans le paganisme[189]

Revenons sur l'analyse foucaldienne du baptême : l'analyse de Foucault se déploie principalement à travers l'opposition des théories anciennes de la préparation au baptême, représentée par le *Didachè* et l'*Apologie* de Justin, textes datés du début du IIe siècle, à la nouvelle théorie de Tertullien présentée au tournant des IIe-IIIe siècles. La même démarche est appliquée à la pénitence. L'analyse de la seconde pénitence du IIIe siècle, représentée par le récit de Saint Cyprien, s'oppose à l'analyse schématique mais pertinente de la pénitence tarifée au VIIe siècle. Si Foucault n'ignore pas les formes non chrétiennes qui précèdent les rites de vérité du christianisme, son propos n'est pas d'établir une filiation entre ces rites antiques et ceux du christianisme[190].

---

[189] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 223

[190] Foucault a aussi remarqué dans la culture antique, occidentale et orientale différentes formes de manifestation de soi-même en vue de la rémission du péché. Dans le sanctuaire de Déméter à Cnide, (Asie Mineure), « on a retrouvé, dans toute une série de temples et en

Nous voyons ainsi que l'analyse du baptême et de la pénitence prend la forme d'une enquête limitée à l'intérieur du christianisme.

Il en va autrement, en revanche, pour la direction. L'analyse de Foucault se resserre autour de l'opposition entre la direction monastique du IVe siècle, représentée par les textes de Cassien, et la direction antique caractérisée par les directions pythagoriciennes et stoïciennes[191]. Foucault n'a pas, comme il l'a fait dans son analyse de la pénitence, placé la direction monastique dans une perspective d'évolution au sein du christianisme jusqu'à nos jours. Il n'a pas étudié de façon approfondie les rapports entre la direction monastique[192] et les autres formes ultérieures de direction chrétiennes[193].

Cette différence s'explique par la nature de l'objet d'analyse. Si Foucault n'a pas remonté à la source du baptême ni de la pénitence, c'est parce qu'une telle source n'existe pas. Le baptême et la pénitence sont des inventions proprement chrétiennes[194]. Cependant, la direction a une nature différente, elle n'est pas d'origine chrétienne, mais une pratique ancienne interiorisée et réinventée par le christianisme. C'est pourquoi Foucault oppose la direction chrétienne à la direction antique.

---

particulier dans le temple de Cnide, qui était le temple à la fois de la guérison et du repentir, toute une série de stèles datant de l'époque hellénistique, où ceux qui ont commis des fautes reconnaissent, avouent leurs fautes et gravent leur nom, [gravent] la reconnaissance [de leur] faute et, éventuellement, la nature même de [celle-ci]. (…) Dans les religions orientales aussi, on trouve, bien entendu, toute une série de procédures de rachat et de pardon, obtenus par la déclaration, la manifestation et comme l'exaltation de sa propre faute. On [lit], par exemple, chez Juvénal, une description [de] la pratique des prêtres d'Anubis qui imposaient, pour accorder le pardon à ceux qui avaient commis des fautes, qu'ils fassent l'aveu solennel de [celles-ci]». *Du gouvernement des vivants*, p. 223-224. Il existe donc, pour Foucault, une dimension de préhistoire pour la pénitence. Mais cette dimension n'est abordée que d'une manière rapide et ne constitue pas le noyau de l'analyse.

[191] Selon Foucault, la direction pythagoricienne est l'une des plus anciennes pratiques de direction alors que la direction stoïcienne décrit la forme la forme la plus achevée de la direction antique. La direction stoïcienne constitue une matrice pour la direction monastique, développée au IVe siècle.

[192] Mais cette question de l'histoire de la direction de conscience, de la fin du Moyen Âge aux XVIe-XVIIe siècles, était l'objet central du projet de livre abandonné, après *La volonté de savoir*, *La Chair et le corps*. Voir l'article d'Arianna Sforzini, « L'autre modernité du sujet. Foucault et la confession de la chair: les pratiques de subjectivation à l'âge des Réformes », *Revue de l'histoire des religions*, 2018.

[193] Par exemple, la direction de conscience développé à partir du XVIe siècle qui se présente comme un « filtre discursif perpétuel de l'existence ». Michel Foucault, *Les anormaux*, *op. cit*., p. 171.

[194] Même si l'on peut rapprocher la pénitence de telle ou telle pratique d'expiation d'une faute.

Quel rapport y a-il entre les directions anciennes et chrétienne ? A première vue, c'est autour de cette question que Foucault mène son analyse dans la leçon du 12 mars 1980. Mais d'un point de vue global, cette question, posée dans *Du gouvernement des vivants*, initie une série de lectures comparatives entre le christianisme et la philosophie gréco-romaine qui fonde désormais le schéma d'interprétatif des années 1980. Se méfiant d'une explication continuiste en termes de filiation directe, Foucault développe un schéma complexe pour comprendre ce rapport entre les deux types de direction. À travers une lecture attentive, des points de rupture sont ainsi remarqués. Mais l'ouverture de perspective a aussi un effet plus global : le christianisme devient une référence sinon incontournable du moins constante dans les analyses qui suivent le cours de 1980. Foucault reprend ses anciennes analyses pour illustrer la nouvelle problématique qu'il propose. Prenons l'exemple de la conférence donnée en 1982, intitulée *Les techniques de soi* : nous y voyons l'effort de Foucault pour réintégrer son analyse de l'examen chrétien dans la nouvelle problématique du souci de soi.

> La philosophie antique et l'ascétisme chrétien se placent, nous le voyons, sous le même signe : celui du souci de soi. L'obligation de se connaître est l'un des éléments centraux de l'ascétisme chrétien[195].

Une évolution de la problématique s'est donc produite en 1982. Le christianisme devient l'arrière-plan de la description de la philosophie gréco-romaine, tandis que les deux formes de manifestation de vérité : l'*exomologèse* et l'*exagoreusis*, sont inscrites par Foucault dans l'évolution du rapport entre le souci de soi et la connaissance de soi. Et si ce premier type de réinterprétation n'est qu'une reprise des anciennes analyses, un vrai développement se produit à la fin du cours de 1984, *Le courage de la vérité*, à savoir la conjugaison de l'ascétisme chrétien et du cynisme. Foucault repère dans le cynisme des éléments communs avec le christianisme comme la mise en valeur de la vie autre et la mortification de soi[196]. Une filiation possible entre les deux

[195] Michel Foucault, *Dits et écrits*, tome IV, *op. cit*., p. 787.
[196] Michel Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*. Paris, Seuil, 2009. p. 293.

mouvements de pensée est ainsi proposée. Malheureusement, cette reprise du christianisme est interrompue par le décès de Foucault l'année où le cours s'achève.

De l'aveu au souci de soi, des techniques de soi à la parrêsia, malgré l'évolution de la problématique foucaldienne dans les cours des années 1980, le christianisme reste une référence constante. La connaissance de soi chrétienne que Foucault développe dans le cours de 1980, constitue un axe incontournable des analyses des années 1980.

Avant d'analyser la direction antique, notons que Foucault est un lecteur attentif des livres d'Ilsetraut Hadot et Irénée Hausherr[197]. Son analyse de la direction spirituelle n'est donc pas une invention, mais une réinterprétation des concepts basée sur les anciennes études.

Selon la définition foucaldienne[198], la direction de manière générale désigne une pratique singulière qui a un double sens : d'une part, c'est un rapport de soumission dans une forme libre et volontaire qui s'oppose au modèle politique et juridique, et de l'autre, c'est une subjectivation, c'est-à-dire un rapport de soi à soi qui ne se réalise que par l'intermédiaire d'un autre. Dans un premier temps, nous pouvons repérer dans la définition de la pratique de direction un effort pour écarter le modèle juridico-politique. Pour ce qui est de ce modèle, si le cours de 1978, *Sécurité, territoire, population* substitue déjà au modèle juridique du pouvoir le modèle du gouvernement, et le désigne comme la matrice idéale pour comprendre la force de contrainte, la définition générale de la direction montre une continuité par rapport au cours de 1978. La soumission dans la direction ne se comprend pas comme une conséquence juridico-politique, mais comme un effet entraîné par le rapport même avec la direction. Ensuite, pour ce qui est de la subjectivation, l'établissement d'un rapport de soi sur soi nécessite la présence d'un autre. Notons enfin que, si Foucault

[197] Foucault a lu en allemand avec beaucoup d'attention le livre de Ilsetraut Hadot, *Seneca und die grieschich-römische Tradition des Seelenleitung*, Berlin, Walter de Gruyter, 1969. (traduction française : *Sénèque. Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014). Il a beaucoup consulté le livre de Irénée Hausherr, *Direction spirituelle en orient autrefois*, Rome, Institutum Orientalium Studiorum, 1955.

[198] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 224-225.

propose une définition générale de la direction, il ne s'agit pas d'une définition universelle qui comprend à la fois la direction antique et la direction chrétienne. En effet, cette définition correspond uniquement à la direction antique. Elle constitue la matrice dont s'inspireront toutes les pratiques dans l'Antiquité, quelles que soient l'école ou l'institution. Mais cette définition n'inclut pas la direction monastique, qui se caractérise quant à elle par un rapport d'obéissance perpétuelle.

Pour ce qui est de la tradition antique, la direction présente trois caractères principaux. Premièrement, la direction constitue un soutien extérieur pour faire face aux circonstances difficiles dans la vie. Antiphon le Sophiste[199] donne des conseils aux individus qui sont dans l'état de malheur, comme par exemple, la mort d'une épouse ou un exil. Il s'agit donc d'un art de la consolation mais aussi de pratiques médicales qui consistent à délivrer l'individu de ses maux physiques et à lui donner un régime de vie pour rester en bonne santé. Ces conseils peuvent être payants ; ils peuvent aussi être prodigués gratuitement sous le signe de l'amitié. L'aide des amis se transmet à travers l'échange de longues correspondances qui parlent des difficultés circonstancielles de la vie[200]. La direction est donc un guidage circonstantiel et délimité dans le temps.

Deuxièmement, la direction antique se fonde sur la compétence du directeur. Le guide sait toujours plus que celui qui est guidé. Cependant, il y a un contre-exemple dans la philosophie antique que Foucault n'ignore pas, c'est Socrate. Dans un entretien, Socrate prétend toujours qu'il ne sait pas alors que son interlocuteur sait

---

[199] Antiphon le Sophiste (vers 480 av. J.-C-410 av. J.-C) fut « l'un des dix grands orateurs attiques et l'auteur d'une sorte d'encyclopédie appelée la Vérité, d'un traité sur la concorde et d'un livre sur l'interprétation des rêves qui, joint à sa pratique d'une véritable psychothérapie, fait de lui un précurseur de Freud ». Jacques Brunschwig, Barbara Cassin, « Sophistique », *Encyclopaedia Universalis*, [en ligne],
URL: http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/sophistique/.

[200] Foucault se réfère à l'example du rapport entre Sénèque et Sérénus. Sénèque a écrit plusieurs traités pour donner des conseils à Sérénus dans son chemin d'ascèse, dont deux font l'objet d'une analyse par Foucault, *De la colère* et *De la tranquillité de l'âme*. Foucault revient sur ce rapport de guidage dans les analyses suivantes du cours et le prend comme une représentation systématique de l'examen de conscience stoïcien. Consignée sur le manuscrit, l'analyse de *De la tranquillité de l'âme* n'a pas été abordée dans le cours faute de temps. Ce texte est repris par Foucault dans son analyse des techniques de soi dans le cours de 1982, L'*Herméneutique du sujet*.

plus que lui. En fait, l'ignorance socratique est une stratégie de direction. En montrant son ignorance, Socrate conduit son dirigé à découvrir ce qu'il ne savait pas. Ce que Socrate possède en plus, ce n'est pas la connaissance de l'objet lui-même, mais l'expérience du mouvement spiral de la connaissance selon lequel il savait sans savoir qu'il savait.[201] Par conséquent, la supériorité de la compétence constitue une qualité indispensable pour un directeur.

Troisièmement, le directeur doit transmettre au dirigé une règle de vie qui permet de recevoir des conseils utiles tout au long de la vie. Foucault cite Athénée, médecin du premier siècle, pour expliquer le besoin constant de conseils :

> Car, il n'y a presque aucun instant de la nuit ou du jour où nous n'éprouvions le besoin de médecin. Que nous nous promenions ou que nous soyons assis, que nous fassions des onctions pendant tout le cours de la vie et au milieu des diverses occupations qui s'y rapportent, nous avons besoin de conseils[202]

Il y a donc un besoin perpétuel de conseils pendant toute la vie. Mais si le besoin est constant, le directeur n'est pas capable de le satisfaire puisqu'il ne peut pas être toujours présent. Cette absence de guidage est comblée par la présence de la règle. Elle sert à conduire les conduites de l'individu quand il est nécessaire, et à combler l'absence du directeur. Cependant, le besoin perpétuel de guidage dans l'Antiquité ne contraint pas le dirigé à abandonner sa propre volonté et à se mettre sous la direction constante de l'autre. La direction antique est provisoire, elle cherche toujours la maîtrise de soi qui permet de sortir du rapport de la direction en intériorisant les règles.

> L'opération de guidage consiste essentiellement en une sorte de substitution de maîtrise: on accepte la maîtrise de l'autre pour pouvoir assurer sur soi-même et par soi-même sa

[201] Une interprétation différente apparaît quand Foucault reprend ce thème d'entretien socratique dans *Le courage de vérité*. Le but de Socrate n'est plus d'inciter le sujet à découvrir ce qu'il savait, mais ce qu'il ne savait pas. « Là où le professeur dit: Je sais et écoutez-moi, Socrate va dire: Je ne sais rien, et si je m'occupe de vous, ce n'est pas pour vous transmettre le savoir qui vous manque, c'est pour que, comprenant que vous ne savez rien, vous appreniez par là à vous occuper de vous-même ». p 82. L'interprétation dans le cours de 1984 est plus proche de la compréhension traditionnelle de la maïeutique de Socrate.

[202] Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, *op. cit.,* p.131.

maîtrise[203].

Les conseils donnés par le maître et l'intériorisation des règles sont les apprentissages nécessaires avant que le dirigé ne devienne son propre maître. Autrement dit, les disciples antiques ne soumettent pas perpétuellement leurs volontés à leurs directeurs malgré le besoin constant d'être dirigé. Le rapport disciple-maître reste un rapport provisoire. Les dirigés deviennent leurs propres maîtres grâce à la direction, soit donnée par le maître, soit donnée par la règle de vie, et se débarrassent du rapport de direction.

L'aide circonstancielle aux difficultés quotidiennes, l'exigence de la compétence du directeur et l'établissement des règles constituent donc les trois caractères principaux de la direction antique. Cette image de la direction antique s'opposera à la direction monastique en Occident fondée par Jean Cassien au IVe siècle. Comme nous allons le voir, en effet, la direction est caractérisée par une obéissance totale et perpétuelle, et par une exploration de la vérité cachée de l'individu.

Foucault n'étudie pas la direction sous tous ces aspects. Parmi toutes les procédures de la direction antique, l'attention de Foucault est attirée par une « pièce essentielle, fondamentale », l'examen de conscience. Pour en donner une définition, l'examen de conscience se présente comme une charnière entre le maître et le disciple dans un rapport de direction.

> Dans la direction gréco-romaine il a constitué la charnière, dans la mesure où il était le moyen par lequel le dirigé pouvait reprendre à son compte l'opération du directeur. (...) le directeur ne pouvait pas diriger si le dirigé n'examinait pas sa conscience et n'étalait pas devant les yeux du directeur sa conscience[204]

L'examen de conscience est donc une condition préalable pour que la direction soit effectuée. Il constitue une manière fondamentale de communiquer entre le maître et le disciple, permettant, d'un côté, au disciple d'assimiler la volonté de son directeur, et

[203] Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai : fonction de l'aveu en justice*, p. 151.
[204] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p.231.

de l'autre, au directeur d'examiner si son enseignement est bien reçu par le disciple.

Selon Foucault, il n'y a pas de forme fixe pour l'examen de conscience, il porte sur différents sujets et donne lieu à divers effets dans son développement[205].Parmi de nombreuses formes, deux d'entre elles retiennent l'attention : l'examen pythagoricien et l'examen stoïcien[206]. Si l'analyse de ces deux types d'examen paraît rapide dans *Les aveux de la chair*, Foucault s'y attarde plus longuement dans les conférences de Louvain.

Pour Foucault, ces deux examens antiques partagent un caractère essentiel : la mise en valeur de la préparation au sommeil.

> Ne permets pas que le doux sommeil se glisse sous tes yeux avant d'avoir examiné chacune des actions de ta journée: En quoi ai-je fauté ? Qu'ai-je fait ? Qu'ai-je omis de ce qu'il fallait faire ?[207]

Ce passage connu, tiré du *Carmen aureum* (les vers d'or de Pythagore) nous montre une scène précédant le sommeil, dans laquelle l'individu est amené à se préparer au sommeil en passant en revue sa journée, et en vérifiant si ses actes ont été justes. Le sommeil, selon les pythagoriciens, a une valeur spirituelle. Un bon sommeil permet à l'individu d'avoir un rêve, dans lequel il est autorisé à accéder au monde spirituel. Comme la qualité du rêve dépend de la qualité du sommeil, une préparation sérieuse au sommeil est nécessaire. Nombreux sont les moyens de préparation, y compris la musique et le parfum, mais l'examen de conscience occupe toujours la place centrale. Cet examen est une pratique rétrospective établie sur une « méthode

---

[205] Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 108.

[206] Le choix de Foucault se justifie par une considération chronologique. « Je vais prendre deux ou trois exemples, ou plutôt un exemple très ancien, le plus ancien témoignage que l'on ait de la pratique d'examen de conscience dans la culture grecque, c'est-à-dire l'examen de conscience pythagoricien. Et puis, je prendrai au contraire l'examen de conscience [en] bout de course, chez les philosophes directeurs de conscience stoïciens de l'époque romaine, essentiellement Sénèque et Épictète-enfin, surtout Sénèque ». Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p.232.

[207] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, , p. 233. La traduction d'Ilsetraut Hadot est un peu différente que celle donnée par Foucault : « Ne laisse pas le sommeil descendre sur tes douces paupières avant d'être revenu trois fois sur chacune de tes actions du jour: Où ai-je transgressé? Qu'ai-je accompli ? Quel devoir ai-je négligé? ». Ilsetraut Hadot, *Sénèque: direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014, p. 293.

mnémotechnique » qui se caractérise comme un

> (...) pur exercice de mémoire, dans la mesure où, pour les pythagorciens, avoir de la mémoire, se souvenir et se souvenir du plus de choses possible était fondamental, (...), savoir et se souvenir sont de même nature, et le pur exercice de mémoire, la pure mnémotechnie était un exercice à la fois spirituel et intellectuel[208]

S'il faut examiner la journée en révisant tous les actes, il faut d'abord se souvenir de ce qui s'est passé dans la journée. Une bonne mémoire se présente comme une condition nécessaire pour l'examen préalable au sommeil afin de permettre à l'individu d'avoir un bon sommeil, et puis un bon rêve. L'examen pythagoricien est donc à la fois rétrospectif et prospectif. Il est rétrospectif dans le processus d'examiner le passé et prospectif en tant qu'une préparation au sommeil qui arrive[209].

Le stoïcisme représenté par Sénèque montre le même intérêt à l'égard de la préparation au sommeil. Comme chez les pythagoriciens, un bon sommeil a des effets « physiques et moraux » sur l'individu. Pour garantir la qualité du sommeil, Sénèque insiste sur la valeur d'un examen qui fait le tri dans ce qui s'est passé dans la journée. Quand les éléments mauvais chassés de la tête et les bons sont gardés, un bon sommeil est assuré[210].

Il y a un rapport entre la censure stoïcienne et la censure freudienne. Pour Freud, la censure a pour fonction d'interdire l'accès à la conscience aux désirs refoulés. Dans le rêve, la censure, partiellement relâchée, permet à l'inconscient d'entrer dans le préconscient-conscient sous condition d'une transformation. La censure a donc pour fonction de maintenir le sommeil en voilant l'effet du désir. S'il y a un rapprochement

---

[208] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 234.

[209] L'interprétation d'Ilsetraut Hadot sur le caractère prospectif de l'examen est différente de celle de Foucault. Selon Ilsetraut Hadot, l'objectif de l'examen est d'obtenir une conscience de soi. En comparant ce qu'on avait l'intention de faire et ce qu'on a achevé, le progrès moral est mesuré. Il y a deux examens demandés par les pythagoriciens à deux moments du jour: un examen avant le sommeil qui est rétrospectif, et un examen du matin prospectif. Elle cite le passage : « Et avant de se lever on dira ce qui suit: Tout d'abord, lorsque tu te lèves au sortir du doux sommeil, considère avec soin ce que tu feras dans la journée ». L'examen prospectif d'Hadot ne signifie pas une préparation au sommeil mais un examen qui prépare la journée qui vient. Ilsetraut Hadot, *Sénèque.direction spirituelle et pratique de la philosophie*, *op. cit.,* p. 293.

[210] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 236.

entre la censure antique et freudienne, il y a des différences manifestes entre les deux. Dans un premier temps, la censure antique est une technique exercée par l'individu avant le sommeil[211] alors que la censure freudienne se présente comme un mécanisme intérieur de la conscience qui fonctionne au cours du sommeil. Deuxièmement, au lieu d'une technique volontaire de prévention, la censure est décrite par Freud comme une fonction automatique qui reste en dehors du contrôle de l'individu. Troisièmement, si pour la censure antique, ce sont les erreurs commises dans la journée qui constituent les mauvais éléments à écarter, le sommeil est susceptible d'être envahi par le désir dans le contexte freudien. Comme nous le montrerons, il ne s'agit pas de découvrir la vérité cachée de l'individu dans un examen antique, mais d'établir une règle de conduite pour le futur. Enfin, si la connaissance, dans la censure antique, a pour but d'assurer la qualité du sommeil et l'accès au monde spirituel, Freud, prenant en compte la fonction de la censure, s'applique à mener une herméneutique du contenu caché du rêve. C'est le désir, et non les erreurs, qui fait l'objet de la censure freudienne.

Revenons sur le rapprochement entre l'examen pythagoricien et l'examen stoïcien. Si l'examen proposé par Sénèque[212] partage le rôle de la préparation au sommeil avec l'examen pythagoricien, il présente aussi ses caractéristiques propres, et ce sont ces caractéristiques qui permettent à Foucault de distinguer l'examen stoïcien de l'examen monastique.

Foucault revient fréquemment à Sénèque dans les années 1980, à partir du cours

---

211 Chez Sénèque, par exemple, l'individu exerce une censure quand il est encore éveillé pour filtrer les mauvais éléments dans la journée, et pour assurer un bon sommeil. Cf. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 237.

212 Lucius Annaeus Seneca, (-4 - 65) est « un homme d'État, philosophe stoïcien (…), une des figures les plus intéressantes de l'époque impériale. Son œuvre de moraliste a exercé une influence capitale sur la formation de la pensée occidentale ». « Sénèque se trouva (…) en tant que précepteur du jeune empereur, (Néron), le véritable régent de l'Empire » « L'œuvre de Sénèque constitue une source précieuse pour la connaissance de la philosophie d'époque héllenistique et impériale ». « Toute l'œuvre de Sénèque (…) est consacrée à la direction spirituelle ». La direction spirituelle « se rattache également à un usage romain particulièrement en honneur au IIe siècle avant J.-C. : des jeunes gens se plaçaient sous la direction de jurisconsultes célèbres, d'autorité reconnues, (…), et ils se confiaient à eux pour achever leur éducation et les intoduire dans la carrière des charges publiques ». Ilsetraut Hadot, « Sénèque », *Encyclopaedia Universalis* [en ligne] URL: http://www.universalis-edu.com/encyclopedie/seneque/.

Du gouvernement des vivants.[213]. Deux textes font l'objet d'un commentaire dans ce cours, l'un intitulé *De tranquillitate animi*, De la tranquillité de l'âme, et l'autre, *De Ira*, De la colère. Les deux textes constituent un corpus traditionnel de la lecture de Sénèque, dans lequel l'ami intime de Sénèque, Sérénus, lui demande des consultations de vie. Foucault tire de chaque texte un aspect essentiel de l'idée d'examen telle qu'elle est développée par Sénèque[214] : pour *De Ira*, le caractère administratif de l'examen et pour *De tranquillitate animi*, la notion de l'*expositio animae*.

Commençons par le premier caractère. Foucault cite un passage du livre III de *Ira* :

> Quoi de plus beau que cette habitude de faire l'enquête de sa journée. Quel sommeil que celui qui succède à cette revue de ses actions. Qu'il est calme, profond et libre, le sommeil, lorsque l'âme a reçu sa portion d'éloge et de blâme et que, soumise à son propre contrôle et à sa propre censure, [elle] fait secrètement le procès de sa propre conduite. J'exerce cette autorité sur moi et tous les jours je me convoque, je me cite devant moi-même quand ma lumière est baissée et que ma femme enfin se tait. J'examine avec moi-même et je prends la mesure de mes actes et de mes paroles. Je ne me dissimule rien, je ne me passe rien. Pourquoi en effet est-ce que je craindrais quoi que ce soit parmi mes erreurs, alors que je peux me dire : Veille à ne plus recommencer. Je te pardonne aujourd'hui. Dans telle discussion, tu as parlé trop agressivement: tu n'as pas corrigé celui auquel tu faisais des reproches; tu l'as offensé[215].

Nous citons ce long passage du *De Ira* puisqu'il constitue le texte central à partir duquel Foucault interprète l'examen chez Sénèque[216]. Comme nous l'avons indiqué plus haut, l'examen selon Sénèque partage avec l'examen pythagoricien la même

---

[213] Sénèque joue un rôle important dans les textes suivants de Foucault. En général, la lecture de Sénèque vise à illustrer les pratiques philosophiques de la période héllénistique. Cette période intermédiaire entre l'âge de Platon et celle du monachisme occidental a une valeur particulière dans l'histoire de la connaissance de soi. Plus précisément, l'examen chez Sénèque constitue avec ceux de Cassien et de Descartes, l'une des trois formes de l'examen de soi. Cf. « Les techniques de soi », Michel Foucault, *Dits et écrits*, IV, p. 810.

[214] Si Foucault ne présente que sa lecture de *De Ira* dans le cours de 1980, il a analysé les deux textes dans *Les Aveux de la chair*. Cependant, c'est dans *Mal faire dire vrai* que Foucault développe une analyse systématique des deux textes de Sénèque.

[215] Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, *op. cit*., p. 94.

[216] La présentation de ce passage varie selon les textes de Foucault. *Mal faire, dire vrai* est la seule occasion où Foucault cite entièrement le passage. Dans les autres cas, tantôt il coupe le passage en phrases en ajoutant des remarques (*Du gouvernement des vivants*), tantôt il donne une analyse synthétique à la place de la citation (*Les aveux de la chair* et l'*Herméneutique du sujet*).

mise en valeur du sommeil et vise à établir une censure, différente de celle de Freud, pour assurer la qualité du rêve. À partir de ces caractères, Foucault nous rappelle le caractère administratif de l'examen de Sénèque à travers une lecture minutieuse des expressions employées dans le passage. Si les mots « censure » et « procès » évoquent, au premier regard, le langage juridique, Foucault affirme qu'une lecture plus approfondie nous permet de découvrir la nature administrative de l'examen[217]. Premièrement, au lieu d'une demande faite à l'individu de s'imaginer un « tribunal » où il joue à la fois le juge et l'accusé, l'examen se présente comme une scène où un « vérificateur aux comptes » oblige l'individu à inspecter sa vie quotidienne comme un administrateur. Deuxièmement, repasser la journée vise directement à corriger les erreurs commises, mais cette revue a aussi pour objet d'établir une règle de conduite pour le futur.

> L'erreur, comme le dit Foucault, se définit ainsi en fonction de la fin que l'on s'est proposée et non pas en fonction d'une loi morale qui serait en quelque sorte derrière nous[218].

Si la loi morale vise à punir l'individu pour ce qu'il a fait dans le passé, la règle de conduite, proposée par Sénèque ne cherche pas à culpabiliser l'individu. Il s'agit d'un « principe rationnel et constant pour les circonstances futures ». Rationnel et constant, parce que l'examen de Sénèque ne constitue pas sa propre fin, c'est un processus intermédiaire et nécessaire qui vise l'accumulation des réflexions sur les erreurs commises. Si l'examen passe le passé en revue, plutôt que de fixer le rapport entre l'individu et l'effet de ses actes, il vise l'amélioration des conduites dans le futur.

La lecture du *De ira* nous montre donc le caractère administratif de l'examen. L'interprétation foucaldienne du *De tranquilitate animi* aborde, quant à elle, un autre aspect de l'examen : l'exploration de la vérité individuelle, ou « *exposition animae* »

---

[217] À la différence de Foucault, Ilsetraut Hadot insiste sur le caractère juridique de l'examen de Sénèque. « Aussi Sénèque lui conseille-t-il de s'accuser, de se mettre en question autant qu'il le peut; il doit face à lui-même remplir tout d'abord le rôle d'un accusateur, puis celui d'un juge et seulement alors celui de l'avocat.» Ilsetraut Hadot, *Sénèque: direction spirituelle et pratique de la philosophie*, *op. cit.,* p. 292.

[218] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 238.

selon l'expression de Sénèque.

Qu'est-ce que l'*expositio animae*? Il s'agit d'une pratique de véridiction de soi entre Sénèque, le directeur, et son dirigé, Sérénus. Au premier regard, cet examen qui prend la forme de la probation est destiné à la découverte de la vérité intérieure, ce qui le rapporte à l'examen chrétien. Cependant si la forme de l'aveu à autrui est commune aux deux examens, païen et chrétien, sa signification chez Sénèque a une portée différente. Dans une lettre en effet, Sérénus s'exprime ainsi :

> Pourquoi ne t'avouerais-je pas le vrai-*verum*-comme on l'avoue à un médecin ? Je ne me sens pas en effet tout à fait malade, mais je ne me sens pas pourtant tout à fait en bonne santé[219].

Il s'agit donc d'abord d'une forme de consultation médicale. Sérénus, qui a déjà reçu la doctrine stoïcienne, est troublé par son état piétinant dans le progrès vers la maîtrise de soi. Piégé dans cet état instable, Sérénus cherche la « terre ferme » fournie par les vertus stoïciennes. Il doit ainsi « avouer » les détails de sa pensée pour que Sénèque puisse faire une opération médicale. Par ailleurs si l'examen chrétien essaie d'envisager tous les mouvements de pensée, l'*expositio animae* se limite à trois domaines principaux : la richesse, la vie politique et la gloire. Il s'agit, pour Sérénus, de dire la vérité à propos de ces trois thèmes déterminés et d'indiquer le « *placet* », c'est-à-dire ses préférences et ses antipathies dans chaque domaine.

> En énumérant ce qui lui plaît et ce qui ne lui plaît pas, il se contente de vouloir indiquer le plus exactement possible quelles sont les choses auxquelles il est encore attaché et quelles sont les choses desquelles il est déjà détaché[220].

À travers l'aveu de Sérénus, son état actuel de maîtrise de soi se manifeste. L'*expositio animae* est donc une pratique verbale qui permet au directeur de mesurer le degré de liberté de son disciple et de le guider en connaissant ses inclinations dans

---

[219] Michel Foucault, *Mal faire, dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, Belgique, *op. cit.,* p. 98.
[220] *Ibid*., p. 99.

certains domaines publics qui provoquent potentiellement les maladies de l'âme.

L'interprétation de l'examen de conscience selon Sénèque que nous avons présentée se fonde sur une conjugaison des deux textes. Ainsi avons-nous choisi le passage du cours de 1980 pour analyser les points communs entre l'examen pythagoricien et l'examen stoïcien, c'est-à-dire la mise en valeur du sommeil et de la mémoire et l'analyse de *Mal faire dire vrai* pour montrer la singularité de l'examen, soit l'établissement du principe rationnel et l'*expositio animae*. Si l'examen des points communs se justifie par la lecture développée que donne Foucault dans son texte, l'analyse entreprise par Foucault de l'examen chez Sénèque mérite une explication plus détaillée.

Quand Foucault analyse l'examen de Sénèque dans le cours de 1980, faute de temps, il n'a pas réalisé la lecture du *De tranquillitate animi*. Nous voyons, cependant, un plan de lecture détaillé préparé par Foucault dans le manuscrit. Au niveau de la structure, il n'y a pas de nouveau développement évident dans la lecture en 1981 par rapport au manuscrit. L'analyse de 1981 est menée selon le schéma décidé en 1980. Mais en deçà de ce rapprochement se trouve un développement important dans *Mal faire dire vrai* :

> Qu'est-ce que c'est que ce *verum* ? Qu'est-ce que c'est que ce vrai que Sérénus va dire à Sénèque quand il l'aborde comme on aborde un médecin en lui expliquant l'état de son âme ?[221]

A la différence du manuscrit, l'analyse de 1981 a délibérément souligné le vrai dans l'exercice de l'*expositio animae*. Le mot de « *placet* » est considérée comme la manifestation d'une vérité individuelle, et l'*expositio animae*, comme une véridiction de soi. Si Foucault souligne la dimension de la vérité dans l'examen chez Sénèque, c'est pour établir en 1981 une opposition fondamentale entre l'examen antique et l'examen chrétien, opposition qui n'était pas explicite dans le cours de 1980. Foucault insiste en 1981 sur le fait que si les deux examens se caractérisent comme la

[221] *Ibid*., p. 98.

manifestation de la vérité individuelle, il ne s'agit ni du désir profond de l'individu, ni de l'obéissance perpétuelle à son maître dans la pratique de l'examen antique. La véridiction de soi chez Sénèque vise l'inspection de soi-même et l'autonomie. Les deux examens représentent donc l'un et l'autre une véridiction de soi différente.

La direction antique analysée dans la leçon du 12 mars 1980 joue le rôle d'un système de référence par rapport à l'examen de conscience chrétien. C'est à travers la lecture de Jean Cassien, l'un des fondateurs du monachisme en Occident que Foucault décrit cet examen, constitutif, selon lui, de la subjectivation occidentale. Par l'herméneutique de soi, par l'exploration secrète profonde, l'examen chrétien vise à déchiffrer la vérité de soi à travers la verbalisation des mouvements de pensée.

Chapitre II. L'exploration de la profondeur de l'âme

Si la direction antique se caractérise comme un rapport libre, limité et pédagogique entre le disciple et le maître, il en va tout autrement pour le rapport de direction chrétienne. La direction chrétienne définit par la conjugaison de deux principes: l'obéissance inconditionnelle et l'aveu perpétuel du disciple à son maître. Si la direction antique exige l'obéissance provisoire pour aider le dirigé à obtenir son autonomie, il n'y a pas d'autre fin, pour l'obéissance chrétienne, qu'elle-même. L'obéissance vise l'obéissance. Si l'examen antique ne vérifie qu'un champ limité de l'existence, l'examen chrétien a pour but d'examiner tous les mouvements de pensée et de les discriminer. De plus, les deux principes se renforcent l'un et l'autre, l'obéissance est la condition nécessaire de la verbalisation de pensée et l'aveu renforce l'obéissance. Telle est une lecture rapide de la direction chrétienne décrite par Foucault dans le cours de 1980 *Du gouvernement des vivants*.

Cependant, il ne suffit pas de s'arrêter à ce cadre simpliste d'interprétation si l'on veut comprendre la singularité de la lecture foucaldienne. Il convient, dans un premier temps, d'examiner la scène que construit Foucault dans son analyse de la direction chrétienne, la tradition orientale du monachisme du IVe siècle, documentée par Jean Cassien. Nous appuyant sur les sources historiques, nous verrons en quoi se distingue la présentation foucaldienne du mouvement monastique au IVe siècle. Ensuite, à l'aide de l'herméneutique théologique d'Adalbert de Vogüé, nous montrerons l'interprétation particulière que Foucault propose des notions chrétiennes et chercherons une lecture alternative par rapport à la sienne. Enfin, il conviendra pour nous d'opposer le cours de 1980 aux *Aveux de la chair*, où nous découvrirons un développement important de la lecture de Cassien. Si l'aveu occupe la place centrale de l'analyse du cours de 1980, c'est le thème de la tentation, dans le livre, qui ouvre une nouvelle possibilité d'interpréter le monachisme.

2.1. La lecture foucaldienne de Jean Cassien

Pour comprendre les principes d'obéissance et d'aveu caractéristiques de la direction chrétienne, il convient de s'arrêter sur le contexte historique du monachisme que retrace Foucault dans le cours de 1980.

À la suite de Pierre Hadot[222], Foucault établit un rapprochement entre le monachisme et la philosophie antique. Le moine, tout comme le philosophe, cherche une vie de perfection. La vie monastique se définit aussi comme une vie philosophique et le monastère s'organise tout comme une école philosophique. Ce rapprochement explique l'héritage des techniques de direction dans le christianisme au IVe siècle, au moment où se développe le monachisme occidental. Dans cette histoire du monachisme, Jean Cassien joue un rôle important. Si la *Règle de Saint Benoît*, écrite en VIe siècle, constitue sans doute le texte le plus essentiel de la vie monastique, elle dérive des deux œuvres rédigées par Cassien en Ve siècle, les *Institutions Cénobitiques* et les *Conférences*[223].

Inspirées d'une expérience de la vie ascétique menée dans le désert d'Égypte, une vingtaine d'année plus tôt, les deux œuvres sont écrites l'une et l'autre vers les années 420-424[224]. Accompagné par son ami Germain, Cassien a longtemps séjourné dans le désert de Thébaïde pour rencontrer les moines et enregistrer leurs expériences ascétiques dans le désert. À travers ces histoires racontées par des anciens, Cassien décrit un modèle de vie monastique pour les moines en Occident. Ses écrits, ainsi, constituent un manuel de la vie ascétique pour tous les moines, des débutants aux plus

---

[222] Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 63.

[223] Il y a un lien étroit entre les *Institutions Cénobitiques* et les *Conférences*. Le premier est « explicitement présenté par son auteur comme une préparation, ou une introduction à la doctrine "plus sublime" qui sera exposée dans les *Conférences des anciens.* Les *Institutions* enseignent comment il faut vivre dans les communautés monastiques, les *Conférences* insisteront davantage sur la "discipline de l'homme intérieur", et seront mieux adaptées à ceux qui désirent mener la vie anachorétique ». J.-C.Guy, introduction à Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques*, Paris, Éditions du Cerf, 2001, p. 10.

[224] Il est difficile d'affirmer la date précise de la redaction. Cf. Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques*, *op. cit*., p. 11.

avancés dans le cheminement vers la perfection. Comme nous le verrons plus loin, Cassien présente à ses lecteurs occidentaux un panorama de la vie monastique qui couvre presque tous les aspects de l'existence et décrit donc la vie quotidienne des moines à l'époque. Ses écrits portent non seulement sur les principes ascétiques dans un monastère, comme par exemple, le principe d'humilité et d'obéissance, mais aussi sur la réglementation minutieuse de la vie quotidienne jusqu'aux moindres détails. Nous voyons, grâce aux récits de Cassien, le fonctionnement vivant des règles manifesté par les anecdotes de la vie des moines. Cassien introduit donc en Occident la tradition orientale de la vie monastique, qui a une influence importante sur le développement du monachisme occidental au Ve siècle.

La lecture de Cassien est un thème récurrent dans la pensée foucaldienne des années 1980. Elle commence par le cours de 1978, *Sécurité, territoire, population*, et se développe en quatre étapes. Premièrement, dans le cours de 1978, l'objectif est d'analyser le rapport d'obéissance en tant que rapport entre le pasteur et ses brebis dans l'exercice du pastorat. Mais cette analyse est corrigée dans la deuxième étape de lecture, c'est-à-dire le cours de 1980. Comme nous l'avons vu, en effet, Foucault distingue dans ce cours la direction du pouvoir pastoral. Le pouvoir pastoral se manifeste par le caractère de « substitut sacrificiel », le directeur participe lui-même au processus de purification du péché de son disciple et partage ses macérations. Il n'y a pas de rapport d'obéissance intégrale dans le pastorat. Cette auto-correction mise à part, la lecture de Cassien en 1980 s'appuie sur le couplage obéissance-aveu. L'analyse de l'*exagoreusis* par Foucault produit une impression si forte que l'aveu devient la perspective dominante pour la majorité des commentateurs qui interprètent sa lecture du christianisme[225]. Dans un troisième temps, Foucault publie en 1982, l'article intitulé « Le combat de la chasteté », dans la revue *Communications*[226].

[225] Comme l'indiquent Philippe Chevallier et Michel Senellart, cette lecture axée sur l'aveu a négligé la richesse de l'analyse foucaldienne du christianisme et limite les possibilités d'interprétation. Cf. Philippe Chevallier, « Michel Foucault et le "soi" chrétien », Astérion [En ligne], URL: http://journals.openedition.org/asterion/2403; Michel Senellart, « Gouverner l'être-autre. La question du corps chrétien », *Foucault(s)*, Paris, Sorbonne, 2017, pp. 205-221.
[226] Cet article est désigné par Foucault comme un extrait du troisième tome de l'*Histoire de la sexualité*.

L'analyse de Foucault porte sur la mise en question de la morale sexuelle chrétienne, distincte de l'éthique antique. Foucault traite principalement de la notion de *pollutio*, qui signifie la masturbation selon les Pères de l'Église. Si la *pollutio* désigne traditionnellement un rapport entre le moine et son corps, il en va autrement pour l'interprétation de Cassien. Pour lui, la *pollutio* ne pose pas tant la question du rapport au corps que celle du rapport aux pensées, aux images et aux perceptions. Jusqu'à la publication des *Aveux de la chair* en 2018, « Le combat de la chasteté » est la seule lecture foucaldienne qui aborde la morale sexuelle de Cassien. Enfin, la deuxième partie des *Aveux de la chair* offre une analyse approfondie du thème de la virginité chez Cassien. La publication de ce livre posthume nous permet de préciser la place qu'y occupe l'article publié en 1982. En effet, « Le combat de la chasteté » est une sous-partie de l'analyse foucaldienne de Cassien intitulée « Virginité et la connaissance de soi ». En dehors de cette section, Foucault aborde deux principes essentiels de la chasteté de Cassien: la pureté du cœur qui implique la connaissance de soi et le combat spirituel qui décrit l'insinuation d'une puissance malveillante dans l'âme et la lutte perpétuelle contre ce secret intérieur. La tentation, qui constitue l'un des problèmes fondamentaux de l'éthique chrétienne, est ainsi manifestée par l'analyse du combat spirituel.

Curieusement, il y a deux analyses croisées de Cassien dans les *Aveux de la chair*. Nous verrons dans les pages suivantes, comment elles constituent l'une et l'autre un système de référence et témoignent de l'évolution de l'analyse foucaldienne de Cassien. Nous nous intéresserons aussi à la question de savoir comment l'analyse de la tentation ouvre une compréhension alternative par rapport à l'interprétation axée sur l'aveu.

La lecture foucaldienne, à la différence d'un commentaire théologique, ne reste pas toujours fidèle aux écrits de Cassien. Nous verrons qu'elle ne respecte pas toujours les structures d'élaboration des *Institutions Cénobitiques* et des *Conférences*. L'utilisation des textes de Cassien obéit à la problématique proprement foucaldienne, soit le couplage d'obéissance-aveu. Nous nous demanderons ce qui pourrait paraître étrange dans ce couplage aux yeux d'un théologien et quelle conséquence entraîne

cette analyse particulière de Foucault.

2.2. Le principe d'obéissance

Ce n'est pas la première fois que Foucault, dans le cours de 1980, aborde le thème de l'obéissance. L'évolution de sa réflexion sur ce thème passe par deux étapes. La première correspond à *Surveiller et punir*. En 1975, l'obéissance s'inscrit dans l'analyse des mécanismes du pourvoir. Elle renvoie plutôt au problème du dressage du corps qu'à celui de la volonté. Produit du pouvoir disciplinaire, l'obéissance signifie une attitude de non-résistance permettant à l'individu d'augmenter certaines de ses aptitudes. Cependant, étroitement liée au modèle juridico-politique du pouvoir auquel s'oppose la méthode foucaldienne, l'obéissance ne constituait pas alors l'objet principal de l'analyse. Elle s'effaçait derrière les mécanisme de production de la soumission. Foucault revient sur le thème de l'obéissance dans *Sécurité, territoire, population* en 1978. Inscrite dans la nouvelle problématique du pastorat, une forme générale de gouvernement, il ne s'agit plus, avec l'obéissance, de décrire l'effet du pouvoir disciplinaire, mais de montrer un rapport de dépendance entre le pasteur et les brebis. Le pouvoir pastoral conjugue l'obéissance avec l'aveu, une « production de vérités cachées ». Les brebis sont obligées de dire vrai sur elles-mêmes pour que le pasteur prenne soin d'elles. L'obéissance et l'aveu sont ainsi étroitement liés dans le cours de 1978. Ce couplage constitue le modèle des analyses suivantes, y compris *Du gouvernement des vivants* de 1980, *Mal faire dire vrai* de 1981, et *Les aveux de la chair*.

Après ce bref passage en revue de la notion d'obéissance avant le cours de 1980, il convient d'entrer dans la leçon du 19 mars 1980, afin de préciser l'analyse de l'obéissance basée sur la lecture des *Institutions* de Cassien. Nous examinerons l'analyse foucaldienne en prêtant attention aux questions que Foucault ne traite pas dans son analyse.

Avant d'aborder les caractères de l'obéissance, il convient de donner une image générale de l'obéissance monastique. Foucault fait une citation pour justifier son importance : « Ceux qui ne sont pas dirigés tombent comme des feuilles mortes »[227]. L'obéissance est décrite comme un principe fondamental de la vie monastique, elle est le billet d'entrée du monastère. À travers une lecture minutieuse du livre quatre des *Institutions Cénobitiques*[228], Foucault montre comment le principe d'obéissance s'établit dans la pensée de moine dès le début de sa vie monastique.

Si un débutant veut s'engager dans la vie cénobitique, il lui faut d'abord passer dix jours devant la porte du monastère. Pendant ces jours-là, la volonté et la patience de ce postulant sont testées. Il doit subir les injures et les reproches des moines pour prouver sa capacité d'humilité. Ce rite de prière d'entrée dans le monastère nous rappelle le rite d'*exomologèse* pour le pénitent. Le pénitent qui prie pour la réconciliation doit, lui aussi, supplier à la porte de l'Église pour une durée de dix jours. Cela constitue une procédure centrale de la manifestation dramatique de sa volonté de se mortifier et de devenir un « être-autre ». L'épreuve est donc un point commun entre le laïc et le religieux. Après dix jours d'épreuve, le postulant entre dans la deuxième étape d'initiation. Il doit renoncer à toutes ses richesses antérieures, et doit se dépouiller de ses vêtements personnels[229]. Même s'il est admis par le monastère, il

---

[227] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 257. Il est possible que Foucault cite Irénée Hausherr, « ceux qui n'ont pas de direction tombent comme des feuilles ». Irénée Hausherr, *Direction spirituelle en orient autrefois*, *op. cit.,* p. 156.

[228] Les *Institutions Cénobitiques* de Cassien se focalisent sur la préparation des moines pour une vie commune, dans lesquels le livre quatre occupe une place centrale. Selon Adalbert de Vogüé, « Presque aussi long, à lui seul, que les trois premiers réunis, le quatrième livre des *Institutions* sert de conclusion à ces "Institutions" cénobitiques proprement dites, en même temps qu'il introduit les livres suivants, (…)». Cf. Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, tome VI, Paris, Éditions du Cerf, 2002, p. 85.

[229] Si l'analyse de Foucault se focalise sur le sens du renoncement au monde, représenté par la renonciation aux biens et le dépouillement des vêtements personnels, les deux actes portent un autre sens spirituel valorisé par Cassien. La dépossession de l'argent et du vêtement signifie pour Cassien non seulement le renoncement au monde du siècle, mais aussi l'intégration à la communauté monastique: « (...) ayant abandonné tout faste mondain, il est même descendu jusqu'à la pauvreté et à l'indigence du Christ, et que désormais il n'a plus à chercher sa subsistence dans les biens acquis selon la méthode du siècle (...) mais à recevoir des saintes et pieuses aumônes du monastère le salaire de son combat. » Il s'agit pour le moine de changer sa source de subsistances et de se tourner fondamentalement vers une vie de pauvreté et d'humilité. L'habit du moine est un symbole important. Une fois reconnu par le monastère, on est autorisé à porter l'habit de moine. Mais le vêtement du postulant est

doit passer un an dans un espace isolé des autres moines. Il a la tâche de recevoir les hôtes et les étrangers pour prouver sa capacité de servir. Un ancien l'accompagne et évalue son humilité et sa patience. Au terme de cette année de service, le postulant sera enfin reconnu comme un membre parmi les autres frères. Il est confié à un autre ancien pour être instruit et gouverné avec les autres novices comme lui.

Les étapes antérieures, l'attente à la porte et l'année de service, visent à discriminer et sélectionner parmi les postulants ceux qui sont vraiment voués à la vie cénobitique. La direction de l'ancien se définit comme une formation des moines. Deux principes sont enseignés au novice. Il s'agit, dans un premier temps d'apprendre au disciple le principe d'obéissance.

> Le souci et l'objet principal de son enseignement, 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 exprès ce qu'il aura remarqué être contraire à son tempérament. [230]

Nous voyons que c'est la responsabilité du directeur d'aider son disciple à vaincre sa volonté. Il faut que le novice obéisse aux commandements de son maître, même s'ils suscitent sa répugnance. La direction vise à substituer la volonté du directeur à celle du disciple.

Pour Foucault, l'obéissance est centrale dans la direction monastique. S'appuyant sur le livre IV des *Institutions Cénobitiques*, Foucault définit le rapport d'obéissance maître-disciple par trois caractères. Il s'agit d'un rapport indéfini, formel et « auto-referé »[231].

Premièrement, l'obéissance n'est pas provisoire mais se présente comme un état de vie. Comme nous l'avons vu, la direction antique se fonde aussi sur le rapport de

---

toujours gardé au cas où il commettrait des fautes et serait chassé par le monastère. Le dépouillement de l'habit de moine est une manière d'exclure le moine disqualifié. Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques*, p. 128-129.

[230] Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques*, livre IV, 8, p. 131.

[231] Différentes expressions ont été employées par Foucault pour décrire le rapport d'obéissance dans les analyses du cours de 1980, des conférences de 1981 et des *Aveux de la chair.* Nous prenons ici l'expression le plus synthéthique, celle de *Mal faire dire vrai.*

dépendance. En se soumettant au directeur, le disciple s'affranchit enfin de son problème et il est libre de sortir du rapport de direction.

Il en va autrement pour la direction monastique. L'obéissance n'est pas seulement une obligation pour les jeunes. Le moine a toujours besoin d'être dirigé par les autres, et ne devient jamais le maître de lui-même. Si un jour, le novice qui était à la porte du monastère devient celui qui dirige, il doit tout de même obéir aux autres malgré son avancement sur le chemin vers la perfection. Pour illustrer cet état d'obéissance exigeant, Foucault cite l'exemple héroïque de l'abbé Pinufius, révélateur d'une recherche de l'obéissance parfaite par un ascète avancé[232]. À la recherche de l'occasion de « progresser dans la vertu de soumission », l'abbé Pinufius, déjà prêtre d'un très grand monastère en Égypte, fuit son monastère et se régugie dans un autre, renommé pour son austerité. Resté anonyme pendant trois ans, il est confié à un frère plus jeune que lui, dont il suit parfaitement les ordres[233]. L'histoire de Pinufius montre que l'obéissance est une vertu essentielle non seulement pour les débutants, mais aussi pour les ascètes avancés.

Cette obéissance ne traverse pas seulement toute la vie du moine, elle couvre aussi tous les aspects de sa vie.

> Celui qui est dirigé doit faire en sorte que la moindre de ses actions, celle même qui semble devoir le plus échapper à sa propre volonté, soit soumise à la volonté de celui qui le dirige. C'est la *subditio*, qui a pour effet qu'en toutes ses conduits le moine doit faire

---

[232] L'abbé Pinufius est un homme central pour Cassien. En effet, la dernière partie du livre IV des *Institutions Cénobitiques* est dédiée à reproduire le sermon de prise d'habit prononcé par l'abbé Pinufius. « Ces discours, qui forme la conclusion du livre IV des *Institutions*, est l'un des morceaux les plus achevés qu'ait écrits l'abbé de Marseille. Un des plus influents aussi, puisque l'itinéraire vers la perfection qui en constitue le centre inspirera au Maître son grand chapitre de l'humilité, d'où provient à son tout <l'échelle d'humilité> de saint Benoît ». Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, tome VI, Paris, Éditions du Cerf, 2002, p. 96. Foucault n'a pas cité l'exhortation de Pinufius à l'égard du cheminement vers la perfection, dans laquelle le but de l'obéissance est précisée. Nous verrons plus loin comment cette absence conduit à une lecture alternative par rapport à celle de Foucault.

[233] Trouvé par ses frères de l'ancien monastère, il est amené à rentrer chez lui. Malgré la précaution vigilante faite par ses frères, il s'enfuit de son monastère encore une fois. Cette fois-ci, c'est le monastère de Cassien qui accueille l'abbé Pinufius. Cassien profite de cette occasion d'enregistrer une exhortation faite par abbé et l'insère dans le livre IV 32-43 des *Institutions Cénobitiques*. Cf. Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques*, livre V. 30, p. 169.

en sorte d'être conduit[234]

La *subditio* signifie que la vie du moine devient une vie entièrement soumise. Aucun acte ne doit être commis sans l'ordre de son maître. Cet exercice est certainement exigeant et même cruel pour un lecteur moderne, le moine ne pouvant ni sortir de sa cellule, ni satisfaire ses besoins naturels sans l'autorisation de son maître[235].

Deuxième caractère de l'obéissance monastique : celle-ci se définit comme *patientia*[236]. Pour Foucault, le disciple, dans le rapport d'obéissance, doit faire preuve d'une extrême passivité face à son maître. Tout ordre donné par le maître doit être accompli sans hésitation, même s'il est évidemment absurde. Foucault cite la fameuse histoire de l'abbé Jean de Lyco[237] pour montrer comment un moine doit réagir à un ordre ridicule. Quand il était encore un débutant, l'abbé Jean se voit demander par son maître d'arroser un bâton planté dans le désert, afin qu'il redevienne l'arbre qu'il l'était. Malgré l'inutilité de cet ordre, l'abbé l'accepte et l'accomplit tous les jours pendant un an, jusqu'au moment où son maître reconnaît son humilité authentique et lui demande de cesser d'arroser le bois.

Foucault cite aussi l'épreuve vécue de Patermutus[238]. Son fils de huit ans qui

---

234 Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 122.

235 Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques,* livre IV, 10, p. 133.

236 L'interprétation foucaldienne de la *patientia* est différent de celle de Cassien. Il s'agit plutôt d'un emprunt de mot. La *patientia* pour Cassien porte une signification particulière qui est celle de la résistance à la tentation. Il l'illustre à travers deux exemples dans le livre XVIII des *Conférences*. Les deux exemples cités par Foucault, celui de l'abbé Jean et celui de Patermutus se trouvent, néanmoins, dans le livre IV des *Institutions cénobitiques*, le contexte où Cassien présente principalement la vertu d'humilité et d'obéissance. L'analyse foucaldienne emprunte sans doute de Cassien l'expression de *patientia* en ignorant son usage particulier dans le texte. Cf. Jean Cassien, *Conférences*, tome III, livre XVIII, Paris, Éditions du Cerf, p. 24-36.

237 Selon Adalbert de Vogüé, cette histoire d'obéissance n'appartient pas à Jean de Lyco, elle a deux sources avant Cassien : l'une est enregistrée dans un apophtegme dont le héros est Jean de Colobos de Scété, l'autre est présentée par Sulpice Sévère, un chroniqueur latin au IVe siècle. « Il paraît quasi certain que Cassien attribue gratuitement à Jean de Lycopolis une prouesse d'obéissance accomplie par son homonyme Jean Colobos et déjà quelque peu transformée par Sulpice Sévère ». Cassien a enlevé l'élément de merveille dans l'histoire originale. Le bâton arrosé par Jean n'a pas fleuri et son maître lui demande de cesser de l'arroser. Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, tome VI, *op. cit.,* p. 93.

238 Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques* livre IV, 27, p. 163.

l'accompagne dans le monastère est séparé de lui, intentionnellement maltraité et intimidé devant lui. Mais son obéissance est si grande que quand il est obligé par l'ancien du monastère de jeter son enfant dans le fleuve, il le prend aussitôt et l'amène au bord du fleuve en courant. Il aurait jeté son fils si les frères n'avaient pas été envoyés pour l'arrêter au dernier moment.

Les histoires de l'abbé Jean et de Patermutus montrent que le rapport d'obéissance est un rapport « dépédagogisé ». L'ordre donné par le directeur n'est pas valorisé et exercé en raison de son contenu. L'obéissance du moine est éprouvée et qualifiée par son attitude non-résistante quand il est obligé d'exercer des ordres souvent inutiles, et impossibles.

L'obéissance se caractérise, en troisième lieu, par l'*humilitas*. L'*humilitas* se définit par l'attitude qui consiste à se mettre aussi bas que possible et à disqualifier sa propre volonté. Foucault n'a pas cité cette fois d'anecdotes monastiques pour illustrer ce caractère. Mais nous pouvons repérer cette vertu d'humilité dans l'histoire de Pinufius. Quand il s'enfuit son propre monastère et se réfugie dans un autre où il retrouve l'état de novice, Pinufius se met le plus bas possible et prend en charge les offices les plus humiliants.

> Exerçant cet office sous la direction d'un autre frère plus jeune à qui on l'avait confié, il lui était tellement soumis et il cultivait la vertu désirée d'humilité avec une si grande obéissance qu'il remplissait chaque jour avec une parfaite assiduité non seulement les travaux d'entretien du jardin, mais aussi tous les autres offices qui, pour tous les frères, étaient durs ou humiliants, et que tous avaient en horreur[239].

Nous voyons que l'histoire de Pinufius enregistrée par Cassien pourrait soutenir la description de Foucault. Si Foucault définit l'humilité par l'abaissement, son usage de cette notion corresponde à celui de Cassien. Comme les Pères du désert à l'époque, l'humilité est considérée comme une disposition fondamentale,[240], elle est « la mère de toutes les vertus »[241]. L'humilité est essentielle pour transformer la crainte de Dieu

---

[239] Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques*, livre IV, 30,4, p. 167.
[240] Pierre Adnès, *Dictionnaire de Spiritualité*, tome VII, « Humilité », Paris, Beauchesne, 1932-1995, p. 1160.
[241] Jean Cassien, *Conférences*, tome III, XIX, 2, p.39.

et la peur de la punition en l'amour du bien lui-même. Cette transformation de l'attitude négative en une attitude positive est centrale pour le cheminement vers la perfection. Cassien désigne même dix signes pour reconnaître l'humilité, dont le premier est la mortification de toute volonté, c'est-à-dire l'obéissance[242]. L'humilité de Cassien ne se comprend donc pas seulement en rapport avec l'obéissance, elle a une valeur fondamentale dans l'ascension vers la charité que décrit Cassien dans le livre IV des *Institutions Cénobitiques*.

Nous avons vu l'analyse que fait Foucault de la direction monastique à travers sa lecture de Cassien. La direction chrétienne est définie par le rapport d'obéissance distinct de la direction antique. Dans une remarque faite dans le manucrit, Foucault dit que,

> L'obéissance et l'aveu, dans la direction antique, avaient une valeur intrumentale, un rôle provisoire, une fonction relative à un but qui était l'autonomie et le contrôle de soi par soi. Ils 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[243]

Selon Foucault, les directions antique et monastique manifeste toutes deux une structure d'obéissance-aveu, c'est une différence de degré qui les distingue. Le monachisme cherche l'obéissance absolue, formelle, et qui n'a pas d'autre fin d'elle-même. Absolue, parce que le rapport de dépendance n'est pas provisoire, le moine s'engage à obéir pendant toute sa vie. Formelle, parce que la seule chose qu'apprend le moine de son maître est à lui obéir. Il n'y a aucune pédagogie proprement dite, et le moine doit subir toutes sortes d'épreuves lancées par son ancien. Enfin, « L'obéissance produit l'obéissance », la maîtrise de soi n'est pas un choix pour le moine. Au contraire, garder constamment à l'esprit son obéissance à l'autre est considéré comme une grande vertu.

Si Foucault n'a jamais intention de décrire une obéissance négative, de juger ce

[242] Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques*, livre IV, 39, 2, p. 181.
[243] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 302.

rapport de dépendance du point de vue de la morale moderne, cette obéissance chrétienne absolue laisse quand même une impression très étrange à un lecteur moderne. Détaché de leur contexte historique, ces procédures vivantes de l'initiation monastique et les anecdotes de l'obéissance héroïque paraissent difficilement intelligibles à un lecteur moderne. Pourquoi la vie ascétique se réduit-elle à un quasi-esclavage? Le maître de Jean de Lyco, qui lui demande d'arroser un bâton séché dans le désert, devait certainement être un fou. Les frères du monastère de Patermutus, qui maltraitent son fils et lui demandent de lui jeter dans le fleuve, n'étaient-ils pas des meurtriers ? Ces histoires ridicules poussent un lecteur moderne à se demander : pourquoi le moine peut-il accepter volontairement renoncer à sa propre volonté et la remplacer par la volonté arbitraire de son maître ?

Si l'analyse de Foucault répond à cette question en les expliquant par les trois caractères de l'obéissance, ces descriptions ne sont pas suffisantes pour rendre compte de l'absurdité, la brutalité et l'inintelligibilité de cette obéissance absolue. Relisant le livre IV des *Institutions Cénobitiques* dans une perspective alternative, il convient pour nous d'aller plus loin dans le texte de Cassien et de saisir la fonction intégrale du rapport d'obéissance dans la vie ascétique, autrement dit de déchiffrer le rôle clef mais instrumental joué par l'obéissance dans le cheminement vers la perfection.

Pour comprendre la stratégie de lecture foucaldienne et les inconvénients qui en découlent, il faut d'abord l'examiner en l'opposant à la structure du livre IV des *Institutions Cénobitiques*.

référence au livre IV	2-3-4	7	10	24	27-28	30-31
thème	Admission dans la communauté	Un an de stage	Premier enseignement de l'obéissance	Anecdote de Jean de Lyco	Anecdote de patermutus	Anecdote de Pinufius

Nous voyons dans le tableau que l'interprétation foucaldienne se concentre sur deux sujets principaux, la description de l'admission dans le monastère (dix jours devant la porte, un an de service et l'enseignement de l'obéissance et l'aveu), et les trois figures symboliques de l'obéissance: Jean de Lyco, Patermutus et Pinufius (chaque exemple correspond presque à un caractère de l'obéissance). Il faut admettre que cette lecture nous permet de définir le principe de l'obéissance en général aussi bien que sa fonction réelle dans la vie monastique. Cependant, cette lecture est limitée par sa perspective, ce qui entraîne des problèmes d'interprétation.

L'analyse de Foucault se concentre sur la description de l'initiation du moine, sans approfondir la l'ascension que vise la vie ascétique. Si l'on examine le livre IV des *Institutions Cénobitiques*, on constate que ce texte trace un itinéraire précis vers la perfection[244]. Selon Pinufius,

> "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 donne la pureté du cœur. Par la pureté du cœur est possédée la perfection de la charité apostolique[245].

Certains éléments de ce passage méritent de retenir notre attention. Premièrement, l'obéissance n'est pas la fin de la vie monastique, la vie du moine est une vie de perfectionnement, dans laquelle l'individu surmonte bon nombre de difficultés et récolte enfin de beaux fruits de sa pratique ascétique. Le processus commence par la crainte de Dieu et s'achève par la charité, c'est-à-dire l'amour de Dieu. La crainte du Seigneur est la crainte du châtiment. Dans cette étape, le moine craint de ne pas

---

[244] Cet itinéraire est décrit par Pinufius (livre IV, 32-39), celui qui s'est enfui de son propre monastère pour éprouver son obéissance en revenant à l'état de novice. Si l'anecdote de Pinufius intéresse Foucault, son discours (32-43) - si valorisé par Cassien qu'il le met à la fin du chapitre comme un résumé du livre IV-est totalement absent de l'analyse du cours de 1980. Cependant, Foucault mentionne le discours de Pinufius (livre IV, 39) dans l'analyse de l'obéissance qu'il expose dans *Les aveux de la chair*. Cf. Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 126.

[245] Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques*, livre IV, 43, p. 185.

conformer à la règle donnée par Dieu et il agit d'une manière réactive sous la menace de punition. Cependant, quand il atteint le niveau de la charité, il agit volontairement grâce à la joie de la vertu et ses comportements améliorés par les dures épreuves, se conforment naturellement à la volonté de Dieu. C'est la charité, l'union avec Dieu que cherche le moine. Deuxièmement, entre la crainte initiale et la charité parfaite se situe l'obéissance[246]. Selon Pinufius, l'obéissance est une étape importante qui vient de l'humilité[247]. L'obéissance se comprend ici aussi bien comme la renonciation à sa volonté propre que comme une arme fortement dissuasive permettant au débutant de résister aux vices, tels que la colère, la tristesse et les tentations sexuelles[248] « Maîtriser les vices» permet au moine d'« acquérir les vertus ». L'obéissance remplit comme une fonction particulière dans l'engrenage de la vie ascétique. Troisièmement, si l'obéissance et l'humilité revêtent une signification importante, elles ne représentent que deux étapes parmi sept dans le cheminement vers la perfection.

La parole de Pinufius sert de conclusion au livre IV des *Institutions Cénobitiques*[249]. Plutôt que de répéter le principe de l'obéissance qui est essentiel pour l'admission des débutants dans le monastère, Pinufius présente le schéma intégral de la vie ascétique. L'intention de Cassien se manifeste à travers la structure d'élaboration du livre IV: décrire le cheminement vers la perfection du début à la fin, à travers les étapes progressives où l'on rencontre des difficultés particulières à surmonter. L'accumulation des vertus conduit enfin le moine à la perfection.

---

[246] Quand nous disons que l'obéissance est une étape dans le perfectionnement, il ne s'agit pas de la décrire comme une étape à franchir. Au contraire, l'obéissance est une puissance motrice qui permet au moine d'avancer dans son cheminement vers la vérité.

[247] Le rapport entre l'obéissance et l'humilité est complexe dans le livre IV des *Institutions Cénobitiques*. Dans le livre IV, 39 (la parole de Pinufius), Cassien expose dix repères de l'humilité dont trois se rapportent à l'obéissance: « Premièrement, si on a mortifié toute volonté propre ». « Troisièmement, si l'on ne s'appuie pas sur son propre discernement, mais que l'on s'en rement en tout au jugement de son ancien, avide que l'on est d'entendre ses avertissements ». « Quatrièmement, si l'on garde toujours la douceur dans l'obéissance et la fermeté dans la patience ». L'humilité se présente comme la conséquence de l'obéissance. Cependant, nous voyons dans le résumé (livre IV, 43) un rapport inverse entre l'humilité et l'obéissance. Cette fois-ci, l'humilité précède de la « mortification des volontés ». Cassien établit ainsi dans le texte deux rapports d'implication entre l'humilité et l'obéissance.

[248] Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques*, livre IV, 8, p. 133.

[249] Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, tome VI, *op. cit.,* p. 96.

Si l'on interprète l'obéissance par l'aspiration à la perfection, cette pratique aussi exigeante qu'apparemement inintelligible prend toute sa signification. Dans cette perspective, l'obéissance ne se définit pas principalement comme une fin en soi, « en se soumettant aux hommes, on apprend à se soumettre à Dieu[250]», le renoncement de la propre volonté vise à accepter la volonté de Dieu. Ce but extérieur et supérieur de l'obéissance est la puissance motrice qui conduit le moine à affronter les épreuves absurdes, cruelles et impossibles. Il convient de donner un exemple de l'abbé Jean de Lyco.

> Celui-ci (le maître de Jean) l'appela subitement et lui dit : monte, prends le vase d'huile et jette-le par la fenêtre. Or c'était là la seule douceur servant au désert pour les moines et leurs hôtes. Lui montant le plus vite, il le jeta par la fenêtre et l'envoya s'écraser à terre, sans guère se soucier de l'absurdité du commandement, ni tenir compte de ses conséquences: le besoin de chaque jour, la maladie, le manque d'argent pour en racheter, la complète pénurie de ce désert aride où, même si l'on disposait d'argent, il serait pourtant impossible de trouver de quoi compenser le liquide perdu[251].

Le moine ne vit pas dans un environnement sans souci, il vit dans le désert où rien n'est facile. Si le désert est un endroit idéal pour renoncer au monde et contempler Dieu, les conditions de vie y sont extrêmement dures. Par rapport à l'ordre d'arroser un bâton dans le désert, ce nouvel ordre donné par le maître de Jean est encore plus fou. Si le premier ordre illustre la répétition incessante d'une mission absurde et inutile, comme la tâche de Sisyphe, l'ordre de jeter l'huile par la fenêtre menace la vie. L'huile est sans aucun doute une ressource indispensable dans la vie au désert, elle est essentielle non seulement pour la nourriture mais également pour se soigner. Il est impossible de la racheter même si l'on disposait de l'argent nécessaire. Du côté du

---

[250] Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, tome VI. *op. cit*., p. 106.

[251] Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques*, livre IV, 25, Paris, Éditions du Cerf, 2001, p. 159. Cet exemple n'est ni cité dans son analyse du cours de 1980, ni dans *Les Aveux de la chair*. Il reflète cependant un aspect essentiel de la vie quotidienne des moines dans le désert, le manque de nourriture. Selon Peter Brown, la biurriture y est un souci beaucoup plus grand que la tentation sexuelle, thème central pour Foucault. L'analyse de Peter Brown fournit une mise en perspective historique et anthropologique du monachisme dans le désert. Cf. Peter Brown, *Le renoncement à la chair*, *Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, Paris, Gallimard, p. 272.

maître, cet ordre est encore plus absurde si l'on sait que l'intention de son maître est d'éprouver à nouveau l'humilité de Jean après l'ordre impossible, déjà donné par lui-même, d'arroser le bâton séché dans le désert. L'épreuve vise à confirmer l'épreuve précédente. L'abbé Jean, quant à lui, est un homme rationnel, conscient de la conséquence de son acte. S'il obéit pour la deuxième fois à l'ordre évidemment fou, cela n'est pas dû à une soumission aveugle à son maître, mais à l'imitation de Jésus et de son obéissance à Dieu. L'obéissance à son maître est une obéissance préparatoire à Dieu. Pour les débutants, le renoncement à sa propre volonté permet de renoncer au monde et de se concentrer sur la vie ascétique, alors que pour les adeptes, l'obéissance rappelle de rester fidèle à son engagement initial et de ne pas se perdre dans la vaine gloire après avoir vaincu tous les vices[252].

L'analyse de l'obéissance est poursuivie en profondeur dans *Du gouvernement des vivants*. Analysant le texte de Cassien, Foucault décrit la tradition particulière établie par le monachisme au IVe siècle. La description foucaldienne de la direction monastique met en lumière une tradition alternative à la tradition gréco-romaine. Au lieu de viser la maîtrise de soi, le rapport d'obéissance se caractérise comme un état permanent dans lequel la soumission à l'ordre du maître est absolue. Cependant, derrière les exemples d'obéissance héroïque enregistrés par Cassien, nous découvrons une logique sous-jacente. L'obéissance s'inscrit sur l'horizon de l'ascension du moine vers la perfection et l'obéissance au maître débouche sur l'obéissance à Dieu. Cette perspective de perfection permet aux modernes de comprendre ces actes inintelligibles au premier regard.

[252] Cassien décrit dans le livre V des *Institutions Cénobitiques*, les huit vices principaux : la gourmandise, la fornication, la colère, l'avarice, la colère, la tristesse, l'acédie, la vaine gloire et l'orgueil. Cf. *infra* p. 136. Quand il a vaincu les sept premiers, le moine est susceptible de tomber dans le dernier, c'est-à-dire l'orgueil, le vice des adeptes convaincus d'être parfaits. Pour Cassien, l'obéissance est le remède à ce vice de l'orgueil.

2.3. La nécessité de l'examen-aveu

Après avoir examiné la notion de l'obéissance chez Cassien et, il convient pour nous d'analyser un autre élément essentiel de la direction chrétienne, l'examen-aveu. Cette expression signifie un examen de conscience réalisé par la verbalisation des mouvements de pensée.

La structure d'« obéissance-examen-aveu » est établie dans le cours de 1980[253]. Par rapport au cours de 1978, la mise en valeur de l'aveu est un développement important. Nous pouvons prendre *Sécurité, territoire, population*, comme la matrice de l'analyse du *Gouvernement des vivants*, parce que les thèmes du rapport de dépendance entre maître et disciple et la direction de conscience y ont été analysés dans la perspective du pastorat. Comme nous avons analysé le rapport d'obéissance dans le chapitre précédent, nous nous concentrons maintenant sur l'examen de conscience et l'aveu. En 1978, l'analyse foucaldienne de l'examen et de l'aveu se présente dans les termes suivants:

> (...) l'examen de conscience qui fait effectivement partie de ces instruments de la direction de conscience, l'examen n'y a pas pour fonction d'assurer à l'individu la maîtrise sur lui-même, de compenser en quelque sorte par cet examen la dépendance où il se trouve par rapport au directeur. Ça va être tout au contraire la chose inverse. On n'examine sa conscience que pour pouvoir aller dire au directeur ce qu'on a fait, ce qu'on est, ce qu'on a éprouvé, les tentations auxquelles on a été soumis, les mauvaises pensées que l'on a laissées en soi, c'est-à-dire que c'est pour mieux marquer, mieux ancrer encore le rapport de dépendance à l'autre que l'on fait son examen de conscience. L'examen de conscience dans l'antiquité classique était un instrument de maîtrise, il va être ici au contraire un instrument de dépendance. Et on va donc former sur soi, à chaque instant, par l'examen de conscience un certain discours de vérité. On va extraire et produire à partir de soi-même une certaine vérité qui va être ce par quoi on va être lié à celui qui dirige [n]otre conscience[254].

[253] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 284.
[254] Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 185-186.

Il convient de décrire sommairement l'évolution de l'analyse foucaldienne de la notion d'examen. Nous voyons, dans un premier temps, dans cette analyse de 1978, s'opposer le modèle de la philosophie antique et celui du christianisme. Si l'examen antique consiste à atteindre la maîtrise de soi, l'examen chrétien cherche, au contraire, le renforcement du rapport de dépendance. L'examen antique, toutefois, est présenté assez rapidement dans le cours de 1978. Foucault n'y analyse ni l'examen pythagoricien ni celui de Sénèque, comme il le fait dans le cours de 1980. Il s'agit donc d'une présentation synthétique de l'examen antique qui connaîtra un développement important dans les prochains cours. Si dans le cours de 1978, c'est la différence d'objectif qui permet d'opposer l'examen antique à l'examen chrétien, dans le cours de 1980, il s'agit non seulement d'un objectif différent, mais aussi des fonctions différentes de l'examen. Comme nous l'avons vu plus haut, c'est dans le cours de 1980 que Foucault a précisé la différence entre l'examen antique et l'examen chrétien. L'examen antique est un examen de type administratif qui porte sur les actes commis, il vise l'édification d'un système rationnel, alors que l'examen chrétien analyse les mouvements des pensées, et il a pour but d'explorer le monde intérieur du sujet et de déchiffrer les secrets de l'âme. Enfin, même si le rapport entre l'examen et la production de vérité intime se révèle déjà dans le cours de 1978, le mécanisme de l'examen-aveu n'y est pas encore pris en compte. C'est en 1980 que Foucault explique comment l'examen entraîne l'aveu dans le contexte monastique. Si Foucault présente déjà les éléments essentiels de la direction de conscience : l'obéissance, l'examen et l'aveu en 1978, c'est dans le cours de 1980 qu'il tisse le lien entre ces sujets.

Si le cours de 1978 constitue le premier pas de Foucault pour aborder la direction chrétienne, le cours de 1980 et *Les aveux de la chair* continuent à développer cette recherche, mais d'une manière différente. Nous le voyons à travers le schéma décrit par Foucault :

> On a donc, dans la direction chrétienne, un dispositif dans lequel on trouve trois éléments 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[255].

Foucault développe ce modèle triangulaire dans la suite du cours et conjugue l'examen permanent et l'aveu exhaustif sous la figure de l'examen-aveu, en grec l'*exagoreusis*, l'ouverture de l'âme. Dans la leçon du 26 mars 1980, la dernière du cours, il analyse le mécanisme de l'examen-aveu en expliquant aussi bien la nécessité de l'examen et de l'aveu que les effets entraînés par l'*exagoreusis* sur la vie ascétique. *Les aveux de la chair* présentent une structure d'élaboration similaire mais plus développée que le cours de 1980. D'abord, la partie « le recours à Dieu » [256]correspond à l'analyse de la *discretio*, notion clef de l'examen monastique qui désigne la capacité de discernement qui aide à résister aux illusions, mais n'est possible qu'avec le concours de la grâce de Dieu. Ensuite, la partie de « l'examen-aveu[257]»porte sur la notion d'*exagoreusis*. Cette partie est divisée en deux: « le combat intérieur[258] » porte sur l'exercice de l'examen de soi sur soi, ses modèles et son objectif, tandis que « la nécessité de l'aveu » explique la fonction de la verbalisation des pensées et son rôle indispensable dans la pratique de l'*exagoreusis*. Bien que sa présentation dans le livre s'avère plus précise, elle reste fidèle à la structure d'élaboration générale du cours de 1980. *Du gouvernement des vivants* se présente donc comme une clef pour rendre compte de la logique fondamentale de l'analyse foucaldienne de l'examen-aveu.

En apparence, l'analyse foucaldienne de l'examen-aveu dans le cours de 1980 est poussée par un moteur principal, c'est-à-dire la *discretio*.

> Première question: pourquoi la *discretio* manque-t-elle à l'homme ou quel est, si vous voulez, le mode d'absence de la *discretio*? Et, deuxièmement, comment pallier l'absence de *discretio*[259]?

L'absence de *discretio* et son remède constituent donc les deux sujets fondamentaux

[255] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 284
[256] Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 127.
[257] *Ibid*., p. 133.
[258] *Ibid*., p. 135.
[259] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 289.

de l'analyse. Il convient de remarquer que l'examen-aveu est en effet la solution de l'absence de *discretio*. L'examen-aveu en tant qu'un effort humain remplit en quelque sorte le blanc créé par la *discretio* qui n'est pas propre à l'homme et relève de la grâce divine. Mais si nous lisions en filigrane l'analyse foucaldienne, nous trouverions qu'en deçà de l'absence de *discretio* et de l'examen-aveu il y a une autre question plus essentielle, sans laquelle nous ne pouvons pas comprendre la nécessité de l'examen et de l'aveu, c'est la tentation. Si cette dimension de la tentation n'est présente ni dans le cours ni dans le chapitre correspondant du livre, elle apparaît néanmoins dans le chapitre dernier où Foucault analyse la virginité selon Cassien[260]. Comme nous le verrons plus loin, le thème de la tentation est un point de départ commun pour l'analyse de la direction monastique et de la virginité. La tentation, en tant que danger fondamental et permanent est la plus grande menace pour la vie monastique. L'examen-aveu et le combat spirituel pour la virginité sont les deux réactions soulevées par ce défi constant. Cela permet à la tentation de jouer un rôle du pont entre l'analyse de la direction chrétienne et celle de la virginité.

2.3.1. La *discretio* et l'obéissance

Selon Foucault, la *diakrisis*, comme d'autres notions grecques, est assimilée par le christianisme primitif grâce aux efforts des écrivains chrétiens. Elle a subi des adaptations qui lui donnent de nouvelles significations. Foucault analyse cette *discretio* chrétienne à partir du livre II des *Conférences* de Cassien, en l'opposant à son origine antique.

La *discretio* est une notion classique, C'est une « capacité de distinguer les différences », « une aptitude de décider entre deux partis » et « acte de jugement mesuré[261]». Les Grecs sont déjà conscients de la valeur de la *discretio*.

[260] La tentation n'est pas directement analysée dans le cours de 1980, et n'est pas non plus évoquée dans la première partie des *Aveux de la chair*.
[261] Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 128.

> Pour les grecs, l'homme est un être essentiellement limité. Le Destin, la Loi suprême assigne à chacun sa portion de vie et de bonheur. Si l'homme acquiert plus que la part qui lui était attribuée, il commet une impiété, attire sur lui la colère des dieux et la souffrance vient tôt ou tard rétablir l'équilibre (...) De cette conception religieuse de la condition humaine, les grecs dégageaient un principe de conduite, une loi morale: il faut respecter ce qui nous est fixé par la nature et les dieux et de n'excéder en rien nos droits. Garder en toute la mesure, se tenir toujours à égale distance des deux extrêmes, du trop et du trop peu, c'est rester dans l'ordre et c'est la condition du bonheur[262].

Cette *discretio* grecque (*diakrisis*) permet de chercher le juste milieu entre l'excès et l'insuffisance. La *discretio* permet à l'homme de trouver la mesure et l'équilibre du monde qui conduit au bonheur. Comme le dit Platon, « la mesure et la proportion réalisent partout la beauté et la vertu[263] ». La démesure, au contraire, est considérée comme un mal, elle conduit au désordre et au malheur.

Les auteurs chrétiens ont développé la *discretio* grecque en lui donnant de nouvelles significations. Parmi ces auteurs, Cassien, de son côté, lui consacre une conférence entière[264]. Il l'expose à travers l'exorde de l'abbé Moïse, qui la définit comme une « voie royale » et la « mère des vertus ». De même que la *discretio* antique, la *discretio* chrétienne est une voie juste entre deux extrêmes : le trop et le trop peu. Elle permet de

> se tenir également 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[265].

---

[262] André Cabassut, *Dictionnaire de spiritualité*, tome III, « discrétion », Paris, Beauchesne, 1932-1995, p.1314.

[263] « Au second rang viennent la proportion, la beauté, la perfection, l'efficacité et tout ce qui est de la même génération ». Platon, *Philèbe*, 66b, Paris, Les Belles Lettres, p. 92.

[264] Il y a vingt-quatre conférences dans les *Conférences* de Cassien. La deuxième conférence qui porte sur la *discretio*, est donnée par l'abbé Moïse. Cette conférence se divise en trois parties principales. la première porte sur la discretion comme voie royale et mère des vertus (Conférence II, 1-4) ; la deuxième traite de la nécessité du discernement et comment acquérir la *discretio* (Conférences II, 5-15) et la troisième analyse le régime alimetaire conforme à la *discretio* (Conférences II, 16-26). L'analyse foucaldienne se focalise sur les deux premières parties de cette conférence. Cf. Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, tome VI, p. 186-191.

[265] Jean Cassien, *Conférences*, tome I, 2, 4, Paris, *op. cit*., p. 129.

La « voie royale » indique donc un juste milieu entre les deux extrêmes, le relâchement qui signifie l'insuffisance de pratique, et le contraire, la présomption suscitée par l'excès ascétique.

Si l'idée grecque ne fait pas de différence entre les deux extrêmes auxquels conduit le manque de discrétion, le monachisme se focalise sur l'excès.

> 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[266].

Comme le montre Foucault, les pratiques ascétiques excessives sont considérées comme des vices. Cet ascétisme immodéré est encore plus grave que le relâchement.

> L'une et l'autre guerre viennent du démon; mais la chute est plus grave par un jeûne immodéré que par un appétit satisfait. De celui-ci, on peut, une componction salutaire intervenant, remonter à la mesure de l'austérité; de l'autre, c'est impossible[267].

L'excès ascétique n'a pas de remède et suscite une illusion, une confiance aveugle en sa capacité de tout juger par soi-même, présomption qui est un ennemi plus menaçant pour les adeptes que pour les débutants. Nous en voyons des exemples vivants dans les anecdotes rapportées par l'abbé Moïse, qui illustrent le danger de l'absence de *discretio*[268].

La première anecdote concerne un vieillard nommé Héron. Pendant cinquante ans de vie solitaire dans le désert, il a gardé une abstinence incroyable. Il pratique un jeûne si rigoureux et absolu qu'il ne partage pas le repas des frères même le jour de pâques. Il se trouve piégé par une illusion démoniaque qui l'incite à se jeter dans un puits profond, et il croit que « par le mérite de ses vertus et travaux, il est désormais

---

266 Jean Cassien, *Conférences*, tome II, 16,1, p. 195.
267 Jean Cassien, *Conférences*, tome II, 17, p. 197.
268 Foucault a présenté rapidement l'histoire de Héron et de Jean de Lyco dans le cours de 1980 pour montrer la conséquence de l'absence de *discretio*. Il convient pour nous d'examiner plus longuement ces anecdotes afin d'approfondir leur signification profonde. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 286.

soustrait à tout danger[269]». Sauvé par ses frères avec un grand effort, il s'obstine encore dans son illusion. « L'expérience qui lui coûtait la vie ne put lui persuader qu'il avait été le jouet du démon[270]». Jugé sur son abstinence sexuelle et son jeûne, le vieillard Héron est un adepte qui mène une vie ascétique rigoureuse. Mais il devient l'objet d'un assaut du démon et est donc hanté par l'illusion qui persuade que ses mérites lui permettent de sortir indemne les dangers.

Autre exemple de manque de discrétion : celui de Jean de Lyco, personnage valorisé par son obéissance parfaite dans le livre IV des *Institutions*[271]. Mais dans la première conférence, il est présenté comme un exemple négatif d'indiscrétion parce qu'il a exercé un jeûne prolongé qui l'épuise et l'affaiblit.

> Alors ce grand homme, et qui était consommé pourtant en la vertu de discrétion, 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[272].

Jean de Lyco tombe, lui aussi, dans le piège d'illusion. En deçà de son jeûne réside la ruse du démon. Le jeûne prolongé n'est qu'une fausse idée déguisée en une intention juste de privation de la nourriture.

Certains éléments de ces deux histoires méritent de retenir notre attention. Dans un premier temps, les deux moines, Héron et Jean de Lyco sont tous adeptes dans le cheminement vers la perfection. Cela veut dire qu'ils sont dans un état avancé pour vaincre les vices et former les vertus. Malgré leurs performances ascétiques, ils ont été séduits par le démon, trompés par les fausses informations. Héron, sous l'influence de la tentation, croit que son mérite lui permet d'éviter tout danger et il est trompé par sa confiance excessive en soi-même. Son expérience rappelle la tentation subie par le

---

269 Jean Cassien, *Conférences*, tome I, livre II, 5,3, p.167.
270 *Ibid*.,
271 Comme nous l'avons vu, Jean de Lyco est présenté comme l'exemple de l'obéissance héroïque, à travers les histoires du bâton arrosé dans le désert, et du vase d'huile écrasé sans hésitation. Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques*, livre IV, 25 p. 159.
272 Jean Cassien, *Conférences*, tome I, livre II, 21,1, p. 141.

Christ dans le désert[273]. Quant à Jean de Lyco, la séduction du démon se déguise en intention de perfectionnement à travers des exercices rigoureux.

Ces phénomènes révèlent un système de valorisation ascétique chrétienne, qui s'oppose à la culture gréco-romaine. Dans le monde antique, la vie ascétique prend la forme d'une quête de la perfection et d'un progrès incessant vers ce but. Plus il est avancé dans son cheminement, plus il est capable de résister aux passions et aux désordres. Grâce au savoir accumulé, l'individu ne peut revenir à son état précédent[274] où il était faible et susceptible d'être détourné de son chemin vers la perfection. Néanmoins, ce modèle ne s'applique pas entièrement au monachisme chrétien. Si le moine cherche aussi la perfection, son degré d'avancement ne le protège pas de l'attaque du démon. Les plus avancées sont même plus susceptibles d'être menacés par les tentations, et leurs œuvres ascétiques ne deviennent pas leur bouclier, mais le point faible qui les fait tomber facilement dans le piège du démon. En somme, dans le christianisme, les œuvres ascétiques ne sont plus un instrument de la maîtrise des passions, ils sont des épées à double tranchant. Les pratiques ascétiques permettent au moine de vaincre les vices et de s'approcher de la perfection, tout en le mettant dans une position dangereuse où il risque d'être enchanté par le démon.

Pourquoi les anciens sont-ils plus susceptibles d'être séduits par le diable? La *discretio* n'augmente-t-elle pas avec leurs œuvres ascétiques, comme le jeûne et la veille ? L'analyse de Foucault n'aborde pas ces questions[275]. Pour y répondre, il

---

[273] L'illusion de Héron aurait une origine biblique. Dans la *Bible* (Matthieu 4, 5-7), le démon tente de séduire le Christ dans le désert. « Alors l'esprit du mal emmène Jésus à Jérusalem, la ville sainte. Il le place au sommet du temple, et il lui: "Si tu es Fils de Dieu, jette-toi en bas! En effet, dans les Livres Saints on lit: "Dieu commandera à ses anges de te porter dans leurs bras pour que tes pieds ne heurtent pas les pierres." Jésus lui répond: "Dans les Livres Saints on lit aussi: "Tu ne dois pas provoquer le Seigneur ton Dieu"». Nous pouvons repérer la même séduction partagée par le Christ et Héron. Le démon tente de les convaincre que leur statut les immunise contre tous les dangers. Si Héron tombe facilement dans l'illusion, le Christ révèle et détruit l'intrigue du démon.

[274] Nous avons vu plus haut, dans l'analyse de la rechute, trois modes de la faute (la loi, le salut et la rechute). Selon le mode du salut, étant donné que la connaissance une fois acquise ne peut pas être défaite, et que la vie du sujet n'est pas réversible, le sujet de la connaissance ne peut pas retomber dans le péché.

[275] Comme nous l'avons montré, l'analyse foucaldienne n'expose pas toujours la logique intérieure du texte de Cassien, il convient donc pour nous de faire une lecture complémentaire pour mieux comprendre la lecture foucaldienne.

convient d'analyser l'identification entre le cheminement vers la perfection et le combat spirituel avec les vices[276]. Il y a huit vices principaux à combattre: la gourmandise, la fornication, l'avarice, la colère, la tristesse, l'acédie, la vaine gloire et l'orgueil et ils sont groupés deux par deux. Pour Cassien, le couplage vaine gloire-orgueil occupe une place particulière parmi les vices:

> Loin d'être engendrés par ceux-ci (les autres vices), ils sont provoqués par la victoire qu'on remporte sur eux: orgueil « charnel » vis-à-vis des autres par l'étalage que l'on fait de ses jeûnes, de sa chasteté, de sa pauvreté, etc.; orgueil « spirituel » qui fait croire qu'on ne doit ce progrès qu'à ses seuls mérites. Vice de la défaite des vices auquel fait suite une chute d'autant plus lourde qu'elle vient de plus haut[277].

Selon Cassien, l'orgueil et la vaine gloire ne sont pas indépendants des autres vices. Ils sont, comme l'écrit Foucault, les vices de la défaite des vices. La victoire sur ceux-ci n'est pas nécessairement une bonne nouvelle pour le moine, parce qu'elle risque de susciter chez lui une fausse présomption de maîtrise de soi. Par conséquent, l'orgueil et la vaine gloire sont encore plus graves que les autres vices. Le moine doit rester vigilant dans son cheminement vers la perfection, puisque les attaques des vices sont déjà partout et difficiles à prévenir, mais le défi ne s'arrête pas là. Même s'il remporte le combat avec les vices, un autre problème épineux se pose encore devant lui. Ainsi, cette victoire ne peut pas être considérée comme un mérite.

Nous pouvons donc répondre à la première question. Si Héron et Jean de Lyco, adeptes ascétiques, sont tombés dans le piège du démon, c'est parce qu'ils deviennent inconsciemment présomptueux à cause de la victoire remportée, par des ascèses rigoureuses dans leur combat avec les vices. Ces histoires explicitent également la fonction particulière du monachisme chrétien. Par rapport aux problèmes suscités par les vices particuliers (les six vices), la présomption, c'est-à-dire une confiance dans son propre jugement sur soi-même et sa maîtrise de soi, est une plus grande menace. Selon Foucault, cette vigilance relative à la présomption est due au contexte

[276] Nous avons rencontré ce point dans le livre IV des *Institutions Cénobitiques*, où l'abbé Pinufius définit le processus de l'ascension vers la perfection comme une manière de vivre dans laquelle le moine doit vaincre les vices et développer les vertus.
[277] Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 232.

historique du mouvement anti-ascétique au IVe siècle[278]. Mais cette analyse historique, mise à part, il convient pour nous d'interpréter cette tendance en révélant la logique doctrinale qui conduit le monachisme chrétien à cette méfiance envers l'ascèse excessive.

Il existe chez Cassien une chaîne de déduction. La présomption, la vaine gloire et l'orgueil sont les conséquences de l'excès ascétique produit par l'indiscrétion, et en amont de ce manque de *discretio* se trouve l'absence d'humilité, c'est-à-dire d'obéissance à un maître. Dans la deuxième conférence donnée par l'abbé Moïse, Cassien enregistre la question de Germain sur la façon d'acquérir la *discretio*, puisqu'elle est « la racine de toutes les vertus ». La réponse de l'abbé Moïse est intéressante:

> 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[279].

Si la *discretio* chrétienne se définit comme une « voie royale » entre le trop et le trop peu, il semble qu'elle ne soit une capacité de juger. Elle n'est pas directement

---

[278] Selon Foucault, l'aversion monastique pour l'excès s'explique par le mouvement anti-ascétique du IVe siècle en Basse-Égypte, là où Cassien tira ses leçons de vie monastique. Il s'agit d'une « réaction contre les formes sauvages, anarchiques, individuelles et concurrentielles de l'ascétisme. En face des ermites isolés ou des moines vagabonds, rivalisant en joutes ascétiques et en merveilles thaumaturgiques, confrontant les exploits de leur macération, la régulation de la vie monastique avait pour but de fixer une voie médiane, accessible à la majorité des moines et intégrable à des institutions communautaires ». Selon Foucault, le mouvement anti-ascétique signifie donc une institutionnalisation du monachisme qui vise la régulation de la vie ascétique. La *discretio*, proposée en tant que voie médiane a une fonction normative. L'ascèse individuelle, souvent excessive, doit ainsi se soumettre à l'ordre disciplinaire. Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p.130. Cette analyse historique se présente dans le cours de 1980 et dans *Les aveux de la chair*. Elle constitue une explication historique du dégoût pour l'excès ascétique. Mais nous trouvons également une interprétation doctrinale alternative chez Cassien qui lie cette hostilité envers l'excès avec la vertu fondamentale de l'humilité.

[279] Jean Cassien, *Conférences*, tome I, livre II, 10, 1, p.173. Comme nous l'avons vu dans l'analyse précédente, l'humilité est la vertu fondamentale de la direction chrétienne. Il est intéressant de trouver le lien entre l'obéissance et la *discretio*, lien que Foucault n'a pas explicitement mis en lumière ni dans le cours de 1980, ni dans *Les aveux de la chair*.

maîtrisable par le moine. Le moine qui désire la *discretio* ne peut l'atteindre comme le philosophe grecque qui maîtrise les techniques à travers les exercices et l'accumulation d'expériences. Au contraire, il ne peut l'acquérir que par l'intermédiaire du rapport de l'obéissance à son maître. La *discretio* n'est plus une capacité permettant à chacun de mieux juger, mais l'effet de sa soumission de sa volonté au jugement d'autrui. Abandonnant l'autorité du jugement à l'ancien, le moine trouve le juste milieu entre le relâchement et l'excès et évite d'être trompé par le démon. Par conséquent, le moine n'est pas le sujet qui maîtrise la *discretio*, ce qu'il apprend c'est plutôt un art du renoncement.

Le renoncement conduit le moine à poursuivre le chemin désigné par les Apôtres et les saints.

> Le moyen d'atteindre facilement à la science de la vraie discrétion est donc de marcher sur les traces des anciens. N'ayons la présomption ni d'innover, ni de nous en rapporter, pour quoi que ce soit, à notre jugement propre; mais allons toujours le chemin que leurs enseignements et leur sainte vie nous auront appris[280].

Il ne s'agit donc pas, pour le moine, de suivre son propre chemin dans sa vie ascétique. Le meilleur choix est toujours de poursuivre et de répéter les actes des anciens. S'il s'obstine à trouver sa propre manière de mener la vie ascétique, il sera condamné.

> Cette forte formation n'aura pas seulement l'avantage de nous mener à la parfaite discrétion; elle nous mettra encore à l'abri de toutes les embûches de l'ennemi. Car il n'est point de vice par où le démon ait plus de facilité à précipiter le moine et le conduise plus vite à sa perte que le dédain de leurs conseils et la confiance en son propre jugement ou en ses vues personnelles[281].

Nous avons donc vu la chaîne complète de déduction chez Cassien. L'obéissance à son maître conduit à la *discretio* qui permet au moine de trouver la bonne voie, la voie des anciens, et d'éviter la mauvaise voie, la voie de l'orgueil et de la vaine gloire. La

[280] Jean Cassien, *Conférences*, tome I, livre II, 11,6, p. 179.
[281] *Ibid*., 11,7, p. 179.

discretio est un révélateur du degré de l'obéissance. Dès lors que le moine est tombé dans le piège du démon, il en résulte des actes de désobéissance.

Cependant, il reste une question importante. Si Cassien admet que la *discretio* est possible à obtenir par l'obéissance, elle se caractérise *a priori* comme une vertu divine, inaccessible pour l'homme[282].

> Car elle n'est pas une vertu médiocre où l'humaine industrie puisse atteindre à l'aventure; nous ne la pouvons tenir que de la largesse divine. (...) Vous le voyez, le don de la discrétion n'est rien de terrestre ou de petit, mais un très haut présent de la grâce divine[283].

Si la *discretio* est divine, comment est-elle est compatible avec la *discretio* accessible à l'homme? Revenons à la deuxième conférence de Cassien : nous voyons que la description de la *discretio* divine qui est antérieure à celle de la *discretio* accessible[284], constitue avec cette dernière l'image intégrale de la *discretio*. L'exorde de l'abbé Moïse est un processus dans lequel il expose d'abord à Cassien et à Germain le bien et l'importance de la *discretio*, puis leur apprend comment l'obtenir. Bien que l'abbé Moïse insiste sur le fait que la *discretio* n'est pas accessible sans intervention de Dieu, il ne s'agit pas pour lui de décourager les moines qui désirent acquérir cette vertu. S'il met en valeur l'origine transcendante de la *discretio*, c'est pour les convaincre d'abandonner l'ascétisme sauvage. Cet ascétisme sauvage est celui qui fait croire que l'homme lui-même, grâce à sa propre capacité acquise dans la vie ascétique, peut dire le dernier mot sur tous ses actes et gagner une confiance totale en soi. Invoquer le don

---

[282] C'est exactement l'angle sous lequel Foucault aborde la *discretio* chrétienne. Comme nous l'avons indiqué, toute l'analyse foucaldienne de la *discretio* se resserre sur l'absence de *discretio* pour l'homme. Cette absence conduit à un remède, c'est-à-dire l'examen-aveu. Dès lors que la capacité de distinguer le vrai et le faux n'est pas accessible à l'homme, il convient de s'examiner et de s'ouvrir à l'ancien pour que le diable qui s'insinue dans les mouvements de la pensée soit découvert et anéanti. Mais Foucault n'analyse pas le dialogue entre Germain et l'abbé Moïse sur le moyen d'obtenir la vraie *discretio*. Il ne relève donc pas cette tension paradoxale entre la *discretio* en tant que vertu divine et la *discretio* accessible à l'homme sous condition de l'obéissance.

[283] Jean Cassien, *Conférences*, tome I, livre II, 1, 3-4, p. 155-157.

[284] La première se présente dans les *Conférences* (tome II, 3, p. 161), le dernier se manifeste la seconde dans les *Conférences* (tome II, 10, p. 173) à la suite de la question de Germain sur le moyen d'obtenir la *discretio*.

divin de la *discretio*, c'est indiquer au moine la direction à suivre, qui passe par l'intermédiaire d'un autre. Pour Cassien, en effet, l'obéissance à l'ancien est un effet d'apprentissage de l'obéissance à Dieu. Abandonner le droit de juger à son maître est ainsi une préparation pour être jugé par Dieu. De plus, la dimension divine de la *discretio* indique que l'effort humain lui seul ne suffit pas. Comme dans le cas du baptême et de la pénitence, Dieu n'est pas obligé de donner sa grâce à l'homme pour le récompense de ses efforts. Il s'agit, pour l'homme, d'offrir ses épreuves à Dieu pour qu'il les examine et prenne la décision. La *discretio*, comme les autres formes de la grâce divine, reste à la fois distante et proche de l'homme. Elle est distante quand l'homme pense être en mesure de l'obtenir, mais proche quand il se met au plus bas et reste dans l'obéissance. Il y a donc une compatibilité entre la *discretio* divine et la *discretio* obtenue par l'obéissance.

Pour résumer, la lecture foucaldienne de la *discretio* chrétienne constitue une grille d'analyse fondamentale: face à son prédécesseur gréco-romain, la *discretio* chrétienne n'est plus un moyen de tendre par soi-même à la perfection. Cette vertu de mesure entre le trop et le trop peu se définit plutôt comme un garde-fou qui empêche le moine de tomber dans l'illusion. La *discretio* est une grâce divine qui n'est pas accessible à l'homme, son absence, dit Foucault, est le moteur principal de l'exercice de l'examen-aveu qui cherche à remédier à la faiblesse de l'homme.

Nous appuyant sur la lecture foucaldienne, notre effort a consisté à relire le livre II des *Conférences* et à expliciter les points qui nous paraissaient manquer à son analyse foucaldienne. Ces aspects méritent de retenir notre attention, parce qu'ils permettent de compléter la lecture foucaldienne. Premièrement, nous avons analysé la raison pour laquelle le moine avancé est plus susceptible d'être séduit et pourquoi l'excès ascétique est si gravement condamné dans le monachisme chrétien. L'aspiration fervente à la perfection, en effet, risque de se détourner de la voie juste et de se transformer en pratiques excessives, conduisant facilement à l'orgueil et à la confiance en soi. Deuxièmement, nous avons montré que chez Cassien, il y a un lien étroit entre la *discretio* et l'obéissance. Soumettre sa volonté à l'autre permet au moine d'éviter le danger d'orgueil, le plus grand péril qu'il rencontre dans son cheminement.

Troisièmement, nous avons expliqué la compatibilité de la *discretio* d'origine divine et la *discretio* accessible à l'homme. Même si la vertu de mesure n'est pas terrestre, il est possible de l'atteindre par l'intermédiaire du rapport d'obéissance. Cette dimension transcendante de la *discretio* chrétienne révèle le rôle capital de l'intervention de Dieu dans la vie monastique: la grâce divine est toujours la condition nécessaire de l'achèvement ascétique.

2.3.2. L'examen-aveu

Si la *discretio* n'est pas propre à l'homme, il faut y remédier par l'examen-aveu : telle est la logique fondamentale de l'analyse foucaldienne. Le tri des pensées et l'ouverture permanente à l'autre à travers la verbalisation constituent ensemble la méthode monastique essentielle pour lutter contre l'illusion. Derrière cette lutte spirituelle apparaît un intérêt chrétien particulier pour la vérité individuelle qui ne porte pas sur les actes mais sur les pensées, plus précisément sur l'origine des pensées. Il convient de repérer dans quel contexte s'inscrit le dire-vrai monastique, l'*exagoreusis*, quelle est sa fonction et quelles sont les conséquences entraînées par elle dans l'économie intégrale de la vie monastique.

Commençons par l'analyse foucaldienne de l'examen. Foucault dessine presque le même trajet d'analyse dans le cours de 1980 que dans *Les aveux de la chair*[285]. Il s'agit d'analyser, dans un premier temps, la matière première de l'examen, c'est-à-dire les *cogitationes*, les pensées, et de montrer la mobilité de l'âme. Puis, Foucault expose trois métaphores employées par Cassien pour décrire l'examen des pensées, parmi lesquelles celle du changeur joue le rôle capital. Il met en valeur, dans un troisième temps, l'intérêt chrétien particulier pour la vérité individuelle du sujet. L'examen qui porte sur les mouvements des pensées ne vise pas tant leur contenu que leur origine. C'est pour rendre compte de l'origine souillée des pensées que la verbalisation est

[285] Il s'agit de l'analyse de la leçon du 26 mars 1980 et de l'examen-aveu, quatrième sous-partie du chapitre 4, « L'art des arts ».

nécessaire. Le dire-vrai monastique a pour fonction d'exposer ce qu'est l'homme et d'aider à renoncer à cette existence douteuse. Avouer ce qu'on est pour renoncer à soi : Foucault a découvert le paradoxe fondamental de la spiritualité chrétienne.

Il convient de relire les textes sur lesquels se fonde l'analyse foucaldienne et d'en proposer, par certains aspects, une lecture alternative.

2.3.2.1. La mobilité de l'âme et le tri des pensées

Si le moine veut lutter contre l'illusion et se concentrer sur la contemplation de Dieu, le champ de bataille se trouve dans ses propres pensées. À travers l'interrogation de Germain à l'abbé Moïse, nous apercevons un désir urgent de la connaissance de la fonction du mouvement des pensées.

> Comment donc expliquer que, même malgré nous, et, qui plus est, à notre insu, les pensées superflues se glissent en nous d'une allure si subtile et discrète, que ce ne soit pas une médiocre difficulté, je ne dis pas seulement de les chasser, mais d'en avoir conscience et de les reconnaître? Est-il donc possible que l'esprit en soit jamais dégagé et n'ait plus à souffrir d'illusions de ce genre?[286]

La pensée présente une image plutôt négative, un objet à connaître et enfin à chasser par le moine. Mais d'où vient cette méfiance de la pensée chez Cassien?

Comme le rappelle Foucault, la connaissance de la pensée selon Cassien dérive de la théorie d'Évagre le Pontique[287]. Foucault évoque la transfiguration du sens de *logismos* chez Évagre le Pontique. C'est lui, qui introduit une inflexion du sens de

---

[286] Jean Cassien, *Conférences*, tome I, livre I,16, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 127. Cette question sur la mobilité de l'âme réapparaît dans le livre VII des *Conférences*, où Germain pose la même question à l'abbé Sérénus: « Peut-être serait-il possible de contenir cette mobilité de l'âme, si celle-ci n'était assiégée par un si grand nombre d'adversaires, qui la poussent incessamment à ce quelle ne veut pas, ou plutôt à vers quoi l'entraîne déjà la mobilité de sa propre nature. Entourée d'ennemis à ce point innombrables, si puissants et si terribles, nous ne pourrions croire que la résistance lui fût possible, surtout en cette chair fragile, si vos paroles, comme autant d'oracles divins, ne nous animaient à cette confiance ». Jean Cassien, *Conférences*, tome I, livre VII, 7, p. 439.

[287] Évagre le pontique fut un moine du IVe siècle. Il s'inspire de l'enseignement d'Origène et ses écrits ont beaucoup influencé la pensée de Cassien sur la notion de *cogitatio*, la pensée.

cette notion. La *logismos* pour Évagre ne se définit plus comme le synonyme de *logos* qui permet à l'homme d'atteindre la vérité. Au contraire, la *logismos* se décrit comme quelque chose de douteux pour le moine, qui empêche la contemplation de Dieu. Cassien, lecteur d'Évagre, hérite de cette méfiance à l'égard de la pensée, il traduit le mot grec *logismos* en latin, *cogitatio*, pour désigner une image négative de la pensée qui est incertaine et difficile à saisir.

> Parfois, nous sentons que le regard de notre cœur se dirige à son objet; mais notre esprit glisse insensiblement de ces hauteurs, pour se précipiter avec une fougue plus emportées à ses divagations premières. (...) nous le rappelons (notre esprit) à la contemplation dont il s'est éloigné; nous voudrions l'y enchaîner en quelque sorte par une application immuable du cœur; mais, au beau milieu de notre effort, il s'échappe des retraites profondes de l'âme plus vite qu'une aiguille ne glisserait entre nos mains[288].

Ce que nous lisons dans l'expression de Cassien, c'est une impuissance de l'homme face au mouvement de ses propres pensées. Le moine dédié à la contemplation de Dieu ne supporte pas la frustration de son échec à fixer l'objet de ses pensées. Cassien affirme d'un ton désespéré qu'il ne voit pas d'autre progrès dans la lutte contre l'agitation des pensées que de savoir l'impossibilité de cette confrontation[289]. Foucault résume bien la situation difficile décrite par Cassien:

> La *cogitatio* de Cassien n'est pas simplement une « pensée » parmi d'autres, c'est ce qui risque, dans l'âme tendue vers la contemplation, d'apporter à chaque instant le trouble. Ainsi entendue, elle est moins l'acte d'une âme qui pense que la perturbation dans une âme qui cherche à saisir Dieu. Elle est le danger intérieur. Contre elle doit être dressée une incessante méfiance qui la suspecte et l'examine[290].

Ce danger intérieur suscite une attention particulière de Cassien. Son inquiétude profonde s'exprime dans le livre VII des *Conférences*, consacré à la mobilité de l'âme et la démonologie[291]. Il cherche à maîtriser le moyen de se débarrasser du désordre

---

[288] Jean Cassien, *Conférences*, tome I, livre VII. 3, 4, Paris, Éditions du Cerf, 2008, p. 427.
[289] Jean Cassien, Conférences, tome I, livre VII, 3,1, p. 425.
[290] Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 135.
[291] L'analyse de Cassien sur la mobilité de l'âme se trouve d'abord dans la première conférence dédiée au but et à la fin du moine. Donnée par l'abbé Moïse, cette conférence

entraîné par la mobilité de l'âme. Selon Foucault, si la *discretio* n'est pas naturellement accessible à l'homme, il convient d'exercer un examen qui se définit comme un tri des pensées. Reprenons les trois métaphores qui illustrent, chez Cassien, l'examen des pensées: celle du moulin, du centenier et du changeur. Chacune porte un sens spirituel particulier.

La métaphore du moulin se trouve dans le livre I des *Conférences*. Selon l'abbé Moïse，

> cet exercice du cœur pourrait, non sans justesse, se comparer aux meules que les eaux d'un canal, en se précipitant, actionnent d'un mouvement giratoire. Elles ne peuvent cesser leur travail, forcées qu'elles sont de tourner par la poussée des eaux. Cependant, il est au pouvoir du maître du moulin de faire moudre, à son gré, du blé, de l'orge ou de l'ivraie. Ce qui est hors du doute, c'est qu'elles ne moudront que ce qui leur sera fourni par celui à qui le soin de cet ouvrage a été commis[292].

Plusieurs éléments dans ce passage méritent de retenir notre attention. D'abord, l'inévitabilité de la mobilité de l'âme. Dès que Germain pose la question, l'abbé Moïse affirme qu'il n'est pas possible de se débarrasser du mouvement des pensées parce qu'il est semblable aux meules, qu'actionne la force des eaux. La métaphore du moulin manifeste, en un sens, le caractère passif de l'examen. Cependant, à côté du côté passif, se trouve aussi un côté positif. Si la nature turbulente des pensées ne dépend pas du moine, il peut quand même profiter de cette situation en jetant ce qu'il veut dans la meule, le blé, l'orge ou l'ivraie. Autrement dit, son grain spirituel, face au défi du flots de pensées dépend de son propre choix[293].

---

traite la question de la mobilité de l'âme à partir du chapitre XVI où Germain pose la question sur la nature des pensées. La réponse de Moïse se repose sur la métaphore du moulin et du changeur, métaphore capitale dans l'analyse foucaldienne de l'exercice du tri des pensées chez Cassien. Quant à la troisième métaphore du centenier, elle se trouve dans le livre VII des *Conférence*. Foucault a combiné les deux textes quand il présente le tri des pensées selon Cassien.

[292] Jean Cassien, *Conférences*, tome I, livre I, 18,1, p. 129.

[293] Nous prenons ici l'interprétation d'Adalbert de Vogüé, différente de celle de Foucault. Foucault insiste sur le fait que le moine, dans le flux des pensées, doit faire le tri entre le bon grain et le mauvais. Cependant, cette lecture s'éloigne de ce que signifie le texte. La métaphore consiste en fait à comparer le flux incontournable des pensées et le moyen d'y réagir positivement pour le moine. Le moine, selon l'abbé Moïse, doit rendre compte de ce qui dépend de lui- le libre choix de jeter ce qu'il veut à moudre et ce qui ne dépend pas de lui- le

La deuxième métaphore commentée par Foucault, est celle du centenier. Elle se trouve dans le livre VII des *Conférences*, tandis que les deux autres se trouvent dans le livre I. Selon l'abbé Sérénus, le conférencier de la septième conférence:

> Le centenier de l'Évangile nous est une très heureuse figure de l'âme élevée à cette perfection. De quelle vertu et constance il était, et comment, loin de se laisser emporter à toute pensée qui survenait, il faisait accueil aux bonnes et chassait sans aucune difficulté les mauvaises, selon le jugement de sa prudence (...) Montés, comme lui, à cette dignité si haute, nous aurons le pouvoir et la force de commander: les pensées que nous ne voulons pas suivre ne nous entraîneront plus; mais il nous sera loisible de nous attacher avec fermeté à celles qui nous remplissent de joie spirituelle[294].

L'histoire du centenier se trouve dans le récit biblique. Le centenier romain prie le Christ de guérir son serviteur. Plusieurs vertus du centenier méritent d'être relevées (sa charité envers le serviteur, son humilité face au Christ quand il le rencontre), mais ce ressort du discours de Sérénus est surtout la constance de cet homme, qui fait obéir ses soldats et ses serviteurs. Selon Sérénus, si l'esprit de l'homme est par nature mobile, il est possible d'acquérir la force pour le fixer. Comme le centenier, le moine doit maîtriser le moyen de commander ses pensées, bonnes ou mauvaises. Par rapport à l'idée pessimiste de Cassien selon laquelle la nature de l'esprit est viciée, Sérénus se montre optimiste. Si la nature mobile de la pensée ne dépend pas de l'homme, il peut décider de la qualité de ses pensées[295]. Le moine n'est pas contraint par ses pensées, il

---

flux des pensées. Il s'agit d'encourager le moine à faire ce qu'il est capable de faire sans être découragé par le mouvement de ses pensées. Cf. Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, tome VI, *op. cit*. p. 183.

[294] Jean Cassien, *Conférences*, tome I, livre VII, 5,1; 5,3, p. 431-433.

[295] Foucault interprète cette métaphore du centenier assez librement dans le cours de 1980. « Deuxième métaphore, c'est la métaphore du centenier, de l'officier qui, au moment où des soldats ou candidats soldats se présentent à lui, les inspecte, les regarde, mesure un peu leurs qualités, voit si l'un est fort, l'autre est faible, soupçonne si l'un est courageux, l'autre est lâche, et fait ainsi le tri entre ceux qu'il va recevoir et ceux qu'il ne va pas recevoir(...). » Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 295. Nous voyons que cette lecture s'éloigne quelque peu du texte de Cassien. Le texte lui-même ne porte pas sur le tri des soldats, mais sur la force de commander ses pensées. Foucault corrige cependant sa lecture du métaphore du centenier dans *Les aveux de la chair*. « l'officier surveille le mouvement des soldats, il dit aux uns d'aller et aux autres de venir; de la même façon, l'examen doit contrôler le mouvement des pensées, renvoyer celles dont nous ne voulons pas, garder au contraire et disposer comme il faut celles qui peuvent combattre l'ennemi ». Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 137. Cette interprétation est fidèle au texte.

est possible pour lui de les maîtriser.

La troisième métaphore, la plus importante[296] dans l'analyse foucaldienne, est celle du changeur de monnaie. Elle poursuit la métaphore du moulin dans le livre I des *Conférences*[297]. Si les deux premières métaphores portent sur l'inévitabilité du mouvement des pensées et la façon juste d'y faire face, l'essentiel de cette troisième métaphore se manifeste par la procédure méticuleuse du tri qu'opère le changeur quand il reçoit des pièces. Citons le résumé que fait Cassien:

> Ainsi, le discernement nous sera nécessaire en les quatre formes que nous avons dites. Il s'agit d'abord de ne pas se laisser abuser sur la matière même: l'or est-il vrai? est-il faux? Nous devons, en second lieu, écarter comme fausse monnaie les pensées qui prennent mensongèrement les dehors de la piété: elles portent l'effigie royale, mais celle-ci est fausse; elles ne sont pas de frappe authentique. Nous aurons ensuite à discerner et rejeter pareillement celles qui impriment sur l'or très précieux des Écritures un sens hérétique et vicieux: ce n'est point là l'effigie du roi légitime, mais celle de l'usurpateur. Il nous faut enfin récuser, comme des pièces trop légères, dommageables et incapables de faire l'équilibre, les pensées qui ont perdu, par la rouille de la vanité, de leur poids et de leur valeur, et sont dès lors inégales à l'étalons des anciens[298].

Foucault lit ce passage avec attention et en donne une interprétation méticuleuse. Les quatre possibilités que le changeur rencontre quand il vérifie une pièce correspondent exactement aux quatre formes de piège que découvre le moine quand il examine ses pensées. Premièrement, la pièce en faux métal se réfère à la pensée philosophique. Deuxièmement, l'effigie de l'usurpateur indique que même si on a une pensée d'origine de l'Écriture, il risque de suggérer une fausse interprétation[299]. Troisièmement, l'effigie inauthentique est liée au cas particulier où une pensée qui

---

[296] Dans le cours de 1980 ainsi que dans *Les aveux de la chair*, la métaphore du changeur est la métaphore fondamentale à partir de laquelle Foucault généralise la fonction particulière de l'examen chrétien.

[297] La métaphore du moulin se présente dans le chapitre 18 du livre I des *Conférences*, tandis que la métaphore du changeur se trouve dans le chapitre 20 du livre I des *Conférences*.

[298] Jean Cassien, *Conférences*, tome I, livre I, 22,1, p. 143.

[299] Foucault a ajusté la présentation des quatre possibilités en changeant l'ordre de l'effigie de l'usurpateur et celle de l'effigie inauthentique. Pour lui, cette séquence montre mieux le développement progressif, de plus en plus minutieux, de l'examen mené par le moine sur ses pensées.

vient du démon se déguise en une idée juste[300]. Et enfin, la pièce rouillée se rapporte au cas où la vanité se mélange avec le désir d'avancer dans la vie ascétique.

Le premier point à remarquer dans l'interprétation foucaldienne de ces trois métaphores est que le traitement chrétien de la mobilité des pensées se manifeste principalement par le tri. Si les pensées sont par nature mobiles, irrégulières et envahissent à chaque instant le moulin du cœur, il convient d'y réagir comme un centenier qui fait obéir les pensées, bonnes et mauvaises, tout en connaissant les principes du tri. Si l'on ne peut arrêter le flux des pensées, on peut le stabiliser et le filtrer de façon à garder les bonnes et chasser les mauvaises.

Mais Foucault indique qu'en deça du tri des pensées, l'examen chrétien obéit à une logique fondamentale, qui se rapporte à la question de vérité. Si l'examen stoïcien s'intéresse au contenu de la pensée[301], l'examen chrétien se focalise plutôt sur la vérité de l'origine de la pensée. Il pose la question fondamentale: qu'est-ce qui est à l'origine de mes pensées ? Face au flux des pensées, je ne peux pas distinguer ce qui vient de Dieu, du diable et de moi-même[302]. Si Dieu ne me trompe jamais, il y a toujours un risque que je tombe dans l'illusion transmise par le démon.

> En examinant les pensées avec soin, en opérant sans cesse le tri entre celles qu'il faut accueillir et celles qu'on doit rejeter, le moine obéissant bien dirigé n'envisage pas ce qui est pensé dans ces idées, mais le mouvement de la pensée dans celui qui la pense (...)[303].

Il s'agit de la question de l'être-trompé pour le moine qui examine ses pensées. Après tout un processus complexe d'examen de soi, on n'arrive pas à une conclusion sur soi-même. Au contraire, l'examen révèle toutes les possibilités de se tromper quand on

---

300 Ce principe est conforme à l'anecdote de Jean de Lyco, évoquée plus haut. Le jeûne prolongé de l'abbé Jean mené avec une bonne intention s'avère être une suggestion du démon. L'excès du jeûne a pour but d'affaiblir le moine. Cf. Jean Cassien, *Conférences*, tome I, livre I, 21, 1, p. 141.

301 Comme nous l'avons vu plus haut, l'examen de Sénèque porte sur les questions quotidiennes, comme par exemple, ai-je trop parlé avec les autres dans la journée? Puis-je contrôler mieux ma colère ? Ces questions reçoivent des réponses définitives selon la règle générale de conduite établie.

302 Jean Cassien, *Conférences*, tome I, livre I, 19,1, p. 131.

303 Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 138-139.

commence à penser. L'examen fait apparaître aussi la difficulté fondamentale à laquelle il se heurte : s'il y avait une puissance qui maîtrisait en permanence le mouvement de mes pensées et me détournait du droit chemin sans que je m'en aperçoive, comment cet examen de moi-même pourrait-il être valide? Autrement dit, si le sujet de l'examen est corrompu, comment son examen sur soi serait-il non contaminé[304]?

Parvenu à ce point, le lecteur de l'analyse foucaldienne risque d'être troublé par cette description de la méfiance fondamentale à l'égard de soi, par suite, de l'examen lui-même. Si la fonction de l'examen est rendue douteuse à cause de la permanence d'un pouvoir trompeur, pourquoi sa nécessité est-elle encore valorisée par les moines d'Égypte ? En fait, il faut nous rappeler l'analyse précédente de la *discretio*. Selon Foucault, la *discretio* en tant que voie royale manque à l'homme, elle n'est possible qu'avec le concours de la grâce divine. Si Dieu n'intervient pas, l'homme lui-même, qui risque toujours d'être la marionnette d'une puissance diabolique, ne peut pas juger avec justesse de lui-même. Par conséquent, l'impuissance de l'examen exercé par le moine est compatible avec la théorie de la *discretio*, parce qu'elle prouve exactement la nécessité d'un recours à Dieu. S'il l'abbé Sérénus exhorte Cassien et son compagnon Germain à faire face au flux des pensées qui les trouble, c'est pour les encourager tout en présumant que Dieu est toujours au côté de l'homme, quand il est trompé par le diable[305]. Si le moine doit lutter d'abord par lui-même et se débattre pour n'être pas

---

304 Cette question, comme l'indique Foucault dans le cours de 1980 (p. 298) a marqué la pensée de Descartes. Le malin génie cartésien joue le même rôle que le diable qui réside dans la profondeur de l'âme, détourne le sujet et lui transmet des illusions. Le malin génie « c'est le thème absolument constant de la spiritualité chrétienne ». Mais cette méfiance de soi n'est qu'une étape préliminaire de l'argument cartésien, Descartes « fait ressortir le "je ne me trompe pas" du péril fondamental de l'être-trompé, et du doute spirituel indéfini que la pratique chrétienne de la direction et de l'examen avait introduit dans les rapports entre subjectivité et vérité ». Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 298. Cette démarche généalogique apparaît également dans l'analyse correspondante de *Mal faire dire vrai*. Foucault nous montre comment le sujet de l'illusion de soi sur soi, proposée par la spiritualité chrétienne se développe dans la philosophie de Kant, de Schopenhauer et s'achève chez Freud. Cf. Michel Foucault, *Mal faire dire vrai: fonction de l'aveu en justice*, p. 168.

305 L'attaque du démon se fait sous la surveillance de Dieu. Comme l'indique Cassien dans la septième conférence, « combien plus faudra-t-il croire qu'ils ne puissent entrer à leur gré dans un homme créé à l'image de Dieu, s'ils n'eurent pas, sans une permission divine, la faculté d'entrer dans des brutes immondes! ». Selon Cassien, le démon qui séduit le moine agit sous l'ordre de Dieu pour tenter l'homme.Jean Cassien, *Conférences*, tome I, livre VII, 22,1, p. 463.

séduit par le démon, c'est l'aide de Dieu qui finalement le préserve des illusions. L'effort humain est indispensable en tant qu'épreuve, comme le dit Tertullien, à montrer à Dieu. Le moine n'est pas capable de se sauver par son examen sans l'aide de Dieu.

Rappelons aussi notre analyse précédente sur le moyen d'obtenir la *discretio*. Nous avons indiqué que c'est l'humilité qui permet au moine d'atteindre la *discretio*. En réalité, le moine lui-même ne peut pas « maîtriser » la *discretio*, comme le sage gréco-romain. Il ne l'atteint que par l'intermédiaire du rapport d'obéissance à son maître.

> 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[306].

L'interprétation de Foucault, toutefois, ne fait pas apparaître cette dimension de l'humilité dans l'examen chrétien. Foucault adopte plutôt une autre stratégie d'interprétation. Celle-ci, comme nous l'avons vu, consiste à montrer comment l'examen-aveu remèdie à l'absence de la *discretio* divine. Au fond, selon Foucault, si l'examen de soi sur soi est destiné à échouer[307], c'est l'aveu conjugué avec l'examen, ou l'examen-aveu qui est désigné comme le moyen de renforcer l'examen défectueux.

2.3.2.2. L'ouverture de l'âme

L'aveu, comme l'obéissance, est l'une des deux pratiques fondamentales enseignées aux moines débutants. Nous voyons dans le livre IV des *Institutions*

306 Jean Cassien, *Conférences*, tome I, livre II, 10,1, p.173.

307 Deux raisons expliquent pourquoi l'examen de soi est destiné à échouer. Premièrement, c'est la puissance malveillante perpétuelle qui dérange toujours le jugement du moine. Deuxièmement, le pouvoir de décider ce qui est juste n'appartient qu'à Dieu. La confiance en soi-même entraînée par l'ascèse et par l'amélioration est en quelque sorte l'équivalent de l'orgueil. Cela renverserait le cheminement vers la perfection.

Cénobitiques l'élaboration de ce principe.

> Pour pouvoir y parvenir facilement[308], on enseigne aux débutants à ne cacher par fausse honte aucune des pensées qui leur rongent le cœur, mais, dès qu'elles sont nées, à les manifester à l'ancien et, pour en juger, à ne pas se fier à leur opinion personnelle, mais à croire mauvais ou bon ce que l'ancien, après examen, aura déclaré tel. De la sorte, l'ennemi rusé ne peut plus du tout circonvenir le jeune du fait de son inexpérience et de son ignorance, et il n'a plus aucun moyen d'abuser celui qu'il voit s'appuyer sur le discernement de l'ancien, non sur le sien, et qu'il ne peut persuader de cacher à l'ancien les suggestions[309].

Avouer les pensées dès qu'elles sont nées dans l'âme, faire confiance à l'ancien et ne rien cacher, laisser décider par le maître le bien et le mal dans les pensées : ces éléments décrivent la structure essentielle de l'aveu chrétien. Il ne faut pas ignorer que si le principe de l'aveu est enseigné dans l'une des premières étapes de la vie monastique, il reste, comme le principe d'obéissance, à respecter pendant toute la vie ascétique. Les débutants sont susceptibles d'être attaqués par le démon à cause de leur ignorance. Mais leur inexpérience les dispense aussi d'un grand souci, celui d'exercer leur propre discernement. Comme débutants, il leur est plus facile de rester proche de leur maître puisque c'est le seul recours extérieur auquel ils ont accès. En revanche, le moine déjà avancé dans son cheminement vers la perfection risque de croire ses propres jugements quand il effectue le tri de ses pensées et use des autres moyens pour lutter contre ses propres vices. Cette confiance en soi l'éloigne de la direction de l'ancien et le fait tomber dans l'orgueil.

Si Cassien insiste sur la nécessite de la présence du directeur, Foucault s'intéresse plutôt à la forme que prend la manifestation des pensées du disciple à son maître. Pour Foucault, la question fondamentale est celle-ci : comment l'aveu remèdie-t-il à l'examen défectueux ? Toute l'analyse foucaldienne de l'*exagoreusis* se développe à partir de cette question. L'*exagoreusis* est le mot grec qui signifie l'ouverture de l'âme.

---

[308] Foucault y insiste dans *Les aveux de la chair* : c'est pour parvenir à « l'obéissance parfaite et à humilité du cœur » qu'on enseigne le principe de l'aveu au débutant. Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 121.

[309] Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques*, livre IV, 9, p. 133.

Cette nécessité de s'ouvrir à l'autre par l'aveu est très différente du modèle grec. Dans la direction stoïcienne, l'échange porte sur les choses. Il s'agit des conseils du maître sur la vie quotidienne, des oraisons à faire, des lectures recommandées et de la règle de conduite à tenir. C'est plutôt le maître qui parle. Le disciple joue un rôle secondaire dans le rapport de direction. L'aveu chrétien, en revanche, est une obligation pour le disciple, à qui il est demandé de produire une vérité intime en verbalisant ce qu'il pense. Pour Foucault, si l'aveu remèdie à l'examen défectueux, c'est parce qu'il est en lui-même discriminatif.

Trois raisons ont été trouvées par Foucault pour prouver l'efficacité de l'aveu contre l'illusion de soi: la honte, la théorie cosmo-théologique et l'extériorisation[310]. Selon Foucault, grâce à ces caractères, l'aveu en tant que discrimination des pensées est donc indispensable pour permettre au moine de réparer son jugement.

> Si le mécanisme indispensable de la *discretio* qui manque par nature à l'homme, on peut le rétablir par le fait de l'aveu ou plutôt par la forme même de l'aveu, la forme de l'aveu qui est principe de *discretio*, cela implique que l'aveu soit perpétuel et permanent[311].

Selon Foucault, l'objectif de l'aveu est de former sans cesse un discours de sorte que l'ennemi invisible et immatériel devienne quelque chose à remarquer, à saisir et à chasser. Mais cet objectif a développé aussi une tendance à la mise en discours de soi.

> Il faut sans cesse tenir un discours sur soi-même, de soi-même, tout dire de ce qu'on pense, tout dire à mesure qu'on le pense, tout dire des formes les plus subtiles et les plus imperceptibles de la pensée, être toujours penché sur soi-même pour [saisir aussitôt] la pensée, au moment où elle se forme, là, au moment où elle est au seuil de se présenter à la conscience, en faire du discours, (...) la prononcer en direction de quelqu'un[312].

---

310 Ces caractéristiques ont été rapidement abordées par Foucault. Premièrement, le principe de la honte indique que les mauvaises pensées sont par nature difficiles à avouer. Deuxièmement, selon la raison cosmo-théologique, le diable qui est par nature obscur a peur de la lumière apportée par la parole. Troisièmement, l'aveu est considéré comme un moyen d'expulser matériellement les mauvaises idées par la bouche. Ces trois raisons constituent l'efficacité de l'aveu contre les mauvaises idées, ou l'autre en soi qui trompe. Cf. Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 299-300.

311 *Ibid*., p. 300.

312 *Ibid*., p. 301.

L'*exagoreusis* constitue donc une forme particulière de manifestation de la vérité de soi. Elle est très différente de l'*exomologèse*, la manifestation indispensable de la vérité dans la seconde pénitence. L'*exomologèse* ne demande pas la mise en discours perpétuelle, analytique et détaillée, du mouvement des pensées. Elle n'est pas fondamentalement verbale. Son objectif n'est pas l'herméneutique de soi. Il s'agit essentiellement d'une manifestation dramatique de l'état de soi, à travers un ensemble d'éléments extérieurs, comme les gestes, le vêtement et l'ascèse du pécheur. L'*exagoreusis*, en revanche, cherche à manifester l'intériorité de soi à travers la mise en discours des pensées. La verbalisation est pour elle essentielle. Elle reflète aussi un souci fondamental que l'*exomologèse* ne présente pas, celui de l'instabilité de l'âme et l'incertitude de soi.

L'analyse foucaldienne met en relief la dimension de la verbalisation des pensées dans l'examen chrétien et explicite le mécanisme selon lequel l'aveu aide à sortir de l'impasse de l'examen de soi. Cependant, elle ignore en quelque sorte, un autre élément clef de la mise en discours des pensées, c'est l'existence de l'autre qui écoute. En fait, l'*exagoreusis* est un acte destiné à l'autre, une verbalisation envers son maître. Il ne s'agit pas d'un monologue du moine mais d'un dialogue avec l'ancien. Après la manifestation verbale de ses pensées, le disciple doit écouter l'avis de son maître et accepter ses jugements. Cette écoute se présente différemment chez les débutants et les adeptes. Comme on l'a vu dans le livre IV des *Institutions Cénobitiques*, le débutant est tenu de présenter ses pensées au maître, de sorte que l'ancien qui a plus d'expérience puisse juger à sa place. Pour les adeptes, comme le montre dans le livre II des *Conférences*, malgré le fait qu'ils sachent déjà comment exercer leur jugement et qu'ils aient accompli des progrès dans le cheminement vers la perfection, il leur faut quand même se confier à un autre. Pour eux, le risque d'être trompé ne diminue pas, mais augmente au fur et à mesure que la présomption s'installe dans leur cœur. Dans les deux cas, si l'accentuation de l'objectif est différente, l'aveu est toujours un aveu à l'autre[313]. Le maître pour l'adepte est une figure symbolique, qui n'a qu'une

[313] Pour Cassien, le livre IV des *Institutions Cénobitiques* est un manuel écrit plutôt pour le débutant dans la vie monastique, alors que le livre II des *Conférences* est destiné au moine

fonction: rappeler l'obéissance à Dieu[314].

2.3.3. La tentation: la dimension sous-jacente de l'examen-aveu

Nous venons de voir comment Foucault analyse la notion de la *discretio* et l'examen-aveu. Il décrit, à travers la lecture de Cassien, une disposition de l'examen de soi chrétien, incorporé dans l'économie monastique du salut. Faute de la capacité de juger par lui-même, le moine doit rester vigilant et maintenir le rapport de dépendance à l'autre, il est obligé d'avouer ses pensées pour que la direction du maître le délivre de l'attaque du démon. Dans sa perspective la plus générale, l'analyse de Foucault cherche à répondre à la question suivante: comment l'individu peut-il remédier à l'absence de *discretio* ? Nous voyons cependant s'esquisser, dans la lecture foucaldienne, une perspective alternative pour aborder le sujet de l'examen de soi et la nécessité de la direction. Cette perspective, moins développée dans son analyse, consiste à mettre en relief la question: pourquoi faut-il s'examiner? Comme nous allons le voir, cette question correpond au problème de la tentation dans la théologie chrétienne et elle constitue un élément fondamental, qui vient compléter l'analyse foucaldienne de la direction monastique. Il convient de préciser, d'abord, la signification de la tentation, puis nous verrons comment Foucault a développé cette question. Nous analyserons enfin la valeur de la tentation pour mieux comprendre la lecture foucaldienne de la direction chrétienne.

Commençons par la question: qu'est-ce que signifie la tentation? La tentation

---

avancé dans son cheminement vers la perfection. Il s'agit donc d'une mise en valeur différente de la doctrine à enseigner. L'enseignement des *Conférences* doit considérer, en plus des préceptes fondamentaux, l'effet que produira la vie ascétique elle-même sur le moine. Il y a un déplacement d'accent puisque le moine maîtrise au fur et à mesure le moyen de vaincre les vices mais la défaite des vices lui apportera de nouveaux vices, plus dangereux que les autres. L'auteur des *Conférences* fait donc plus attention à décrire la limite humaine, son impuissance face à la séduction et le recours indispensable à Dieu. Cf. Jean Cassien, *Institutions Cénobitiques*, p. 163.

[314] Rappelons l'anecdote de l'obéissance parfaite de l'abbé Pinufius dans le livre IV des *Institutions Cénobitiques*. Renommé pour sa vertu, il s'enfuit de son monastère pour chercher l'expérience de l'obéissance dans un autre monastère. Resté anonyme, il est dirigé par un moine beaucoup plus jeune que lui, et lui soumet sa volonté.

décrit le mécanisme de l'insinuation du diable en l'homme. Nous avons vu dans l'analyse précédente que pour le christianisme, la nécessité de l'examen se justifie par une méfiance fondamentale à l'égard de soi-même. Au fond du soi réside le pouvoir malveillant qui séduit les moines, leur transmet des illusions et les détourne de leur but. La tentation se définit comme l'influence qu'exerce le démon sur l'homme. Dans le cours de 1980 ainsi que dans *Les aveux de la chair*, Foucault présente le mécanisme de la séduction de l'homme par le démon.

Dans un premier temps, l'influence du démon se manifeste par la perturbation des pensées. Le démon ne peut pas contrôler directement la pensée de l'homme, il doit adopter une stratégie du détour. L'âme est impénétrable, par conséquent, le démon installé dans le corps ne peut que transmettre à l'homme des fausses idées qui se mélangent avec les idées d'origine juste. Les illusions se déguisent en idées normales, et le moine séduit tombe dans un état de confusion dans lequel il ne peut pas distinguer l'origine de ses idées: si elles viennent de Dieu ou si elles viennent du diable. Ensuite, le démon peut changer sa stratégie d'attaque en analysant la réception des illusions par l'homme:

> Le démon peut observer, d'après les mouvements qui s'y produisent, la manière dont l'âme accueille ou rejette les suggestions qu'il lui fait. Il peut donc les poursuivre, les intensifier, les modifier; il peut aussi changer entièrement ces attaques, essayer, après un « genre » de pensées, une tout autre catégorie, etc.[315]

Cela justifie le souci de Cassien et de Germain dans le dialogue avec l'abbé Sérénus dans le livre VII des *Conférences*. Face à une telle attaque féroce, le moine doit rester vigilant et se lancer dans un combat spirituel pour se défendre de la puissance du démon.

La tentation décrit le duel entre l'homme et la puissance extérieure. Mais elle se caractérise aussi comme un épisode dramatique: si l'homme est susceptible de tomber dans le piège du démon, il lui est également possible d'y résister et de repousser les suggestions du diable. Enfin, la tentation engendrée par le démon est sanctionnée par

[315] Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 227.

Dieu.

> Satan peut se cacher sous les apparences du bien, en faisant jouer les ruses malfaisantes de l'illusion, mais Dieu, sa volonté et sa bienfaisance sont toujours présents dans les dangers que court l'âme, même si celle-ci, dans son aveuglement, ne le perçoit pas[316].

Ceci explique l'optimisme de l'abbé Sérénus quand il répond à Cassien et Germain sur l'attaque du démon[317]. Les attaques du démon ont une valeur positive, parce qu'ils sont un moyen pour Dieu d'éprouver l'homme, et plus terribles sont les épreuves, plus grande est l'attention que Dieu accorde à l'homme.

Si le thème de la tentation constitue pour nous un élément clef pour comprendre l'examen chrétien et la nécessité de l'aveu, Foucault ne le met pas spécialement en relief dans son cours de 1980.

> Il y a chez Cassien, comme chez les auteurs de toute cette époque, bien sûr, toute une théologie de la présence du diable en l'homme, toute une série d'explications pour expliquer comment et de quelle manière l'esprit du mal peut être à la fois présent, perpétuellement présent en l'homme, et actif, perpétuellement actif. Je ne reviendrai pas là-dessus[318].

Le choix de ne pas relever la tentation, alors, découle d'une stratégie de lecture. Bien que Foucault s'intéresse à l'économie de l'examen-aveu, il ne s'agit pas pour lui de poser la question « pourquoi a-t-on besoin de l'examen-aveu » mais plutôt « comment remédier au manque de discrétion chez l'homme ». La question « comment » se rapporte aux les techniques qui aident l'homme à lutter contre l'influence du diable, alors que la question « pourquoi » se rapporte au cadre dans lequel s'inscrit la

[316]Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 230.

[317] Dans le livre VII des *Conférences*, l'abbé Sénérus explique tous azimuts les types de démons, leurs attaques différentes et même leurs limites. Il insiste aussi sur le fait intéressant que les attaques du démon, à son époque, ne sont plus aussi puissantes qu'au temps des premiers anachorètes. Pour les anciens, les attaques des démons étaient si féroces qu'ils n'osaient pas tous dormir, mais se relayaient la nuit en priant. Mais la violence de l'attaque des démons a diminué à l'époque de Sérénus. Cf. Jean Cassien, *Conférences*, tome I, livre VII, 23,, p. 465. Selon Adalbert de Vogüé, ce phénomène se rapporte à la décadence du monachisme : « si les démons n'attaquent plus avec la même force qu'autrefois, c'est que la négligence et la médiocrité des moines rendent inutile pareille violence ». Cf. Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, tome VI, 2002, p. 234.

[318] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 290.

question « comment » : il s'agit d'expliquer pourquoi la nature humaine est susceptible d'être séduite par le démon et de justifier en creux, par là, la nécessité des œuvres ascétiques pour rester en état de vigilance perpétuelle. La préférence foucaldienne pour la question « comment » pose un problème d'interprétation. On ne peut pas comprendre la nécessité de l'examen-aveu sans avoir connaissance du mécanisme de la séduction.

L'absence du thème de la tentation est corrigée dans *Les aveux de la chair*, à propos de l'analyse de la virginité. Foucault, en effet, établit un rapport étroit entre la question de la virginité et celle de l'examen chrétien[319]. Selon lui, la virginité (ou chasteté) chez Cassien n'est pas tant un problème relatif au corps qu'un problème pour l'âme, un combat contre les vices qui prend la forme d'un contrôle du mouvement des pensées. La lutte du moine contre la fornication ne se comprend pas comme une mortification du corps, mais comme un combat spirituel contre les images provocatrices et les mauvaises idées dans l'âme.

Malgré le fait que les deux analyses portent sur des thèmes différents (l'examen et le combat spirituel), elles partagent le même noyau et forment ensemble une histoire complète. Le noyau commun est le mécanisme de l'interaction entre l'homme et le diable caché dans son corps. Si l'analyse de l'examen montre les techniques pour remédier au manque de jugement dû à la cohabitation de l'autre avec l'âme, l'analyse du combat spirituel remonte à la source du problème, c'est-à-dire la structure de l'âme-corps elle-même. Tandis que la première consiste à présenter la manière de combattre l'autre en soi, la seconde sert à décrire l'image de l'autre, à montrer ses caractéristiques et le jeu entre le sujet et cette puissance extérieure.

Si Foucault n'a pas explicité le lien entre l'examen chrétien et le combat spirituel dans *Les aveux de la chair*[320], il convient pour nous d'effectuer une telle lecture et d'en

[319] Plus précisément, il s'agit d'un rapport entre le combat spirituel et l'examen de soi en tant que tri des pensées.

[320] Foucault présente dans son analyse du combat spirituel une réitération du thème de l'examen chrétien, thème qu'il a traité dans la partie précédente, mais ne s'applique pas à développer le rapport entre les deux analyses. En fait, les deux objets ne sont pas indépendants l'un et l'autre. Ils sont connectés par la tentation. La nécessité de l'examen chrétien se justifie par l'hypothèse de l'être-trompé tandis que le combat spirituel a pour but de

montrer les avantages. La conjugaison des deux analyses à travers le thème de la tentation nous permet de présenter une histoire complète du cheminement vers la perfection à l'épreuve des illusions transmises par le diable. Le moine est par nature un être-trompé, l'existence du diable ne lui permet pas de distinguer par lui-même les idées présentes dans son âme. Il a donc besoin de verbaliser ses pensées à son maître de sorte que les illusions soient exposées et éliminées. Le cheminement vers la perfection se caractérise comme un combat spirituel contre le Mal en soi. Puisque les attaques du démon sont incessantes, équivalentes pour les débutants et les plus avancés, le moine doit rester vigilant toute sa vie. Plus il a progressé dans son cheminement, plus il doit s'éloigner de la présomption qui le fait tomber dans le piège du démon.

En somme, le thème de la tentation est une pièce essentielle pour comprendre la direction chrétienne et la recherche de la virginité chez Cassien. Si Foucault n'a pas présenté ce thème dans le cours de 1980, il l'a examiné dans *Les aveux de la chair*. Cette analyse nous permet, en premier lieu, de faire apparaître une perspective alternative dans la lecture foucaldienne de la direction chrétienne. La tentation justifie la nécessité de l'examen-aveu. La tentation, en second lieu, est à la charnière de l'analyse de l'examen chrétien et de celle du combat spirituel. Sa mise en relief nous permet de lier les deux analyses et de proposer une interprétation plus complète de la direction chrétienne.

2.4. Bilan

À partir de l'analyse foucaldienne de la direction de conscience chrétienne, nous pouvons tirer quelques conclusions. Premièrement, le monachisme a interiorisé la direction gréco-romaine tout en transformant son objectif principal. La direction antique a pour objectif d'établir un sujet indépendant. L'existence du directeur et son

---

vaincre les vices détectés par l'examen des pensées. Michel Foucault, *Les aveux de la chair*, p. 226.

enseignement ne sont que les moyens, pour le dirigé, de parvenir à la maîtrise de soi, ils ont donc un caractère temporaire. La direction chrétienne, à l'inverse, sert à former un sujet obéissant qui vise le renoncement total à sa volonté propre et la soumission à l'autrui.

Deuxièmement, nous avons examiné, à travers différentes anecdotes, le rapport maître-disciple proposé par le monachisme. Ces histoires nous ont fourni non seulement des exemples vivants de la vie monastique au IVe siècle, mais aussi une représentation concrète de l'obligation fondamentale de l'obéissance.

Troisièmement, nous avons examiné la *discretio* chrétienne, notion fondamentale autour de laquelle s'organise l'analyse foucaldienne de l'examen-aveu. Relisant les textes de Cassien, nous avons proposé une interprétation complémentaire à celle de Foucault. La *discretio* permet au moine de juger si ses œuvres ascétiques sont insuffisantes ou excessives par rapport à la bonne voie. Cependant, la *discretio* n'est pas accessible à l'homme, elle est une grâce divine. La conséquence de cette absence est que l'homme, seul, ne peut pas juger ses propres pratiques, parce qu'il est toujours susceptible de tomber dans l'illusion, créée par le diable qui réside dans son corps. Selon Foucault, face à cette absence de critère décisif sur la valeur des pratiques ascétiques, il n'y a pas d'autre remède que l'examen-aveu. La formation d'un discours analytique sur soi-même par le disciple permet au maître d'examiner de l'extérieur le mouvement de ses pensées et de discerner les illusions potentielles transmises par le démon. L'examen-aveu permet donc à l'homme d'expulser le diable de ses pensées et de garder la pureté du cœur. Nous avons vu comment l'absence de *discretio* constitue l'axe d'analyse foucaldien de la direction chrétienne.

Prenant appui sur la lecture foucaldienne, nous avons proposé une lecture complémentaire de Cassien. Axée sur le thème de la tentation, cette analyse nous permet de mettre en lumière la nécessité de l'obligation de l'aveu dans le monachisme. La tentation décrit la difficulté fondamentale pour l'homme de sortir de l'état trompeur. Cet obstacle est insurmontable par l'homme lui-même, il constitue donc le motif du recours à Dieu. Si l'homme veut combattre la puissance du mal et en sortir vainqueur, son effort doit rester mesuré. Mais le critère de mesure, la *discretio* n'est pas

entièrement maîtrisable par l'homme, elle n'est disponible qu'à travers la grâce divine. Par conséquent, dans la perspective de la tentation, le recours à Dieu par l'obéissance et la renonciation totale à soi s'avère être un chemin est plus fondamental que le combat spirituel mené par l'examen/aveu.

CONCLUSION

Dans le cours de 1980 *Du gouvernement des vivants*, Michel Foucault présente une série d'analyses des trois pratiques du christianisme primitif, le baptême, la pénitence et la direction de conscience. Sous l'angle du régime de vérité, cette enquête ne vise pas à aborder la foi chrétienne en tant que telle, mais à l'interroger dans une perspective philosophique: il s'agit pour Foucault d'analyser le rapport particulier qu'établit le christianisme des premiers siècles entre l'individu et la vérité, et de mettre en évidence les actes de vérité qui se manifestent au cours du cheminement vers le salut. Parmi ces actes de vérité ressort une forme singulière, c'est-à-dire le dire-vrai sur soi-même. L'analyse foucaldienne s'applique à révéler la vraie racine du dire-vrai chrétien, souvent réduit a1 la forme moderne de la confession. Contrairement à cette compréhension limitée, Foucault nous invite à remonter à la source de la confession juridique, verbale et répétitive et à découvrir les différentes manifestations chrétiennes de vérité qui produisent des effets sur la formation de la subjectivité occidentale des premiers siècles à nos jours.

Foucault nous montre aussi comment le dire-vrai s'inscrit profondément dans l'économie chrétienne du salut, comment il se manifeste comme l'une des formes principales de la manifestation individuelle de vérité qui constitue une pièce essentielle pour la recherche de la vérité. Dans le cours de 1980 ainsi que dans *Les aveux de la chair*, en parcourant les trois thèmes principaux du baptême, de la pénitence et de la direction de conscience, Foucault nous présente l'obligation de manifester sa vérité individuelle pour se rapporter à la vérité[321]. Cette problématique fondamentale sert de fil conducteur au cours de l'enquête.

1. Récapitulation des points importants

[321] Dans le cas du baptême, le but est d'établir le rapport avec la vérité à travers la manifestation de la vérité individuelle (l'être du péché originel) alors que dans la seconde pénitence, il s'agit de réparer le rapport avec la vérité rompue par la rechute en faisant l'*exomologèse*, la manifestation dramatique de l'état du pécheur. Quant à la direction chrétienne, il s'agit d'avouer les pensées honteuses, hantées par le démon pour se purifier et rester dans la contemplation de Dieu.

Notre analyse porte sur la lecture foucaldienne des auteurs du christianisme primitif, Tertullien et Jean Cassien. Dans la première partie, nous avons montré la raison pour laquelle Foucault s'intéresse à la théorie du baptême plus spécialement chez Tertullien que dans les autres sources anciennes. Tertullien introduit dans la théorie du baptême une mise en accent de l'effet purificateur de la préparation au baptême. « Nous ne sommes pas plongés dans l'eau du baptême pour être purifiés, mais nous sommes plongés dans l'eau du baptême parce que nous somme purifiés[322]». Le postulant a le devoir de se purifier avant d'être baptisé. Cela transforme la préparation au baptême qui, d'un temps d'enseignement devient un temps d'épreuve. L'obligation de se purifier par soi-même entraîne la pratique de la pénitence disciplinaire. L'individu montre sa foi en Dieu en lui manifestant sa propre vérité. Le premier rapport entre la vérité individuelle et la vérité ultime s'établit : pour se rapprocher de cette dernière, il faut d'abord mettre à l'épreuve sa propre vérité.

Dans la deuxième partie, nous avons montré l'économie de la seconde pénitence et le rôle joué par la manifestation individuelle de la vérité. La seconde pénitence est , pour l'Église, une réaction au défi posé par la grande persécution des chrétiens sous l'Empire romain. Certains qui ont involontairement renié leur foi pendant la persécution méritent d'être réconciliés à la communauté chrétienne. Il faut que cette solution proposée par l'Église soit compatible avec les circonstances de la persécution, mais reste en même temps en cohérence avec la doctrine du péché. Cet événement historique crée un exemple pour la réconciliation ultérieure de ceux qui ont commis des péchés graves après le baptême. Au niveau de la doctrine, la seconde pénitence est considérée comme une occasion de réparer le rapport entre l'individu et la Vérité, brisé par la rechute. Cette réparation n'est autorisée qu'une fois et coûte cher au pénitent qui est obligé de porter le titre de pénitent pendant le reste de sa vie. Pour obtenir la rémission, le pénitent doit soumettre à l'épreuve de l'*exomologèse*, dans laquelle il n'avoue pas son péché, mais montre d'une manière dramatique au public

[322] Michel Foucault, *Du gouvernement des vivants*, p. 113.

son état du pécheur.

À travers la description de la seconde pénitence, nous percevons donc toute une économie de la rémission du péché que la confession auriculaire, qui se caractérise comme juridique (portant sur les actes du péché), verbale et répétitive, a fait tomber dans l'oubli. Les différences entre la seconde pénitence et la confession marquent l'évolution de l'idée chrétienne du rapport entre l'individu et le péché : si la confession auriculaire se fonde sur la verbalisation du péché, l'élément du dire-vrai est, au contraire, marginal dans la seconde pénitence du IIIe siècle. Dire la vérité sur soi-même n'a pas toujours été une condition nécessaire pour la rémission du péché.

L'analyse foucaldienne de la seconde pénitence s'inscrit ainsi dans une généalogie de la confession auriculaire. En remontant au IIIe siècle, la source de la pénitence, Foucault reconstruit l'évolution de la pénitence dans l'histoire du christianisme de la seconde pénitence à la confession en passant par la pénitence tarifée. La confession ne se considère plus en tant qu'une donnée, mais le fruit du développement progressif de la pratique de la pénitence à l'épreuve des circonstances historiques.

Dans la troisième partie de la thèse, nous avons analysé trois aspects de l'interprétation foucaldienne de la direction. Nous avons montré dans un premier temps l'évolution de l'analyse foucaldienne de la direction. La direction est un thème auquel Foucault revient plusieurs fois dans les années 1970. Si l'analyse de ce thème dans le cours de 1978 *Sécurité, territoire, population* se fonde sur le pastorat, le gouvernement chrétien des fidèles en tant que troupeau, ce n'est plus le cas dans le cours de 1980, qui s'appuie essentiellement sur l'analyse de la direction monastique au moment de son établissement en Occident au IVe siècle.

Nous avons analysé, dans un deuxième moment, le rapport entre la direction antique et la direction chrétienne. Si la dernière hérite la forme du rapport maître-disciple de son prédécesseur antique, elle se présente néanmoins comme une invention qui transforme la notion antique en une pratique inconnue des Grecs et des Romains. La différence fondamentale se manifeste par le but de la direction : si la direction antique a pour but d'atteindre la maîtrise de soi, et de sortir de l'état

d'obéissance à son maître, la direction monastique cherche, au contraire, le renoncement à soi-même. La direction monastique prolonge l'état d'obéissance, qui est également nécessaire pour la direction antique, et le transforme en une obéissance sans condition et indéfinie. Le disciple chrétien est obligé de dire la vérité sur soi-même pour renforcer l'obéissance totale à son maître.

Enfin, nous avons vu également comment la direction chrétienne se présente comme une dimension nouvelle dans le rapport sujet/vérité par rapport à celui établi dans le cadre du baptême et de la pénitence. La direction met en relief le rôle fondamental de l'autre dans la formation du rapport entre l'individu et la vérité. Le besoin d'être dirigé est considéré par le christianisme comme le principe fondamental de la direction. Le maître ne joue plus un rôle provisoire qui perd sa nécessité après la transmission des connaissances, mais un rôle indispensable et perpétuel entre l'individu et la vérité. Au cours de la direction, le disciple est incité à avouer ses pensées, non pas une fois pour toutes mais d'une manière incessante pour établir le lien à la vérité. L'obéissance inconditionnelle et l'aveu perpétuel de soi-même constituent un couplage fondamental de la direction chrétienne.

Nous avons analysé ce couplage en relisant Jean Cassien, référence essentielle de l'interprétation foucaldienne de la direction monastique. Nous avons proposé, sur plusieurs points, des lectures alternatives à celle de Foucault dans notre analyse de l'obéissance et l'examen-aveu.

Dans un premier temps, nous sommes concentré sur la relecture du livre IV des *Institutions Cénobitiques*, référence principale pour l'analyse foucaldienne de l'obéissance. Nous avons constaté que si Foucault a systématiquement montré le caractère « absolu » de l'obéissance liée à la direction monastique en citant les anecdotes présentées par Cassien, il n'a pas prêté assez d'attention à la présupposition doctrinale de cette obéissance, ce qui risque de réduire cette obéissance à une pratique inutile, extrême et même ridicule. Relisant Cassien, nous avons trouvé que l'obéissance rigoureuse à l'autre a une signification importante dans la direction monastique. Elle doit se comprendre comme un exercice préparatoire pour l'obéissance à Dieu et la renonciation totale de soi permet à l'individu de se réunir

avec Dieu.

Deuxièmement, nous avons proposé une interprétation alternative qui réorganise la logique intégrale de l'examen-aveu. Relisant les *Conférences* de Cassien, nous avons trouvé qu'en deçà de la lecture foucaldienne il existe aussi un autre système d'interprétation qui lie étroitement l'examen-aveu avec l'obéissance. Notre analyse se développe autour d'une question centrale: pourquoi la *discretio*, la capacité de distinguer le trop et le trop peu, est-elle en même temps disponible mais inaccessible à l'homme. Relisant le livre II des *Conférences* nous avons tenté de débrouiller cette contradiction. Selon le monachisme chrétien, plus on est avancé dans le cheminement vers la perfection, plus on est susceptible d'être séduit par le démon qui s'installe toujours dans le cœur. Puisque l'ascétisme de l'adepte lui permet d'approcher de la vérité tout en stimulant sa présomption qui se traduit par l'aspiration à la maîtrise de soi, il est plus dangereux pour ceux qui sont avancés que pour les débutants dans le chemin vers la perfection.

Nous avons montré qu'il y a une présupposition du monachisme chrétien selon laquelle l'on ne peut pas s'examiner parce que le démon peut toujours nous tromper. Il faut le recours d'un maître qui nous examine et décide si nous sommes trompés. Nous pouvons ainsi expliquer le paradoxe de la *discretio*. Si la *discretio* est inaccessible, c'est parce que l'homme ne peut jamais juger par lui-même, tout seul, s'il est trompé ou pas. Il faut toujours l'intervention de Dieu. Mais la *discretio* est maîtrisable au sens où le recours au directeur peut servir comme capacité de juger. La *discretio* est disponible quand on soumet sa volonté à un autre qui juge à sa place. L'obéissance à l'autre est une préparation à l'obéissance à Dieu. Par conséquent, l'homme ne peut pas maîtriser la *discretio*, il ne reçoit que l'effet de cette vertu divine par l'intermédiaire de son maître.

Si l'examen de soi n'est pas valide, il est cependant nécessaire pour avoir l'accès à la vérité. L'examen de soi est un effort de l'homme qui prouve à Dieu l'authenticité de son intention. Dans ce cadre d'épreuve, l'homme doit s'examiner minutieusement non pas pour se délivrer de l'attaque du démon par lui-même, mais pour montrer à Dieu de son effort. Nous avons montré que Foucault a beaucoup écrit sur l'effort de l'homme

qui se manifeste par l'examen-aveu. L'examen se comprend principalement comme un tri du flux des pensées, la *cogitatio*. Quant à l'aveu, il est nécessaire pour l'individu d'avouer ce qui se passe dans les pensées afin que le maître les examine. Cette procédure verbale qui a pour but d'explorer la profondeur de l'âme tout en l'exposant est l'*exagoreusis*. L'*exagoreusis* constitue avec l'*exomologèse* deux pôles de manifestation individuelle de la vérité. La première est privée, verbale et analytique alors que la seconde est publique, non verbale et dramatique.

Nous avons montré le thème sous-jacent à l'obéissance-aveu, c'est-à-dire la tentation. La tentation explique la méfiance fondamentale à l'égard de de soi-même. Si l'homme est un être-trompé qui n'est pas capable de chasser l'esprit du mal qui s'installe en lui-même, le recours à l'autre est donc nécessaire. Puisqu'il ne peut pas s'examiner, il doit soumettre sa volonté à son maître et lui montrer le flux des pensées qui sont potentiellement dangereuses. L'obéissance et l'examen-aveu sont une extension de l'hypothèse de la tentation.

2. Le dire-vrai dans la perspective chinoise

Notre étude porte sur le processus de transformation de soi impliqué par la subjectivité chrétienne. Ce qui nous intéresse le plus, c'est le dire-vrai chrétien exigé par la direction spirituelle du monachisme chrétien. Dans notre lecture, nous avons été spécialement attiré par les anecdotes qui racontent les épreuves, les devoirs et les merveilles dans la vie monastique du IVe siècle. Nous sommes étonnés par les détails de la vie régulière des moines dans le désert. Ces histoires nous rappellent les expériences ascétiques dans la culture chinoise. Il est étonnant de trouver que les religieux dans les quatre coins du monde partagent les mêmes pratiques rigoureuses, telles que la privation du sommeil, le jeûne, et l'abstinence. Mais les moines dans le désert de Syrie sont sans doute plus persévérants, puisqu'ils ont choisi l'endroit le plus hostile à la vie humaine, le désert, pour mener leur vie ascétique. En dehors de ces pratiques monastiques, c'est l'obligation de dire la vérité sur soi-même qui nous a le plus frappé. Ce n'est pas tant le degré de cette pratique - tout dire sans réserve - que sa

forme elle-même qui nous paraît étrange. À notre connaissance, il n'existe pas de pratique dans notre culture qui s'accompagne d'une telle demande. Grâce à la lecture foucaldienne, nous avons rendu compte de la logique fondamentale de la conjugaison obéissance-aveu dans la direction monastique, qui ne manque pas, cependant, de nous étonner au regard de notre propre culture. Cet étonnement nous pousse à réfléchir à la question suivante : si nous ne trouvons pas de pratique qui correspond à l'*exagoreusis*, pouvons-nous remonter à la notion de l'examen chrétien, qui est en amont, et le comparer à la notion chinoise de l'examen ? Nous voudrions montrer, brièvement, comment on décrit l'examen de soi dans la pensée chinoise et pourquoi il ne conduit pas à l'obligation de dire-vrai mais offre une option alternative dans le processus de la constitution de soi.

Avant d'aborder la pensée chinoise, il convient de récapituler d'abord l'examen chrétien et l'obligation de dire vrai qu'il entraîne. Premièrement, la nécessité de l'examen se justifie par la méfiance fondamentale à l'égard de soi. Il est certain que le démon s'installe dans l'âme humaine et lui transmet des illusions. Deuxièmement, l'examen s'opère sur le mouvement des pensées, il s'applique à maintenir la stabilité de l'âme et à démasquer la puissance trompeuse qui s'insinue en elle. Pour y parvenir, il faut verbaliser les pensées envers le maître et produire un discours analytique de soi. Troisièmement, l'examen de soi conduit à la renonciation de soi. Toutes les illusions doivent être détruites pour acquérir une constance éthique et ontologique. En somme, l'examen chrétien met en valeur le rapport pensée/parole, la parole est l'intermédiaire indispensable de la manifestation des pensées. Voyons maintenant ce qu'il en est de l'examen de soi dans la pensée chinoise, spécifiquement la pensée confucéenne. Celui-ci présente des aspects très différents de l'examen chrétien.

La philosophie confucéenne a exercé une influence dominante sur la pensée chinoise, et sa notion de l'examen de soi a formé une compréhension essentielle de l'« examen » pour un lecteur chinois. Confucius vit dans une époque où la société s'effronde et la morale se dégrade. Il s'applique donc à rétablir l'ordre politique et moral de la société. Au centre de sa doctrine se trouve la notion de *ren*, 仁, la vertu

ultime et la notion de *yi*, 义, la justice, l'idéal des conduites. *Ren* et *yi* ensemble constituent l'objectif de la culture de soi et guident le comportement de l'homme vertueux, *junzi*,君子. Ces hommes vertueux doivent être formés par l'enseignement des classiques que commente Confucius lui-même et ils doivent réaliser leur ambition de rétablir l'ordre politico-moral en exerçant et tenant jusqu'au bout ce qu'ils ont appris toute vie. Cette ambition a deux dimensions principales: *nei sheng*,内圣, et *wai wang*,外王. *Nei sheng* se traduit par le cheminement du perfectionnement de soi dans le domaine moral alors que *wai wang* indique l'ambition politique de gouverner le peuple, de le diriger au lieu de le contrôler par la contrainte. Le thème de la subjectivation occupe donc une partie importante de la pensée confucéenne.

Pour parvenir à cette ambition grandiose, l'homme vertueux est obligé de vérifier de temps en temps s'il est en bon chemin, si ses conduites se conforment à l'enseignement confucéen. Il est ainsi obligé de se livrer à une auto-réflexion sur ses propres actes.

Commençons par la question: quand doit-on exercer cet examen de soi dans la tradition confucianiste ? Quelle est l'occasion qui encourage le sujet à réfléchir sur ce qu'il a fait?

> Le Maître dit: quand vous voyez un homme sage, pensez à l'égaler en vertu. Quand vous voyez un homme dépourvu de sagesse, examinez-vous vous-même[323].

Notre analyse porte d'abord sur la deuxième phrase. Nous voyons qu'elle décrit l'occasion de pratiquer l'examen de soi. L'auto-réflexion se fait à la rencontre d'un autre. Les erreurs de cet homme appellent l'individu à s'examiner et se demander s'il commettra les mêmes erreurs. Il n'y a donc pas de présupposition de culpablilité. Si

[323] Confucius, *Les Entretiens de Confucius*, IV. 17, traduit par Séraphin Couvreur, [en ligne], https://fr.wikisource.org/wiki/Les Entretiens de Confucius. Autres traductions possibles : « Le Maître dit : Si tu rencontres un homme de valeur, cherche à lui ressembler. Si tu rencontres un homme médiocre, cherche ses défauts en toi-même » (*Entretiens de Confucius*, traduit par A. Cheng, Paris, Seuil, « Points Sagesses », 1981, p. 46) ; « Le Maître dit : Quand vous rencontrez un homme vertueux, cherchez à l'égaler. Quand vous rencontrez un homme dénué de vertu, examinez vos propres manquements » (*Les Entretiens de Confucius*, traduit par P. Ryckmans, Paris, Gallimard, « Connaissance de l'Orient », 1987, p. 27).

l'homme est susceptible de commettre des erreurs, cela ne renvoie pas à l'existence ontologique d'un principe du Mal. Les erreurs sont des conduites inappropriées, détournées de la morale sociale. Cependant, l'individu peut toujours corriger ses fautes[324]. Il n'est pas obligé d'avoir honte de ses erreurs. L'auto-correction est un bien à valoriser, elle constitue une étape essentielle de la subjectivation chinoise qui prend une forme progressive. L'examen de soi n'a pas pour but d'explorer le monde intérieur de la faute, ni d'exposer sa source mais de remédier à ses conséquences et d'en tirer une leçon. Avec cette connaissance de l'examen, nous comprenons plus aisément la première phrase. D'abord, l'homme sage est plutôt vertueux qu'érudit. C'est un exemple qui incarne le *ren* et *yi*. L'enseignement confucéen se transmet non seulement par la doctrine mais par la pratique. Le confucianisme explique que les connaissances se transmettent non seulement par la paroles mais par les actes, 言传身教. La rencontre avec un sage nous donne l'occasion d'imiter ses comportements et cette pratique nous permet de renforcer l'enseignement que nous avons reçu de la vertu. En somme, dans la pensée confucéene, le rôle de l'examen n'est pas de dissiper l'illusion produite par le Mal en soi. Il s'agit d'un mécanisme d'auto-réflexion visant l'amélioration de soi. Les comportements des autres, qu'ils soient bons ou mauvais, sont les références qui aident l'individu à s'améliorer.

La deuxième question sur l'examen confucéen est la suivante : quels sont les objets particuliers de cet examen ? Si nous savons déjà qu'il porte plutôt sur les comportements, il convient de préciser les aspects particuliers qui y sont visés.

> Tseng Tzeu dit: "Je m'examine chaque jour sur trois choses: si, traitant une affaire pour un autre, je ne l'ai pas traitée sans loyauté; si, dans mes relations avec mes amis, je n'ai pas manqué de sincérité; si je n'ai pas négligé de mettre en pratique les leçons que j'ai reçues."[325]

---

[324] Il y a une maxime connue en Chine: « tout le monde commet des fautes, mais il n'y a pas de vertu plus grande que corriger ses propres fautes »,人谁无过？过而能改，善莫大焉. Cette maxime est citée de *Zuozhuan*,左传, c'est le commentaire de Zuo Qiuming sur *Les annales des printemps et automne*. Ce texte est un grand classique du confucianisme.

[325] Confucius, *Les Entretiens de Confucius*, I. 4, traduit par Séraphin Couvreur, [en ligne], https://fr.wikisource.org/wiki/Les Entretiens de Confucius. Cf. les traductions d'A. Cheng, op. cit., p. 29 (« Chaque jour je m'examine sur trois points … ») et P. Ryckmans, op. cit., p. 13 (« Chaque jour je m'examine plusieurs fois … »).

Avant d'aborder le texte, il y a deux points à retenir sur le contexte. Premièrement, Tseng Tzeu est un disciple de Confucius, si sa parole a été enregistrée par les *Entretiens* c'est parce que Confucius valorise son discours et souhaite que les autres disciples l'apprennent également[326]. Deuxièmement, dans la pensée confucéenne, si l'objectif d'être vertueux est grand, il se réalise dans la vie quotidienne même la plus ordinaire. La communication entre les membres de la société devient la scène majeure de la doctrine morale. Si l'enseignement de Confucius est profond, il se manifeste souvent par un thème particulier, comme par exemple, comment le fils doit traiter ses parents âgés, et comment le souverain doit parler avec ses ministres. Les commentaires de Confucius sont courts mais pertinents, cela laisse un énorme espace d'interprétation pour les confucianistes postérieurs. La pensée confucéenne est donc la cristallisation des interprétations du texte[327].

Deux aspects de cet examen méritent de retenir notre attention. Premièrement, il ne s'agit pas d'un examen sur les pensées, mais sur les comportements. Contrairement à la pensée kantienne, le confucianisme se définit par un pragmatisme selon lequel la conséquence du comportement pèse plus que son intention dans l'évaluation des actes vertueux. Mais cette évaluation reste ouverte aux critiques postérieures. Il n'y a pas de critère déterminé, un comportement juste dans une époque est susceptible d'être critiqué par des futurs jugements formulés d'un point de vue différent[328].

Deuxièmement, il faut examiner si l'individu a intériorisé et pratiqué l'enseignement de son maître et des sages anciens La pensée confucéenne insiste sur

---

326 Comme Socrate, Confucius n'écrit pas lui-même,述而不作,et les *Entretiens* de Confucius est un recueil de dialogues entre Confucius et ses disciples. En dialoguant avec ses disciples, Confucius est content d'en apprendre quelque chose. Il s'agit d'une pédagogie mutuelle entre maître et disciple, 教学相长.

327冯友兰，《中国哲学简史》，北京，三联书店出版社，2009，p.14. (Youlan Feng, *Une brève histoire de la philosophie chinoise*, Pékin, Édition Sanlian, 2009, p. 14).

328 Il ne s'agit pas de réévaluer tous les comportements de tous les hommes. Comme le confucianisme s'intéresse beaucoup au gouvernement le peuple d'une manière juste, il réfléchit toujours sur les décisions politiques clefs prises par les souverains. Le confucianisme est conscient du danger de l'établissement d'un système universel et sclérosé des comportements, il encourage les sages postérieurs à critiquer les grandes décisions prises par leurs prédécesseurs.

l'intériorisation des principes moraux à travers les pratiques particulières dans la vie quotidienne. La phrase qui inaugure l'*Entretiens*, c'est « celui qui étudie pour appliquer au bon moment n'y trouve-t-il pas de la satisfaction ? [329]», 学而时习之，不亦说乎, En chinois, *xue* 学, indique apprendre, et *xi* 习 veut dire faire des exercices. En langue moderne chinoise, *xue* et *xi* sont mis ensemble comme *xue xi*,学习. Cette expression signifie que le processus complet d'apprendre quelque chose se constitue tant par la maîtrise de la connaissance que par les exercices particuliers dans différentes circonstances complexes de la vie. L'examen s'enracine profondément dans ce contexte. Son objectif n'est pas de vérifier la vraie source des pensées mais d'examiner si l'on reste immobile après avoir connu la bonne manière d'agir.

En conclusion, nous voyons que l'examen, s'il joue un rôle important dans la pensée confucianiste, se présente, néanmoins, sous une forme distincte de l'examen monastique. La différence la plus importante est que l'examen chinois se focalise sur le comportement plutôt que la parole. L'individu est obligé de s'examiner afin de rectifier ses conduites en se conformant aux doctrines prescrites par les sages. Il profite de l'occasion d'apprendre des sages la bonne manière d'agir, et s'applique à réfléchir ses erreurs quand il est rappelé par le comportement d'un homme dépourvu de vertu. L'individu ne doit pas se satisfaire de l'acquisition de la connaissance doctrinale, mais est tenu de la manifester à travers les actes vertueux dans la vie quotidienne. L'enseignement de Confucius est donc marqué par sa mise en valeur des actions et ses conséquences. Comme François Jullien l'a bien montré :

> L'accord entre la pensée et la parole se déplace dès l'abord en accord de la parole et du comportement; et si l'instance intérieure, comme instance morale, s'y constitue par auto-réfléchissement (*zi xing*), celui-ci n'a pas pour autant vocation à « se » dire, en se confiant à la fonction de la parole[330].

Nous pouvons donc expliquer pourquoi le dire-vrai n'occupe pas une place dans l'examen confucéen. Le dire-vrai caractérise le rapport pensée/parole, il vérifie si la

[329] Confucius, *Les Entretiens de Confucius*, I. 1, traduit par Séraphin Couvreur, [en ligne], https://fr.wikisource.org/wiki/Les Entretiens de Confucius.
[330] François Jullien, *La pensée chinoise*, Paris, Gallimard Folio, 2015, p. 54.

parole manifeste exactement ce qui se passe dans l'âme. La parole est le miroir de l'intériorité imperceptible et instable, toujours sous la menace des agitations produites par le démon. Le dire-vrai sert à dissiper les mensonges et illusions et constitue un champ fiable. Par contre, la pensée chinoise ne met pas l'accent sur le monde intérieur de l'individu[331]. Puisqu'elle met en relief le rapport parole/comportement, il ne s'agit pas de dire vrai sur soi-même mais de tenir ce qu'on dit. C'est pourquoi François Jullien indique que la traduction de 信, *xin* par « sincérité » n'est pas fidèle à son sens originel de Tseng Tzeu. Quand Tseng Tzeu examine s'il reste 信, *xin* à son ami, il ne veut pas vérifier s'il lui dit sans cachant ce qu'il pense, mais examiner s'il a tenu ses promesses. Cet acte de tenir ce qu'on dit par « fiabilité » au lieu de « sincérité » qui indique dire ce qu'on pense.

La comparaison entre le christianisme primitif et le confucianisme ouvre un champ important et intéressant qui mérite d'une exploration approfondie dans le futur. Si l'absence du dire-vrai s'explique par l'absence de l'analyse du monde intérieur dans le confucianisme, l'intériorisation du taoïsme et du bouddhisme introduit un clivage dans le confucianisme au VIIIe siècle qui se présente par la naissance du néoconfucianisme. La pensée chinoise commence désormais à envisager la structure interne de l'âme. Le dire-vrai chrétien constitue donc une référence pour analyser le néoconfucianisme. Nous pouvons poser une série des questions: l'intérêt pour le monde intérieur de l'individu conduit-il à l'exploration chrétienne de l'âme et l'aveu ? Qu'est-ce que la notion de l'examen du néoconfucianisme ? Comment l'introduction de la dimension intérieure de l'âme reste-t-elle compatible avec la tradition de la mise en valeur du rapport parole/comportement ? Nous espérons que ces questions

[331] Nous ne voulons pas dire que cet aspect n'existe pas dans la pensée chinoise, mais cette analyse du mouvement des pensées n'étaient pas mise en accent à l'époque de Confucius, c'est-à-dire, 400 av. J.-C. Il faut attendre l'introduction de la pensée bouddhiste, d'origine indienne, au VIIe siècle et l'assimilation de cette pensée par le confucianisme au VIIIe siècle pour que la pensée chinoise commence à décrire systématiquement le monde intérieur de l'individu. L'herméneutique de soi au sens de l'exploration de la profondeur de l'âme est un phénomène assez tardif dans la pensée chinoise. Nous appelons la pensée confucianiste qui assimile la pensée bouddhiste, le néoconfucianisme. Notons qu'il ne faut pas le confondre avec le mouvement de pensée contemporain visant à relancer la pensée traditionnelle chinoise qui s'appelle aussi le néoconfucianisme. op. cit. Youlan Feng, *Une brève histoire de la philosophie chinoise*, 2009). 冯友兰，中国哲学简史, 2009.

constitueront un nouveau point de départ pour notre étude.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages de Michel Foucault

Surveiller et punir. Naissance de la prison, Paris, Gallimard, 1975 [« Tel », 1993].

Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir, Paris, Gallimard, 1976.

Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs, Paris, Gallimard, 1984 [« Tel », 1997].

Histoire de la sexualité III. Le souci de soi, Paris, Gallimard, 1984 [« Tel », 1997].

Les aveux de la chair, F. Gros (éd.), Paris, Gallimard, 2018.

Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981, F. Brion et B. Harcourt (éd.), Louvain-Chicago, Presses universitaires de Louvain-University of Chicago Press, 2012.

Œuvres, Frédéric Gros (éd.), Paris, Gallimard, 2 vols, coll. « Bibliothèque de pléaide », 2015.

Dits et écrits, 4 vol., D. Defert, F. Ewald et J. Lagrange (éd.), avec la collaboration de J. Lagrange, Paris, Gallimard, 1994 ; rééd. en 2 vol., coll. « Quarto », 2001.

2. Conférences

L'origine de l'herméneutique de soi : Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980, F.H. Frauchaud et D. Lorenzini, éd., Paris, Vrin, 2013.

Qu'est-ce que la critique ? suivi de *La culture de soi*, F.H. Frauchaud et D. Lorenzini, éd., Paris, Vrin, 2015.

Discours et vérité, précédé par *La parrêsia*, F.H. Frauchaud et D. Lorenzini, éd., Paris, Vrin, 2016.

Dire-vrai sur soi-même, Conférences prononcées à l'Université Victoria de Toronto, 1982, F.H. Frauchaud et D. Lorenzini, éd., Paris, Vrin, 2017.

3. Cours au Collège de France

Théories et institutions pénales. Cours au Collège de France. 1971-1972, B. Harcourt éd., avec la collaboration de E. Basso (transcription du texte), C.O. Doron (notes et appareil critique), et le concours de D. Defert, Paris, Seuil/Gallimard, 2015.

Leçons sur la volonté de savoir. Cours au Collège de France. 1970-1971, D. Defert éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2011.

La société punitive. Cours au Collège de France. 1972-1973, B.E. Harcourt éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2013.

Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974, J. Lagrange éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2003.

Les anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975, V. Marchetti et A. Salomoni éd., Paris, Seuil/Gallimard, 1999.

« Il faut défendre la société ». Cours au Collège de France. 1975-1976, M. Bertani et A. Fontana éd., Paris, Seuil/Gallimard, 1997.

Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France. 1977-1978, M. Senellart éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

Naissance de la biopolitique. Cours au Collège de France. 1978-1979, M. Senellart éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France. 1979-1980, M. Senellart éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2012.

Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France. 1980-1981, F. Gros éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2014.

L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982, F. Gros éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2001.

Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1983, F. Gros éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2008.

Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984, F. Gros éd., Paris, Seuil/Gallimard, 2009.

4. Sources païennes

CONFUCIUS, *Les Entretiens de Confucius*, I. 1, traduit par Séraphin Couvreur, [en ligne], https://fr.wikisource.org/wiki/Les Entretiens de Confucius.

PLATON, *Philèbe*, trad. J.-F. Pradeau, Paris, Flammarion, 2002.

SÉNÈQUE, *Entretiens*. *Lettres à Lucilius*, Paris, Les Belles Lettres – Robert Laffont, 1993.

5. Sources chrétiennes

La Doctrine des douze apôtres (Didachè), trad. W. Rordorf et A. Tuillier, Paris, Éditions du Cerf, SC 248bis, 1998.

Les Apophtegmes des Pères, trad. J.-C. Guy, 3 tomes, Paris, Éditions du Cerf, SC 387, 474, 498, respectivement 1993, 2003, 2005.

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.

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le moine*, trad. A. et C. Guillaumont, 2 vol., Paris, Éditions du Cerf, SC 170 et 171, 1971.

HERMAS, *Le Pasteur*, trad. Robert Joly, Paris, Éditions du Cerf, SC 53, 1997.

JUSTIN, *Apologie*, trad. C. Munier, Paris, Éditions du Cerf, SC 507, 2006.

TERTULLIEN, *Traité du baptême*, trad. R.P. Refoulé, Paris, Éditions du Cerf, 2002.

——— *De la pénitence*, trad. C. Munier, Paris, Paris, Éditions du Cerf, 1984.

6. Littérature secondaires

ALEXANDRE J., *Une chair pour la gloire : L'anthropologie réaliste et mystique de Tertullien*, Paris, Beauchesne, 2001.

BASLEZ M -F., *Comment notre monde est devenu chrétien*, Paris, Éditions CLD, 2008.

BENOÎT A., *Le baptême chrétien au seconde siècle: La théologie des Pères*, Paris, PUF, 1953.

BROWN P., *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].

CHADWICK O., *John Cassian*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950.

CHEVALLIER P., *Michel Foucault et le christianisme*, Lyon, ENS Éditions, 2011.

DANIÉLOU J., *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du IIIe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, [1963].

——— *Les symboles chretiens primitifs*, Paris, Éditions du Seuil, 1996.

——— *Nouvelle histoire de l'Église : Des origines à saint Grégoire le Grand*, Paris, Éditions du Seuil, 1963.

DELOUIS O, MOSSAKOWSKA-GAUBERT M., *La vie quotiedienne des moines en Orient et en Occident (IVe-Xe siècle) : Volume 1, L'état des sources*, Paris, IFAO, 2015.

DE VOGÜÉ A., *Histoire littéraire du mouvement monastique: Les derniers écrits de Jérôme et l'oeuvre de Jean Cassien (414-428)*, Paris, Éditions du Cerf, 2002.

GROS F., *Michel Foucault*, Paris, PUF. 2017.

———*Foucault. Le courage de la vérité*, (dir.), Paris, PUF, 2012.

HADOT I., *Sénèque : Direction spirituelle et pratique de la philosophie*, Paris, Vrin, 2014.

HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Gallimard, 1995.

——— *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002 [1993].

HAUSHERR I., *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, Institutum Orientalium Studiorum, « Orientalia Christiana Analecta » 144, 1981 [1955].

HENNE P., *Tertullien l'Africain*, Paris, Édition du Cerf, 2011.

JULLIEN F., *La pensée chinoise : En vis-à-vis de la philosophie*, Paris, Gallimard, 2015.

LAWRENCE C.H., *Le monachisme médiévale: Forme de vie religieuse en Europe occidentale au Moyen Âge*, trad, Filicic. N, Paris, Les Belles Lettres, 2018.

LORENZINI D., *La force du vrai: De Foucault à Austin*, Paris, Le Bord de l'Eau, 2017.

———*Éthique et politique de soi : Foucault, Hadot, Cavell et les techniques de l'ordinaire*, Paris, Vrin, 2015.

MARKUS R., *Au risque du christianisme. L'émergence du modèle chrétien* (IVe-VIe siècle), trad. D. Kempf, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2012 [1990].

REVEL J., *Dictionnaire Foucault*, Paris, Ellipse, 2007.

VEYNE P., *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, Paris, Livre De Poche, 2010.

VOGEL C., *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, Éditions du Cerf, 1966.

——— *Le pécheur et la pénitence au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Cerf, 1982.

FENG Y.L., *Une brève histoire de la philosophie chinoise*, Pékin, Édition Sanlian, 2009. (冯友兰，中国哲学简史，北京，三联书店出版社，2009.)

7. *Dictionnaire de Spiritualité*

ADNÈS P., « Humilité », *Dictionnaire de Spiritualité*. *Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, tome VII.

CABASSUT A., « Discrétion », *Dictionnaire de spiritualité*, *Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, tome III.

DELAYE E., « Baptême », *Dictionnaire de spiritualité*. *Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, tome I.

GODIN A., « Tentation », *Dictionnaire de spiritualité*, *Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, tome XV.

LYONNET S., « Démon », *Dictionnaire de spiritualité*, *Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, tome III.

MOREL C., « Mortification », *Dictionnaire de spiritualité*. *Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, tome X

MUNIER C., « Tertullien », *Dictionnaire de Spiritualité*. *Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, tome XV.

OLPHE-GALLIARD M., « Cassien », *Dictionnaire de spiritualité*, *Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, tome II.

SOLIGNAC A., « Martyre », *Dictionnaire de spiritualité*, *Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, tome X.

VACHEZ A., « Pénitence », *Dictionnaire de spiritualité*, *Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, Paris, Beauchesne, 1932-1995, tome XII.

8. Articles

CHEVALLIER P., « Michel Foucault et le "soi" chrétien », *Astérion* [En ligne], 11/2013, URL : http://journals.openedition.org/asterion/2403

———« Vers l'éthique : La notion de "régime de vérité" dans le cours *Du gouvernement des vivants* » dans LORENZINI D., REVEL A., SFORZINI A. (dir.) *Michel Foucault : éthique et vérité 1980-1984*, Paris, Vrin, 2013, p. 53-65.

PETIT J-F., « Michel Foucualt, Patrologue et éthicien ? Sur *Les aveux de la chair* », *Nouvelle revue théologique* [En ligne], 1/2019, https://www.cairn.info/revue-nouvelle-revue-theologique-2019-1-page-105.htm

SENELLART M., « La pratique de la direction de conscience », dans F. Gros et C. Lévy (dir.), *Foucault et la philosophie antique*, Kimé, 2003, p.153-171.

———« Le cours de 1980, *Du gouvernement des vivants*, dans la perspective de l'*Histoire de la sexualité* », dans D. Lorenzini, Revel A, et SFORZINI A, (dir.), *Michel Foucault : Éthique et vérité (1980-1984)*, Vrin, 2013, p. 31-51.

——— « Vérité et subjectivité : une autre histoire du christianisme ? » dans Hervé Oulc'hen (dir.), *Usages de Foucault*, Paris, PUF, 2014, p. 279-291.

——— « "Le combat de la chasteté" : penser la subjectivité chrétienne », dans Bert J-F (dir.)., *Michel Foucault et les religions*, Paris, Le Manuscrit, 2015, p. 87-104.

——— « Gouverner l'être-autre : la question du corps chrétien », dans BRAUSTEIN J-F., LORENZINI D., REVEL A., REVEL J., SFORZINI A. (dir.), *Foucault(s)*, Paris, Éditions de la Sorbonne, 2017, p. 205-221.

———« Paradoxe et actualité de la subjectivation chrétienne », Colloque international *Foucault dopo Foucault. Genealogie des postmoderno*, Naples, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 15-16 février 2007, article inédit en français, manuscrit.

——— « Le christianisme dans l'optique de la gouvernementalité : l'invention de l'obéissance », dans BOQUET D., DUFAL B., et LABEY P (dir.), *Une histoire au présent, les historiens et Michel Foucault*, Paris, CNRS, 2013, p. 205-224.