L'expérience des Pères : *Les Aveux de la chair* de Michel Foucault et la formation de l'expérience de la chair

La parution en 2018 du quatrième volume de l'*Histoire de la sexualité* de Michel Foucault, *Les Aveux de la chair*, rend disponible pour la première fois, après une longue attente, l'opus que le philosophe français consacre à l'analyse de la morale sexuelle élaborée par les Pères de l'Église.

Cet article avance l'hypothèse qu'une des principales clés pour comprendre la lecture des Pères proposée dans *Les Aveux de la chair* concerne l'usage que Foucault fait du terme « expérience »¹. Plus précisément, il semble que la rédaction des *Aveux de la chair* permette à Foucault de forger une approche de l'expérience entendue comme dimension objective et historiquement constituée au sein de laquelle s'organisent les rapports entre l'individu et sa propre vérité. Dans le livre, cette perspective sert de cadre conceptuel pour problématiser l'organisation des dynamiques de purification et de transformation des individus élaborées par la pensée patristique entre le II^e et le V^e siècle. La chair est ainsi conçue comme une « expérience », c'est-à-dire un cadre objectif et historique spécifique au sein duquel s'organisent ces dynamiques. Dans notre perspective, ce texte constitue le premier essai de Foucault pour définir « l'expérience de la chair », considérée dans *L'Usage des plaisirs* – un texte paru en 1984, donc avant *Les Aveux de la chair*, mais que Foucault a écrit après avoir rédigé le texte aujourd'hui publié comme le quatrième volume de l'*Histoire de la sexualité* – comme l'origine d'une autre « expérience », celle de la sexualité moderne. Il n'en demeure pas moins que la définition de l'expérience de la chair chez Foucault engage des difficultés interprétatives importantes. Car entre la rédaction des *Aveux de la chair* et *L'Usage des plaisirs*, Foucault opère des déplacements centraux relatifs aux composantes de « l'expérience de la chair ». Dans la première version proposée dans *Les Aveux de la chair*, cette expérience de la chair s'organise à partir de pratiques de purification telles que la discipline de pénitence élaborée par Tertullien et l'ascèse monastique développée par Cassien. La deuxième version que l'on trouve dans *L'Usage des*

¹ Ce faisant, nous nous proposons de contribuer à l'analyse et à la réception des *Aveux de la chair* inaugurées par le colloque international « Foucault, les Pères, le sexe », tenu à l'université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et à la Bibliothèque nationale de France du 1 au 3 février 2018. Dans la liste des manifestations scientifiques consacrées aux *Aveux de la chair* il faudrait aussi inclure la journée d'études « L'archéologie de la sexualité et Les Aveux de la chair » tenue à l'Université Paris 8 le 5 avril 2019, ainsi que la conférence « The Confessions of the Flesh : Michel Foucault's final volume of 'The History of Sexuality' » organisée à l'Université de Harvard le 5 décembre 2019. De même, il faut aussi mentionner les travaux consacrés au même ouvrage, récemment publiés et en cours de publication, tels que le volume collectif *Foucault, les Pères, le sexe* dirigé par P. BÜTTGEN, P. CHEVALIER, A. COLOMBO, A. SFORZINI (Paris, Éditions de La Sorbonne, sous presse), l'article de Jérôme LAGOUANERE, « Foucault patrologue », *Archives de sciences sociales des religions*, 184, 2018, p. 85-97 et nos textes en espagnol « La carne como modo de subjetivación. *Las Confesiones de la carne* y el origen cristiano de la sexualidad moderna », dans C. LOPEZ, M. RAFFIN, A. COLOMBO, *Pensar con Foucault hoy. Relecturas de Las palabras y las cosas y La voluntad de saber*, San Martín, UNSAM Edita, 2019, p. 127-136 ; « Michel Foucault y el hombre de deseo. *Las Confesiones de la carne* y los límites de la Historia de la sexualidad », *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (sous presse).

plaisirs s'articule, en revanche, autour de la constitution de ce que Foucault appelle « l'homme de désir », c'est-à-dire autour de l'idée que le christianisme forge l'obligation pour l'individu d'avouer et interpréter la vérité cachée de son propre désir, une idée dont les architectes semblent être Cassien et saint Augustin. L'article interroge ces déplacements afin de dévoiler les difficultés interprétatives relatives à la définition de l'expérience de la chair que provoque la publication tardive des *Aveux de la chair*. Dans les conclusions de cet article, nous signalerons les limites de la dernière version de l'expérience de la chair centrée sur la formation de « l'homme de désir ».

FOUCAULT ET LES PERES

Comme l'a mis en relief Philippe Chevallier, dans la première moitié des années 1970, le christianisme commence à jouer un rôle de plus en plus significatif en tant que chantier d'analyse dans les investigations de Michel Foucault². Dans cette période, deux objets de réflexion dominent les recherches du philosophe sur le christianisme. D'une part, la question de l'aveu, dont Foucault entreprend pour la première fois une brève histoire dans le cours au Collège de France en 1974-1975, *Les Anormaux*³. De l'autre, l'origine monastique de la discipline entendue comme dynamique de pouvoir dont l'objet spécifique est le corps des individus et sur la base de laquelle s'organisent des institutions modernes telles que l'hôpital psychiatrique, selon les hypothèses avancées lors du cours de 1973-1974, *Le pouvoir psychiatrique*⁴. En 1977-1978, le cours intitulé *Sécurité, territoire, population*, opère un déplacement important dans les recherches de Foucault consacrées au christianisme. Comme signalé par Michel Senellart, l'analyse du pouvoir pastoral développée dans ce cours donne l'occasion au philosophe d'introduire le concept de « subjectivation », ce qui lui permettra de réorganiser ses recherches autour de « la constitution historique du sujet dans le rapport qu'il entretient avec la vérité et de la définition d'une éthique de la liberté »⁵. Plus précisément, Senellart souligne qu'à partir du cours *Sécurité, territoire, population*, Foucault se concentre sur le monachisme de l'Antiquité tardive en se focalisant moins sur la discipline des corps que sur « l'invention d'un mode original du rapport de l'individu avec lui-même à travers la pratique de l'examen de conscience, que Foucault appelle pour la première fois "subjectivation" »⁶. Le cours *Du gouvernement des vivants* tenu au même Collège de France en 1979-1980 précise davantage cette ligne de recherche.

Dans la leçon du 13 février de ce cours, Foucault entame l'étude de trois pratiques chrétiennes sur lesquelles il se concentrera jusqu'à la dernière leçon : le baptême, la pénitence canonique et l'ascèse

² P. CHEVALLIER, *Michel Foucault et le christianisme* (La croisée des chemins), Lyon, ENS Éditions, 2011, « Le christianisme éclaté 1973-1977 », p. 55-63.

³ M. FOUCAULT, *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975* (Hautes études), Paris, Seuil-Gallimard, 1999, Leçon du 19 février 1975, p. 155-186.

⁴ M. FOUCAULT, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France 1973-1974* (Hautes études), Paris, Seuil-Gallimard, 2003, Leçon du 28 novembre 1973, p. 65-94.

⁵ M. SENELLART, « Paradossi e attualità della soggettivazione cristiana », dans E. DE CONCILII (éd.), *Dopo Foucault : Genealogie del postmoderno*. Milano, Mimesis, 2007, p. 34 (nous traduisons).

⁶ M. SENELLART, « Paradossi e attualità della soggettivazione cristiana », p. 41 (nous traduisons).

monastique. Le but de cette étude est d'esquisser une histoire de la vérité qui prendrait pour point de vue :

Les actes de subjectivité, ou encore les rapports du sujet à lui-même, entendus non pas seulement comme rapport de connaissance de soi, mais comme exercice de soi sur soi, élaboration de soi par soi, transformation de soi par soi, c'est-à-dire les rapports entre la vérité et ce qu'on appelle la spiritualité, ou encore : acte de vérité et ascèse, acte de vérité et expérience au sens plein et fort du terme, c'est-à-dire l'expérience comme ce qui, à la fois, qualifie le sujet, l'illumine sur soi et sur le monde et, en même temps, le transforme⁷.

Les investigations du rapport entre sujet et vérité supposent donc une réflexion sur la manière dont le sujet se transforme ou se constitue lui-même à travers la manifestation de sa propre vérité⁸. Ces précisions relatives à la ligne de recherche problématisée dans *Sécurité, territoire, population* engagent une réorganisation des sources chrétiennes sur lesquelles Foucault appuie ses recherches. À la différence de ce cours, dans *Du gouvernement des vivants*, le monachisme de l'Antiquité tardive ne constitue plus le champ quasi-exclusif servant à interroger les rapports entre sujet et vérité forgés par le christianisme. L'analyse se concentre désormais sur des pratiques chrétiennes que Foucault explore appuie sur un corpus de textes des Pères de l'Église écrits entre le II^e et le V^e siècle, notamment Tertullien et Cassien. Il semblerait donc que l'accent mis sur le monachisme de l'Antiquité tardive dans *Sécurité territoire, population*, en particulier sur les écrits de Jean Cassien et Benoît de Nursie⁹, conduit Foucault à reculer et à réexaminer les sources de sa recherche en intégrant un corpus de textes qu'il connaissait déjà¹⁰ mais qu'il n'avait pas eu l'occasion de traiter dans ses recherches précédentes.

Les Aveux de la chair reprennent la perspective d'analyse relative au rapport entre sujet et vérité sur la base du même corpus, à ceci près que s'y ajoutent les références aux écrits de deux Pères : Clément d'Alexandrie et saint Augustin. Comme nous le verrons, les recherches sur ce dernier seront particulièrement importantes pour l'approfondissement des investigations de Foucault. L'analyse des écrits d'Augustin permettra au philosophe de formuler l'hypothèse centrale qui organise le projet de *l'Histoire de la sexualité*, à savoir que la problématisation chrétienne de « l'homme de désir » constitue l'origine de la sexualité moderne. Nous reviendrons sur cette hypothèse dans les dernières sections du présent article. À présent, cependant, nous nous arrêterons sur l'une des principales nouveautés que *Les*

⁷ M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980* (Hautes études), Paris, Seuil-Gallimard, 2012, p. 111-112.

⁸ Les actes de vérité constituent pour Foucault « la part qui revient au sujet dans les procédures d'aléthurgie », M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, p. 79. Le néologisme « aléthurgie » que Foucault forge au tout début du cours *Du gouvernement des vivants* à partir du vocable grec ἀληθουργία comporte justement « l'ensemble des procédés possibles, verbaux ou non, par lesquels on amène au jour ce qui est posé comme vrai par opposition au faux, au caché, à l'indicible, à l'imprévisible, à l'oubli », M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, p. 8.

⁹ La place prééminente des écrits monastiques de Cassien et Benoît de Nursie peut être observée à partir des notes du cours établie par Michel Senellart. M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France 1977-1978* (Hautes études), Paris, Seuil-Gallimard, 2004, p. 188-193.

¹⁰ Dans la « situation du cours » du cours *Du gouvernement des vivants*, Michel Senellart, appuyé sur la « Chronologie » établie par Daniel Defert, souligne que Foucault commence à écrire sur les Pères de l'Église en août 1977 (cf. M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, p. 344).

Aveux de la chair introduit dans les recherches de Foucault sur les Pères. Il s'agit de la conceptualisation de « l'expérience » comme cadre temporel ou structure objective au sein de laquelle s'organisent des dynamiques spécifiques du rapport entre le sujet et la vérité. Cette conceptualisation sera aussi cruciale pour le réaménagement du projet de *l'Histoire de la sexualité*.

LES AVEUX DE LA CHAIR ET L'EXPERIENCE DE LA CHAIR :
LA DEFINITION DE L'EXPERIENCE
COMME CADRE CONCEPTUEL OU STRUCTURE OBJECTIVE

Les conclusions de la première section des *Aveux de la chair*, « Création, procréation » reproduisent à peu près l'idée avancée par la ligne de recherche annoncée dans la leçon du 13 février du cours *Du gouvernement des vivants*. Pourtant les nuances que suppose la locution adverbiale « à peu près » sont, dans ce cas, significatives :

La pratique de la pénitence et les exercices de la vie ascétique organisent des relations entre le « mal faire » et le « dire vrai », elle lie en faisceau les relations à soi, au mal et au vrai, sur un mode qui est sans doute beaucoup plus nouveau et beaucoup plus déterminant que tel ou tel degré de sévérité ajouté ou retranché du code. Il s'agit en effet de la forme de la subjectivité : exercice de soi sur soi, connaissance de soi par soi, constitution de soi-même comme objet d'investigation et de discours, libération, purification de soi-même et salut à travers des opérations qui portent la lumière jusqu'au fond de soi, et conduisent les plus profonds secrets jusqu'à la lumière de la manifestation rédemptrice. C'est une forme d'expérience – entendue à la fois comme mode de présence à soi et schéma de transformation de soi – qui s'est élaborée alors. Et c'est elle qui a peu à peu placé au centre de son dispositif le problème de la « chair ». Et au lieu d'avoir un régime des relations sexuelles, ou des *aphrodisia*, qui s'intègre à la règle générale d'une vie droite, on aura un rapport fondamental à la chair qui traverse la vie tout entière et sous-tend les règles qu'on lui impose¹¹.

Le découpage des thèmes et des enjeux d'analyse est exactement le même. Du côté des thèmes, il y est question de la pénitence, terme sous lequel Foucault englobe la discipline de la pénitence pré-baptismale ainsi que la pénitence canonique qu'il étudie notamment à partir des écrits de Tertullien, ainsi que de la vie ascétique, analysée fondamentalement sur la base des écrits de Cassien. Du côté des enjeux, il s'agit d'interroger la manière dont la pénitence et l'ascèse monastique organisent le rapport entre le sujet et la manifestation de sa propre vérité. En se focalisant sur ce rapport, l'analyse doit donc interroger la manière dont la manifestation de la vérité engage une procédure de constitution ou de transformation de soi que Foucault appelle « expérience » – des éléments qui apparaissaient déjà dans le cours *Du gouvernement des vivants*.

Or dans le paragraphe des *Aveux de la chair* que nous venons de citer, le terme expérience a une double portée. D'une part, en reprenant la perspective proposée par *Du gouvernement des vivants*, l'expérience implique l'idée d'une constitution ou d'une transformation du sujet. Mais d'autre part, le terme « expérience » indique aussi la dimension historique, le cadre où le schéma conceptuel à partir

¹¹ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 4. Les Aveux de la chair* (Bibliothèque des histoires), Paris, Gallimard, 2018, p. 50.

duquel ces transformations ont lieu. Cette double portée du terme expérience devient claire si l'on se focalise sur l'expression « à la fois » employé par Foucault pour définir ce qui constitue l'expérience en tant que forme ou mode : « C'est une forme d'expérience – entendue à *la fois* comme mode de présence à soi et schéma de transformation de soi »¹². Dans cette perspective, Foucault peut bien affirmer que « la “chair” est à comprendre comme un mode d'expérience, c'est-à-dire comme un mode de connaissance et transformation de soi par soi, *en fonction d'un certain rapport* entre annulation du mal et manifestation de la vérité »¹³. C'est sur la base ou en fonction de ce rapport spécifique et historique entre l'annulation du mal et la manifestation de la vérité qui s'organise au sein d'une expérience, celle de la chair, que le sujet peut faire l'expérience de se connaître et de se transformer lui-même.

Cette double dimension du terme « expérience » joue un rôle central dans *Les Aveux de la chair* car elle sert à délimiter le niveau analytique de la recherche déployée dans le livre. Celui-ci est précisé quelques lignes avant le passage cité, qui clôt la première section du premier chapitre du livre que Frédéric Gros, l'éditeur des *Aveux de la chair*, a pertinemment intitulée « La formation d'une expérience nouvelle ». Dans ces lignes, Foucault signale que, pour saisir les transformations de l'éthique sexuelle que le christianisme opère entre le II^e et le V^e siècle, il ne convient pas de situer l'analyse au niveau des règles ou des codes éthiques, car ceux-ci restent à peu près inaltérés. Les changements les plus saillants se produisent à un autre niveau composé d'éléments disparates tels que « la prééminence éthique et religieuse de la virginité et de la chasteté absolue » ou « le jeu des notions utilisées avec l'importance croissante de la ‘tentation’, de la ‘concupiscence’, de la chair et des ‘mouvements premiers’ qui donnent forme à un “type” d'expérience »¹⁴. « L'expérience » constitue ainsi cette autre dimension de problématisation où deviennent saisissables ces changements divers que l'analyse focalisée sur le code ou sur les règles éthiques ne permettrait pas d'aborder¹⁵.

Cette seconde portée du terme expérience appliquée à la chair comme cadre ou schéma spécifique au sein duquel, dans le christianisme du II^e au V^e siècle, s'organisent des modes spécifiques de constitution ou de transformation de soi semble constituer une conceptualisation embryonnaire de la définition de l'expérience mobilisée dans les « modifications » de *L'Usage des plaisirs*. Au début de ces « modifications », Foucault affirme que son projet consiste à faire « une histoire de la sexualité comme expérience, – si on entend par expérience la corrélation, dans une culture, entre domaines de savoir, types de normativité et formes de subjectivité »¹⁶. Béatrice Han a défini cette approche de l'expérience en termes d'une « structure objective (une corrélation), anonyme et générale (“dans une culture”) » qui relie trois éléments, à savoir les domaines de savoir, les types de normativité et les formes de subjectivité¹⁷. Si l'on considère que le texte aujourd'hui publié des *Aveux de la chair* a été rédigé avant *L'Usage des*

¹² M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, p. 500 (nous soulignons).

¹³ *Ibid.*, p. 50-51 (nous soulignons).

¹⁴ *Ibid.*, p. 49.

¹⁵ J. LAGOUANERE, « Foucault patrologue », évoque à plusieurs reprises dans son article la dimension du code comme ce qui semble être un des étalons analytiques centraux des *Aveux de la chair*. Il convient d'insister, en revanche, sur l'importance du contraste que Foucault établit entre le niveau du code et celui de l'expérience. Cette dernière, et non pas le code, constitue la dimension clé de l'analyse de l'éthique sexuelle des Pères déployée dans *Les Aveux de la chair*.

¹⁶ M. FOUCAULT, *Histoire de la sexualité 2. L'Usage des plaisirs* (TEL), Paris, Gallimard, 1997, p. 9-10.

¹⁷ B. HAN, *L'ontologie manquée de Michel Foucault* (Krisis), Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1998, p. 250.

*plaisirs*¹⁸, il est possible d'observer comment *Les Aveux de la chair* contiennent *in nuce* cette approche « objective » de l'expérience qui mobilise deux de ces trois dimensions, le savoir ou la vérité et la subjectivité ou le rapport à soi.

La rédaction des *Aveux de la chair*, dans le sillage des recherches menées dans le cours *Du gouvernement des vivants*, apparaît donc comme un moment important de création conceptuelle. Foucault semble reprendre les idées directrices des recherches sur les Pères qu'il avait développées dans son cours au Collège de France mais en même temps, il élabore une approche de l'expérience comme dimension objective.

Dans la section qui va suivre, nous nous arrêterons sur le contenu spécifique des dynamiques que, d'après *Les Aveux de la chair*, la chair chrétienne organise comme « mode d'expérience ». C'est seulement à partir d'une telle analyse qu'il est possible de comprendre comment, entre Tertullien et Cassien, s'organise un mode singulier et historique de constitution de soi. Ce faisant, nous ne nous proposons ni de mener une analyse philologique de la manière dont Foucault lit les Pères ni de comprendre le choix des éditions des écrits de ces auteurs fait par le philosophe. Philippe Chevallier a déjà fait un excellent travail sur ces deux points, auquel nous nous permettons de renvoyer¹⁹.

Mais avant d'entreprendre notre analyse, il est nécessaire de signaler une seconde valeur heuristique de la définition de l'expérience proposée par *Les Aveux de la chair*. Celle-ci ne concerne pas la conceptualisation de l'expérience comme schéma historique et objectif mais elle a trait au diagnostic des éléments qui d'après Foucault composent et organisent la chair comme une expérience historiquement constituée.

Dans les « modifications » introduites par *L'Usage des plaisirs*, « l'homme de désir » est considéré comme l'élément central de l'expérience de la chair. Cette conceptualisation se traduit dans l'idée que l'expérience chrétienne de la chair forge l'obligation pour l'individu d'avouer et de déchiffrer la vérité cachée de son désir ou, dans les termes de Foucault, l'obligation de pratiquer une « herméneutique du désir »²⁰. Comme nous le montrerons, la problématisation même de la notion d'homme de désir est la conséquence de la modification du diagnostic des éléments de ce qui est la première version de l'expérience de la chair, que Foucault donne dans *Les Aveux de la chair*. Cette modification suppose un déplacement des piliers formateurs de l'expérience la chair. Dans la version qu'en donne *L'Usage des plaisirs*, l'expérience de la chair ne s'organise plus sur la base de la discipline de pénitence et l'ascèse monastique, mais entre cette dernière et l'approche de la libido élaborée par saint Augustin.

La section qui suit est structurée sur la base de ces déplacements. Ce faisant, nous montrerons que l'une des difficultés interprétatives majeures des *Aveux de la chair* concerne la modification des éléments formateurs qui composent l'expérience de la chair comme structure objective et temporelle. Foucault opère ce déplacement en même temps ou peut-être peu après avoir terminé de rédiger la version du texte

¹⁸ F. GROS, « Avertissement », dans M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, p. VII.

¹⁹ P. CHEVALLIER, « Foucault et les sources patristiques », dans *Cahiers de L'Herne n° 95 : Michel Foucault*, Paris, L'Herne, 2011, p. 136-141 ; *Michel Foucault et le christianisme*, p. 188-221 (Chapitre V – Conséquences sur l'Usage des textes : traduire les Pères).

²⁰ M. FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs*, p. 12.

publié aujourd'hui comme quatrième volume de l'*Histoire de la sexualité*. La mise en relief de cette difficulté interprétative nous permettra, enfin, de signaler les limites du projet inachevé de l'*Histoire de la sexualité*.

DE LA PREMIERE VERSION DE L'EXPERIENCE DE LA CHAIR
A LA GENEALOGIE DE L'HOMME DE DESIR

Dans *Les Aveux de la chair*, la pratique de la pénitence et l'ascèse monastique constituent les deux éléments qui organisent la constitution historique de la chair comme mode d'expérience. Dans le développement du livre, et en particulier dans le premier chapitre, ces deux éléments sont associés à deux pratiques spécifiques : la discipline de la pénitence élaborée par Tertullien et l'ascèse monastique développée par Jean Cassien.

Aux yeux de Foucault, la grande nouveauté introduite par Tertullien consiste à avoir thématiqué l'obligation de mener une discipline de la pénitence qui précède le baptême²¹. Avant l'Africain – Foucault évoque en particulier les écrits des Pères apostoliques et des Apologues – le lien entre le rachat des fautes et l'accès à l'illumination était direct et immédiat car on considérait que les effets mêmes du baptême étaient d'effacer la faute²². Dans l'économie du rapport entre le rachat des fautes et l'accès à l'illumination, la *metanoia* – que les auteurs latins traduisent par *pœnitentia* mais qui peut aussi se traduire comme repentir ou remords²³ – était un élément fondamental. Pourtant, au cours de cette période, cette pratique ne s'organisait pas comme un rite pénitentiel développé et réglé car elle était liée, comme l'illustre le passage du *Pasteur* d'Herma²⁴ sur lequel Foucault s'appuie, à une *sunesis*, c'est-à-dire à un acte de connaissance entendue comme « compréhension », comme « une saisie qui permet de “se rendre compte” »²⁵. Ainsi la reconnaissance et le rachat des fautes, de même que la purification de soi, avaient lieu comme en bloc, c'est-à-dire en un seul temps. L'élaboration de la discipline de pénitence par Tertullien, que Foucault étudie particulièrement à partir du livre VI du *De pœnitentia*, comporte l'organisation d'un temps précédant l'illumination de l'âme dans lequel a lieu la purification de l'individu. Foucault met notamment en relief les modifications que Tertullien introduit dans la dimension du rapport de l'individu à lui-même. En effet, il signale que dans la discipline de la pénitence développée

²¹ Foucault semble partager l'avis des spécialistes à propos du rôle fondamental de Tertullien dans l'élaboration de la discipline de pénitence. Pourtant, ceux-ci tendent à rattacher cette pratique à la pénitence seconde ou ecclésiastique (*exomologèsis*), tandis que Foucault semble plutôt voir dans cette discipline une pratique commune à la préparation au baptême ou catéchuménat et à la pénitence seconde. Cf. C. MUNIER, « Discipline pénitentielle. 4. Les péchés soumis à l'exomologèse », dans TERTULLIEN, *La Pénitence*. Introduction, texte critique, traduction et commentaire par C. Munier (Sources chrétiennes), Paris, Cerf, 1984, p. 52-74 ; J. PATOUT BURNS Jr. – R.M. JENSEN, *Christianity in Roman Africa. The Developments of Its Practices and Beliefs*, Grand Rapids – Cambridge, Eerdmans, 2014, p. 296-313.

²² M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, p. 54.

²³ G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, London, Oxford University Press, 1961, *sub* « μετάνοια », p. 855. L'idée du « repentir » revient à maintes reprises dans le passage de la *Première apologie* de Justin citée par Foucault pour introduire l'importance de la notion de *metanoia* dans le fil de l'analyse. M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, p. 54-55.

²⁴ HERMAS, *Le Pasteur*. Texte établi et traduit en français par R. Joly (Sources chrétiennes), Paris, Cerf, 1968.

²⁵ M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, p. 55.

par l’Africain c’est l’individu lui-même qui est « l’agent »²⁶ de la purification de soi. Foucault attire l’attention sur deux effets de la discipline pénitentielle. D’une part, celle-ci doit constituer un exercice – de manière stricte il évoque « l’entraînement des forces et l’acquisition de la vigilance » – qui permet au chrétien de connaître le Démon afin de résister à ses assauts et « de ne plus retomber »²⁷. De l’autre, la discipline de pénitence doit constituer une mise à l’épreuve du changement opéré dans l’individu. Ainsi la pénitence ne comporte pas seulement la modification de soi mais elle implique aussi l’obligation de démontrer de manière solide, tangible et authentique, le « changement qui se produit dans l’âme »²⁸. La *probatio pœnitentiæ*, la preuve de la pénitence – comme Foucault désigne cet effet de la discipline de la pénitence – constitue bien « le prix dont on paie le rachat »²⁹ mais elle comporte en même temps une exigence de démonstration, d’authentification du changement qui s’est opéré chez l’individu.

L’idée de *metanoia* comme modification ou purification de soi caractérise aussi la pénitence ecclésiastique. D’après Foucault, celle-ci permet de reprendre le chemin du salut – ce « qui ne peut être obtenu que par le baptême quand on n’est pas encore chrétien » – aux chrétiens qui retombent après le baptême³⁰. Cependant, la différence principale entre le baptême et la pénitence ecclésiastique est que, dans cette dernière, la *metanoia* nécessaire pour la réconciliation se met en œuvre à partir du « travail que l’âme exerce sur elle-même et sur les fautes qu’elle a commises »³¹. Autrement dit, cette discipline n’ouvre pas un chemin d’initiation à la foi chrétienne et de salut, comme c’est le cas du baptême, mais elle permet, de manière exceptionnelle, de reprendre le chemin vers le salut dont le chrétien s’était écarté. Comme le souligne Charles Munier, « puisque la pénitence canonique est une seconde planche de salut, puisqu’elle rétablit le pécheur dans l’état de l’innocence baptismale et le réconcilie avec Dieu, elle a pour objet premier et nécessaire les péchés graves (...) ceux qui détruisent la vie de la grâce reçue au baptême »³². Pour saisir la manière dont Foucault thématise la *metanoia* mise en œuvre dans la pénitence ecclésiastique, il faut se référer brièvement à l’*exomologèsis* ou *confessio*. D’après lui, l’*exomologèsis* traduit l’idée que la pénitence constitue « une sorte de manifestation, de “confession” renouvelée attestant qu’on a commis un péché, qu’on se sait pécheur et qu’on s’en repent »³³. Plus précisément, l’*exomologèsis* est une dimension permanente et visible de la pénitence. Elle comporte en réalité « une “discipline”, une manière d’être et de vivre » douloureuse et manifeste, telle que l’illustre par exemple le livre IX du *De pœnitentia*, selon lequel le pénitent doit, par exemple, « 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 ses membres fautifs »³⁴.

²⁶ *Ibid.*, p. 58.

²⁷ *Ibid.*, p. 63.

²⁸ *Ibid.*, p. 65.

²⁹ *Ibid.*, p. 64.

³⁰ *Ibid.*, p. 83.

³¹ *Ibid.*, p. 85-86.

³² C. MUNIER, « Discipline pénitentielle. 4. Les péchés soumis à l’exomologèse », dans TERTULLIEN, *La Pénitence*, p. 68.

³³ M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, p. 93.

³⁴ *Ibid.*, p. 94.

Foucault repère donc chez Tertullien deux économies assez proches de la *metanoia*, en termes de transformation de soi que l'individu opère sur lui-même dans la pénitence. Dans la préparation au baptême, cette transformation engage les exercices que le sujet poursuit dans le cadre de la lutte contre Satan, ainsi que la preuve authentique du changement qui s'est produit dans l'âme au cours de la pénitence et grâce à elle avant de recevoir le baptême. Dans le cas de l'*exomologesis*, en revanche, il est question d'une vie de pénitence dans laquelle le sujet s'inflige des peines qui font état de son statut de pénitent, lesquelles attestent, à la fois, la vérité de la pénitence et, par conséquent, de la purification et transformation de l'individu.

Dans le cas de Cassien, Foucault se focalise sur les techniques d'existence afin d'analyser les dynamiques de transformation et de constitution de soi. Il se centre en particulier sur l'articulation entre l'examen de conscience et l'aveu à partir de la lecture des *Conférences I et II* ainsi que des livres IV et VI des *Institutions cénobitiques*³⁵.

Comme Foucault le souligne, l'examen de soi monastique a pour objet l'analyse des pensées (*cogitationes*), c'est-à-dire « ce qui risque, dans l'âme tendue vers la contemplation, d'apporter à chaque instant le trouble »³⁶. Un tel examen ne vise pas à interroger la vérité des idées ou la vérité de ce qui est pensé dans l'idée, mais à voir si celui qui pense l'idée se trompe ou non. C'est pour cela que l'examen des *cogitationes* concerne en premier lieu « l'origine de l'idée » ou « la qualité des pensées », car il s'agit d'éviter les illusions relatives à la provenance de celles-ci pour déterminer si l'individu se trompe ou non quand il accueille certaines idées. Ainsi, si l'examen interroge l'origine des pensées, en réalité le diagnostic final concerne la vérité du sujet pensant. Il n'en demeure pas moins que dans l'ascétisme développé par Cassien l'individu n'est pas capable d'accomplir ce travail de diagnostic relatif à sa propre vérité. Les raisons de cette incapacité sont liées à l'infléchissement que, d'après Foucault, Cassien introduit dans la conception philosophique traditionnelle de la *diakrisis*.

Sous la plume de Cassien, la *discretio* est conçue comme la capacité à trouver la mesure entre les extrêmes, comme ce qui « enseigne le moine à marcher toujours par une voie royale »³⁷. Or à la différence de la conception de la philosophie antique d'après laquelle la capacité de trouver la mesure dans la manière de se conduire « était liée à l'usage de la raison », pour Cassien « le principe de la mesure ne saurait pas venir de l'homme lui-même »³⁸. Le caractère déchu de l'homme explique cette impossibilité de s'appuyer sur soi-même pour pratiquer la *discretio*. Depuis la chute, « l'esprit du mal a établi son empire sur l'homme », en particulier parce que celui-ci garde avec l'âme humaine une parenté « d'origine et de ressemblance » qui explique que le diable peut venir prendre place dans le corps, affaiblissant ainsi l'âme et lui envoyant « des suggestions, des images, des pensées, dont l'origine est difficile à

³⁵ J. CASSIEN, *Conférences I et II*. Introduction, traduction et notes par Dom E. Pichery (Sources chrétiennes), Paris, Cerf, 2008 et 2009. *Institutions cénobitiques*. Introduction, traduction et notes par J.-C. Guy (Sources chrétiennes), Paris, Cerf, 2001. Le livre d'Iréné HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, Rome, Institutum Orientalium Studiorum, 1955, est l'une des principales sources secondaires qui accompagne la lecture que Foucault fait des textes de Cassien.

³⁶ M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, p. 135.

³⁷ *Ibid.*, p. 128.

³⁸ *Ibid.*, p. 128.

discerner »³⁹. Pour sortir de cette impasse qui caractérise le rapport à soi dans le monachisme, l'individu doit s'adresser à une instance extérieure, en premier lieu la grâce divine – sans laquelle la discipline ascétique ne peut parvenir à la vie contemplative⁴⁰ – mais aussi l'examen de conscience et l'ouverture de l'âme que le moine, en particulier le novice, fait à son directeur. Appuyé sur la grâce et sur les conseils de celui-ci, le moine peut apprendre la vertu de la *discretio*. Dans cette nécessité d'ouverture de l'âme, l'aveu joue un rôle central comme mécanisme qui permet d'établir la vérité de l'origine des pensées et, par conséquent, la vérité de soi. En effet, dans la perspective de Cassien, l'aveu en lui-même permet de faire le tri entre les bonnes et mauvaises pensées. Cette capacité de l'aveu est illustrée par le rapport intime et complémentaire que celui-ci entretient avec l'examen des pensées, ainsi que par son fonctionnement même. L'aveu fonctionne comme le versant extérieur de l'examen au sens où « le regard sur soi-même et la mise en discours de ce qu'il saisit ne devraient faire qu'une seule et même chose »⁴¹ ; mais, par lui-même, le fait de prononcer des mots et de les adresser à un autre possède un pouvoir d'objectivation, de tri et de discrimination. Cassien explique cette capacité de tri qu'à l'aveu sur la base d'une série de raisons, comme par exemple celle de la honte : « si on éprouve du mal à avouer une pensée, si celle-ci se refuse à être dite, si elle cherche à rester secrète, c'est le signe qu'elle est mauvaise »⁴². Ainsi, l'*exagoreusis* monastique, le terme spécifique que Foucault repère chez Basile de Césarée⁴³ pour désigner le couplage de l'examen et de l'aveu aménagé par les techniques monastiques⁴⁴, organise une « herméneutique de soi »⁴⁵ qui se déploie à partir d'un jeu d'immédiateté entre le dedans de l'intériorité de l'individu et le dehors sur lequel ouvre la manifestation verbale à laquelle celui-ci se livre afin de déchiffrer l'origine cachée de ses pensées.

L'obligation de se purifier soi-même dans le cadre du combat spirituel que Cassien problématise au moyen des techniques d'existence introduit des modifications profondes dans l'économie du rapport entre subjectivité et vérité, que Foucault repère dans l'analyse de la discipline de la pénitence. À partir

³⁹ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁰ D'après Cassien, la *discretio* est un « très haut présent de la grâce divine » : « *Vedetis ergo non terrenum nec paruum esse discretionis munus, sed diuinæ gratiæ maximum præmium* », J. CASSIEN, *Conférences I*, p. 154-155. L'approche de la grâce développée par Cassien suscita une forte controverse au v^e siècle en raison du contraste qu'elle engage avec celle que saint Augustin avait élaborée. Dans le *Contra Collatorem* écrit par Prosper d'Aquitaine en 432, la position de Cassien sur la grâce est assimilée à celle du Pélagianisme, d'après laquelle, par sa propre volonté, l'homme est capable d'accéder au salut sans devoir y être prédestiné par la grâce divine, comme l'affirme Augustin. Comme le signale C. Stewart, chez Cassien la grâce et la volonté humaine s'articulent et « coopèrent » dans le chemin vers la vie contemplative : « La grâce amorce le désir de bien, elle rend possible la pratique de la vertu et soutient la bonté. Dieu travaille tout au long de ce processus mais de façon que la liberté de la volonté, qui est une offrande de Dieu lui-même, demeure », C. STEWART, *Cassian the Monk*, New York, Oxford University Press, 1998, p. 80-81 (nous traduisons). Il faudrait donc placer l'approche de la *discretio* proposée par Cassien dans le cadre plus général de sa perspective sur les rapports entre la volonté humaine et la grâce.

⁴¹ M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, p. 139.

⁴² *Ibid.*, p. 140.

⁴³ BASILE DE CESAREE, *P.G.*, t. 31, col. 985.

⁴⁴ M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, p. 133.

⁴⁵ M. FOUCAULT, *L'origine de l'herméneutique de soi. Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980* (Philosophie du présent), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 2013, p. 65 ; M. FOUCAULT, *Mal faire, dire vrai. Fonction de l'aveu en justice. Cours de Louvain, 1981*, Louvain-la-Neuve, Presses universitaires de Louvain – University of Chicago Press, 2012, p. 90.

de l'articulation de l'examen des pensées et de l'aveu, le for interne de l'individu devient le champ du combat contre Satan ainsi que le cadre dans lequel se déroule la purification de soi. Il se constitue ainsi comme un objet de vérité spécifique, en sorte que l'individu ne doit plus prouver la vérité de sa purification comme c'était le cas dans la discipline de pénitence, mais déchiffrer la profondeur cachée de ses pensées afin de se purifier et d'accéder au salut.

Ce diagnostic relatif au rôle de Tertullien et de Cassien dans la formation de l'expérience de la chair commence à être révisé à partir de novembre 1980, lorsque Foucault associe l'herméneutique de soi qu'il repère chez Cassien à un objet d'analyse spécifique : le désir. Ce faisant, il déplace le centre névralgique et formateur de l'expérience de la chair de Tertullien et Cassien à Cassien et à Augustin.

Vers la fin de l'unique extrait publié d'un séminaire qu'il donne avec Richard Sennett à l'Université de New York en novembre 1980, Foucault affirme que l'approche de la libido forgée par saint Augustin – c'est-à-dire le mouvement involontaire des organes sexuels qui se produit comme conséquence du premier péché au paradis – engage une lutte spirituelle. Celle-ci consiste à tourner sans cesse le regard « vers le bas ou vers l'intérieur, afin de déchiffrer, parmi les mouvements de l'âme, ce qui vient de la libido » ; pour ce faire, il faut « un diagnostic de vérité et d'illusion » ou, à proprement parler, une « herméneutique de soi »⁴⁶. Ainsi, Foucault souligne qu'Augustin non seulement introduit une « véritable libidinisation du sexe », mais développe une théologie morale qui propose « un ensemble de techniques spirituelles »⁴⁷. Il n'en demeure pas moins que pour faire référence à ces techniques, Foucault n'évoque pas les écrits de l'évêque d'Hippone mais « la littérature ascétique et monastique du IV^e siècle » d'après laquelle les techniques se focalisent non sur la libido, mais sur « le flot des pensées qui pénètrent la conscience »⁴⁸. Dans le cours au Collège de France qu'il entame quelques mois après son retour des États-Unis, Foucault reprend l'idée d'articuler l'approche de la libido développée par saint Augustin aux techniques d'exploration de l'intériorité de soi élaborées par Cassien, mais cette fois, en invoquant la notion « d'expérience de la chair ».

Dans la leçon du 25 février 1981 du cours *Subjectivité et vérité*, Foucault affirme que dans ce qu'il appelle « l'expérience chrétienne de la chair » la purification nécessaire pour avoir accès à la vérité implique « que chacun établisse à lui-même un certain rapport de vérité qui lui permette de découvrir, en lui, tout ce qui peut trahir la présence secrète d'un désir sexuel »⁴⁹. À partir de ce moment, souligne-t-il, le christianisme introduit « comme question fondamentale dans le rapport à la vérité, cette question : qu'en est-il de la vérité de ma concupiscence ? Ou qu'en est-il, comme nous dirions dans notre vocabulaire, de la vérité de mon désir ? »⁵⁰. Mais c'est dans les « modifications » au projet de l'*Histoire de la sexualité* que l'essai pour articuler les techniques monastiques de déchiffrement des pensées à la théorie de la libido de saint Augustin acquiert toute sa signification. Car ces modifications, affirme-t-il, ont été motivées par l'objectif d'entreprendre une « généalogie » des conditions historiques de formation

⁴⁶ M. FOUCAULT, « Sexualité et solitude », dans ID., *Dits et écrits* vol. II (Quarto), Paris, Gallimard, 2001, p. 995.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 996.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981* (Hautes études), Paris, Seuil - Gallimard, 2014, p. 159.

⁵⁰ M. FOUCAULT, *Subjectivité et vérité*, p. 160.

d'une « herméneutique du désir », c'est-à-dire par l'analyse des « pratiques par lesquelles les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes, à se déchiffrer, à se reconnaître et à s'avouer comme sujets de désir, faisant jouer entre eux-mêmes et eux-mêmes un certain rapport qui leur permet de découvrir dans le désir la vérité de leur être, qu'il soit naturel ou déchu »⁵¹. Dans cette généalogie, « l'expérience de la chair » occupe une place prééminente car c'est au sein de cette expérience que semble s'être forgée « la notion de désir ou celle de sujet de désirant », qui joue un rôle clé dans la formation de « l'expérience de la sexualité » telle que celle-ci s'est constituée à partir du XVIII^e siècle⁵². Bref, l'herméneutique du désir forgée par l'expérience de la chair permet de saisir les conditions de formation de l'approche scientifique de la sexualité moderne telle qu'elle s'organise à l'intérieur d'une autre « expérience » – celle de la « sexualité » – entendue en termes de structure objective singulière historiquement constituée.

On voit comment ces modifications au projet général de l'*Histoire de la sexualité* sont en réalité le point d'aboutissement d'une réflexion sur l'expérience de la chair que Foucault a entreprise avec la rédaction des *Aveux de la chair*. La difficulté interprétative du rôle des *Aveux de la chair* dans le développement de la réflexion de Foucault sur l'expérience de la chair s'explique par le fait que le texte a sans doute été rédigé avant ou même moment que Foucault affine le diagnostic sur les composants de celle-ci. Dans « l'avertissement » du livre, Frédéric Gros souligne que les recherches que Foucault présente en novembre 1980 dans le cadre du séminaire à New York permettent d'affirmer qu'après *Du gouvernement des vivants* et 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 »⁵³. Michel Senellart propose une hypothèse de datation des *Aveux de la chair* légèrement différente mais qui exprime la même idée quant à l'état des recherches qui structurent le livre. Il souligne que la mise en œuvre des *Aveux de la chair* précède le cours *Du gouvernement des vivants* et « il est vraisemblable que sa rédaction en a accompagné le développement »⁵⁴. Il attire l'attention sur le fait que la publication partielle du séminaire de New York témoigne de l'introduction et de la mise en relation de la conception augustinienne de la libido – thème absent du cours *Du gouvernement des vivants* – « avec la pratique de l'examen de conscience selon Cassien »⁵⁵. Une preuve évidente du déplacement que Foucault fait faire à ses investigations sur les Pères – et du diagnostic sur la formation de l'expérience de la chair – après avoir mené la plupart des recherches qui inspirèrent la rédaction des *Aveux de la chair* est que le dernier chapitre du livre est consacré à l'étude de la libido chez Augustin. Pourtant, Foucault n'y propose pas directement une articulation entre celle-ci et l'herméneutique de Cassien. Nous voudrions conclure cet article en signalant les principaux problèmes que ce déplacement pose.

⁵¹ M. FOUCAULT, *L'Usage des plaisirs*, p. 12.

⁵² *Ibid.*, p. 11-12.

⁵³ F. GROS, « Avertissement », dans M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, p. IV-V.

⁵⁴ M. SENELLART, « Situation du cours », dans M. FOUCAULT, *Du gouvernement des vivants*, p. 345.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 346.

CONCLUSION. LIMITES DE LA GENEALOGIE DE L'HOMME DE DESIR

L'idée que la théorisation de la libido développée par Augustin suppose la thématization de ce que l'on pourrait appeler « l'homme de désir » ou « le sujet désirant » parcourt toute la dernière section des *Aveux de la chair*, « La libidinisation du sexe », où Foucault explique que l'une des nouveautés les plus importantes de l'éthique sexuelle conjugale élaborée par l'évêque d'Hippone est d'avoir défini la libido comme l'élément qui caractérise l'homme. Nous n'aborderons pas en détails cette lecture car cela impliquerait une analyse qui dépasse le cadre de cet article. Nous voudrions, en revanche, souligner les concepts et les enjeux correspondants qui guident l'hypothèse sur la nouveauté engagée par la réflexion de saint Augustin afin de mieux comprendre les déplacements de Foucault quant au diagnostic de l'expérience de la chair et d'en signaler les limites.

Foucault affirme qu'aux yeux de saint Augustin, le péché originel entraîne l'irruption de la libido dans le monde, c'est-à-dire du mouvement involontaire des organes sexuels de l'homme. Eu égard à la désobéissance d'Adam au Paradis, Dieu punit l'homme en faisant qu'une partie de son propre corps lui soit désobéissante⁵⁶. *Inobædientia reciproca*, souligne Foucault, car Augustin explique bien que la révolte de l'involontaire à l'intérieur même de la volonté de l'homme – qu'il illustre avec les images de l'érection et l'impuissance –, reproduit « la révolte contre Dieu »⁵⁷. Cette désobéissance ou révolte de la volonté est la marque de la nature humaine, non pas par création de Dieu mais par responsabilité du premier homme désobéissant. Comme Foucault l'explique en s'appuyant sur le livre XIV de *La Cité de Dieu*⁵⁸, la nature dépravée de l'homme est en réalité la déchéance de l'être que celui-ci tient de Dieu par œuvre de sa propre désobéissance. En se refusant d'obéir à Dieu, « l'homme pensait se rendre maître de lui-même » et ainsi « affranchir son être » ; en réalité, il ne fait que « déchoir d'un être qui ne se soutient que de la volonté de Dieu »⁵⁹. La libido est ainsi la marque de l'homme et de son caractère déchu.

Or cette anthropologie basée sur la *libido* que Foucault repère chez Augustin ne suscite pas l'exigence de pratiquer une herméneutique des pensées, mais elle se trouve à la base de l'éthique sexuelle conjugale. Comme Foucault lui-même le met en relief, le principal enjeu de cette éthique consiste à trouver les moyens par lesquels l'acte sexuel, marqué par le signe de la chute, est susceptible d'être pratiqué sans que cela entraîne que l'on commette un péché. Pour ce faire, Augustin s'appuie sur les notions de *consensus* et d'*usus*. Par le consentement, le sujet se veut lui-même comme sujet libidinal : dans un acte libre, il consent à sa propre volonté libidinale en l'affirmant comme volonté déchu. Il n'y est pas question du rapport entre la volonté du sujet et l'objet de désir, il s'agit d'affirmer la propre

⁵⁶ Comme le signale J. B. WEIDENAAR, « Augustine's theory of concupiscence in *The City of God* », dans *Calvin Theological Journal*, 30, 1995, p. 53 en commentant la catégorie de « chair » employée dans le livre XIV de *La Cité de Dieu*, la principale dimension de la problématisation d'Augustin n'est pas le corps charnel mais le caractère peccamineux de la nature humaine. L'analyse de Foucault rend bien compte de la centralité de la réflexion sur la nature humaine déployée dans le livre XIV de *La Cité de Dieu*. Pour une analyse plus détaillée du livre XIV de *La Cité de Dieu* voir A. TRETTEL, *Desires in Paradise, An Interpretative Study of Augustine's City of God 14*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2018.

⁵⁷ M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, p. 334.

⁵⁸ SAINT AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, dans *Œuvres de saint Augustin*. Introduction générale et notes par G. Bardy, traduction par G. Combès (Bibliothèque augustinienne), Paris, Desclée de Brouwer, 1959.

⁵⁹ M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, p. 342.

volonté comme concupiscente. C'est pour cela que le non-consentement « ne consiste pas à vaincre le désir en rejetant de l'âme la représentation de l'objet désiré, mais en ne le voulant pas comme le veut la concupiscence »⁶⁰. La notion d'*usus* complète celle de *consensus* car l'*usus* permet de « fixer des fins qui sont telles que le sujet ne se voudra pas lui-même comme sujet concupiscent au moment où il commet un acte dont les conditions d'accomplissement impliquent la concupiscence »⁶¹. Ces fins légitimes sont la procréation et l'évitement du péché pour l'autre conjoint⁶².

La dernière version de l'expérience de la chair, en tant que dimension historique et objective centrée sur l'homme de désir que Foucault commence à élaborer après les recherches qui inspirent la rédaction des *Aveux de la chair*, implique une difficulté majeure de diagnostic, à savoir que le lien qui permet d'articuler l'herméneutique des pensées d'origine monastique et l'anthropologie libidinale repérée chez Augustin ne va pas de soi. Il s'agit là d'une énigme par laquelle se termine *Les Aveux de la chair* en faisant appel à la formation d'une « analytique du sujet de la concupiscence »⁶³ à l'époque d'Augustin.

En dépit de ces difficultés qui invitent à reprendre les recherches de Foucault sur le christianisme, *Les Aveux de la chair* témoignent d'un point d'aboutissement d'un long travail de lecture autour duquel pivote toute la réorganisation du projet de l'*Histoire de la sexualité*. Au cœur de cette lecture, on trouve, comme signalé, ce qui semble être les premiers efforts de Foucault pour forger la notion d'expérience comme outil conceptuel : l'expérience comme cadre objectif et historiquement constitué. Cette approche de l'expérience guide et déplace les recherches de Foucault sur les Pères, d'abord centrées sur Tertullien et Cassien et ensuite focalisées sur les liens entre Cassien et Augustin. Appuyés sur la notion d'expérience de la chair nous avons saisi l'une des principales difficultés d'interprétation des *Aveux de la chair*. En effet, nous avons observé comment les recherches déployées dans *Les Aveux de la chair* engagent la définition d'une première version de « l'expérience de la chair » que Foucault modifie après qu'il a écrit le livre ou lorsqu'il en finit l'écriture. Ce sont les déplacements mêmes qui suscitent l'effort pour définir l'expérience de la chair qui permettent d'identifier un des enjeux majeurs de la lecture que Foucault fait des Pères.

⁶⁰ M. FOUCAULT, *Les Aveux de la chair*, p. 354.

⁶¹ *Ibid.*, p. 356.

⁶² *Ibid.*, p. 359.

⁶³ *Ibid.*, p. 360-361. Il semblerait que ces dernières pages des *Aveux de la chair* tentent de faire de la concupiscence le point autour duquel pivote l'articulation entre Cassien et Augustin (« avec l'idée de la concupiscence comme mal, il était possible de joindre, un même thème du combat spirituel, l'exercice de la virginité et la pratique du mariage ». Dans la dernière section du chapitre « Être vierge » des *Aveux de la chair*, Foucault explique bien comment le combat contre les *logismoi* (les vices) thématiqué par Cassien suppose une lutte contre la *libido* (p. 239). Il n'en demeure pas moins qu'entre cette approche de la libido et celle d'Augustin il y a des différences significatives, comme celle que nous venons de signaler concernant la grille de comportement éthique qu'Augustin développe à partir de sa conception de la *libido*. Peter Brown, qui fut un des principaux interlocuteurs de Foucault à l'époque où il menait les dernières investigations consacrées à l'*Histoire de la sexualité*, a bien mis en évidence la difficulté d'articuler la pensée d'Augustin avec celle de Cassien par le biais de la notion de concupiscence. Il montre, en effet, que cette difficulté est liée aux approches différentes de la nature humaine sous-jacentes aux perspectives d'Augustin et Cassien sur la concupiscence : « [Cassien] était convaincu que les profondeurs même de la personne pouvaient changer. Sans être pleinement accessibles à sa conscience, les forces à l'intérieur de lui relèvent néanmoins du pouvoir de la libre volonté de les maîtriser, en collaboration vigilante avec la grâce de Dieu », P. BROWN, *Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif* (Bibliothèque des histoires), Paris, Gallimard, 1995, p. 506.

Chestnut Hill, MA 02467 - USA	Agustín COLOMBO
Stokes Hall N405	<i>Visiting Scholar</i>
140 Commonwealth Avenue	<i>Center for Christian-Jewish Learning</i>
acolombo@mailfence.com	<i>Boston College</i>

Résumé– À partir de la publication posthume du livre de Michel Foucault *Les Aveux de la chair*, 4^e volume de l'*Histoire de la sexualité* consacré à l'étude des Pères de l'Église, cet article interroge la portée du terme « expérience de la chair » forgé par le philosophe. L'article avance deux hypothèses principales. D'une part, il affirme que la lecture des Pères permet à Foucault de forger l'idée que l'expérience de la chair constitue un cadre temporel objectif qui se forme entre Tertullien et Cassien. De l'autre, il montre que Foucault modifie le diagnostic relatif à la formation de l'expérience de la chair après ou au fur et à mesure qu'il rédige *Les Aveux de la chair*, en faisant pivoter la formation de la chair autour de Cassien et d'Augustin et de la problématisation de « l'homme de désir ». L'article met en relief ces modifications pour dévoiler les difficultés interprétatives qui entourent le terme « expérience de la chair » chez Foucault. Les conclusions signalent les limites que ces modifications engagent pour le projet de l'*Histoire de la sexualité*.

Mots clés– Michel Foucault, *Les Aveux de la chair*, expérience de la chair, Pères de l'Église, Histoire de la sexualité

Abstract– This article investigates Michel Foucault's account of « experience of the Flesh » based on Foucault's posthumous *Les Aveux de la chair*, the 4th volume of the *History of Sexuality* dedicated to studying the Church Fathers. On the one hand, the article argues that through the reading of the Church Fathers, in particular Tertullian and Cassian, Foucault develops an approach to the experience of the Flesh understood as a temporal and objective schema. On the other hand, the article shows that Foucault modifies the historical diagnosis of the formation of the experience of the Flesh after or while he completes *Les Aveux de la chair*. This modification is led by the idea that the main element of the aforementioned experience is what he calls « the desiring man ». In doing so, Foucault makes Cassian and Saint Augustin the cornerstones of the formation of the experience of the Flesh. The article examines this modification in order to shed light on Foucault's conceptualisation of the « experience of the Flesh » and bring to attention the limits that this modification imply to the project of the *History of Sexuality*.

Keywords– Michel Foucault, *The Confessions of the Flesh*, Experience of the Flesh, Church Fathers, History of Sexuality