



Archives de sciences sociales des religions

136 | octobre - décembre 2006
Les Archives... cinquante ans après

Gavin Flood, *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory, and Tradition*

Cambridge, Cambridge University Press, 2004, XIV+288 p.

André Padoux



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/3935>
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2006
Pagination : 115-283
ISBN : 2-7132-2124-2
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

André Padoux, « Gavin Flood, *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory, and Tradition* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 136 | octobre - décembre 2006, document 136-46, mis en ligne le 13 février 2007, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/assr/3935>

Ce document a été généré automatiquement le 20 avril 2019.

© Archives de sciences sociales des religions

Gavin Flood, *The Ascetic Self. Subjectivity, Memory, and Tradition*

Cambridge, Cambridge University Press, 2004, XIV+288 p.

André Padoux

- 1 Il a paru intéressant à G. Flood, nous dit-il en commençant, de tenter de comprendre la personnalité ascétique (the ascetic self) en un temps où l'on ne s'inscrit plus guère dans une tradition ascétique, où l'ascétisme est généralement regardé avec suspicion. Il n'a, en effet, guère sa place dans la société du spectacle, de la consommation et de l'exaltation hédonistique du corps qui est aujourd'hui celle des pays développés. Le point de vue adopté dans cette étude est que l'ascèse est un vécu personnel, « the ascetic self is performed » (p. 2), ce qui est ainsi réalisé, actualisé, étant une mémoire collective d'une tradition religieuse commune « shared memory », et cela plus particulièrement dans des traditions « cosmologiques », c'est-à-dire intégrant le monde dans une vision cosmique. Hors de cela, il n'y aurait guère qu'exercice physique ou mental, régime de vie, performance personnelle, et non ascèse véritable. De celle-ci, et pour mieux la définir et la comprendre, l'auteur présente des exemples pris dans l'hindouisme (qu'il connaît particulièrement bien), le bouddhisme et le christianisme – l'islam étant laissé de côté.
- 2 Mais comment définir l'ascétisme ? C'est, dit G. Flood, « the reversal of the body » qui est en même temps « an attempt at reversing the flow of time ». La pratique ascétique consisterait ainsi à contrarier le mouvement naturel d'épanouissement du corps, mais en n'en refusant les plaisirs que pour atteindre un état plus grand de bonheur. Il s'agirait de contrôler le soi et de le transcender (vision toute yogique de l'ascèse – G. Flood est indianiste...), cela se faisant toutefois selon les règles posées par la tradition qui est ainsi remémorée et existentiellement vécue (l'ascèse est « conformity to the power of tradition », p. 6) ; on remonte par là le cours du temps. Cela étant, si « to reverse the body's flow is to perform asceticism » (p. 7), ce dernier, par cela même qu'il est « performed », accompli, l'est toujours dans le domaine public ; non seulement parce que l'homme n'existe qu'en société, mais aussi parce qu'une ascèse, même celle accomplie en secret, l'est toujours dans le cadre d'une tradition de caractère public. L'ascèse est appropriation vivante de la tradition dans laquelle vit l'ascète : « performance of

tradition is a public affair » (p. 7). Une tradition, rappelle l'auteur, quoique reçue des générations précédentes, n'est pas vécue passivement, mais reconstruite dans l'imaginaire de la mémoire collective (on pourrait, sur ce point, voir *Arch.* 130-1) à laquelle il participe. Elle est ainsi un lien vivant avec le passé. G. Flood note enfin – dernier trait général – ce que la personnalité ascétique a d'ambigu puisque, pour s'affranchir des limites et contraintes corporelles, elle en impose d'autres.

- 3 Ces points de principe conducteurs sont présentés dans le premier chapitre de l'ouvrage, « Setting parameters », où l'auteur s'interroge également sur la possibilité d'accéder à la subjectivité, à la réalité vécue d'une ascèse, alors que celle-ci ne peut guère être appréhendée qu'à travers ce qu'en disent des textes. Il s'interroge aussi sur le bien-fondé des études de religion comparée. Répondant d'avance sur ce dernier point à des critiques que l'on pourrait lui faire, il reconnaît les limites de toute étude d'ensemble de phénomènes relevant d'univers culturels très différents, évoluant au cours du temps et qui ne sont mis en perspective que par un observateur extérieur : G. Flood est à la fois ambitieux et modeste.
- 4 L'ouvrage est en deux parties. Dans la première, « The ascetic self in text and history », sont présentées six manières dont l'ascèse peut être vécue dans sa référence textuelle et historique à une tradition. Le choix du premier cas, celui de Simone Weil, « The Asceticism of Work » (chap. 2), montre comment la volonté ascétique peut se vivre dans la dévotion absolue à un idéal social. Mais, dans la perspective théorique de G. Flood, c'est un contre-exemple, puisque c'est à un ensemble disparate de textes chrétiens ou tirés de l'Antiquité classique que Simone Weil, universitaire juive nullement pratiquante, réfère sa recherche ascétique de l'absolu. Certes, la dimension sociale, publique, est présente puisque c'est notamment dans le monde ouvrier qu'elle a vécu sa renonciation et sa compassion pour tous les êtres, mais aucune tradition n'est ici remémorée.
- 5 Le chapitre 3, « The asceticism of action », nous mène en Inde avec la Bhagavad-Gītā et les Yoga-Sūtra : deux grands textes d'une grande tradition toujours vivante, toujours invoquée et revécue en Inde – et maintenant aussi parfois en Occident. C'est une occasion de rappeler que les conceptions du soi dans les traditions indiennes sont inséparables d'une vision religieuse de l'univers orientée vers une recherche d'un absolu qui ne s'atteint que par le dépassement des limitations du moi individuel. Ces limites sont à transcender soit (dans le cas de la Bhagavad-Gītā) par une forme totalement désintéressée de l'action nécessaire, soit avec le Yoga, en les dépassant au moyen de pratiques somato-psychiques à base essentiellement corporelle. G. Flood revient à cette occasion sur l'interprétation du rapport de l'individu à l'ordre social de Louis Dumont, qui voyait dans le renonçant, dans celui qui transcende toutes les obligations de l'être en société, le seul véritable individu autonome de la vision traditionnelle hindoue de l'ordre socio-cosmique – conception qui, également en France, n'est plus guère admise, même si elle ne laisse pas de souligner pertinemment un aspect fondamental de la conception hindoue de l'être humain.
- 6 On reste en Inde avec le chapitre suivant, « The asceticism of action: Tantra » : G. Flood a beaucoup étudié les textes tantriques. On est là dans un monde où l'ascète est un *siddha*, un possesseur de pouvoirs surnaturels, ou un *sādhaka*, un initié recherchant des pouvoirs, manipulant l'énergie divine à des fins transcendantes et/ou mondaines. Les traditions textuelles dans lesquelles s'inscrit l'ascète tantrique sont celles d'un ascétisme transgressif visant à atteindre le même but ultime transcendant que les traditions brahmaniques orthodoxes, mais en inversant les préceptes tant sociaux que

personnels : l'ordre social des castes, les règles de pureté, l'abstention sexuelle. C'est en se libérant de ces entraves sociales et individuelles que l'ascète tantrique accède à la liberté transcendante qui est fusion en l'absolu et domination non seulement sur lui-même mais sur le monde : conquête de puissance, ascèse cosmique. C'est une ascèse, aussi, où la femme a un rôle particulier puisqu'elle est la partenaire des rites sexuels, celle dont la « bouche » donne la libération : on est là à l'opposé de la tradition brahmanique générale. La femme est une forme de la Déesse (ce qui ne signifie, d'ailleurs, pas nécessairement qu'elle ne soit pas socialement dominée : cf. *Arch.* 116-38). On a là certainement une forme intéressante de l'ascèse indienne, à la fois incluse dans la grande tradition brahmanique hindoue et la réinterprétant pour amener à l'existence un ascète présent au monde parce qu'il est totalement au-delà.

- 7 Avec « The asceticism of the middle way » (chap. 5), l'ascèse du moine du bouddhisme theravada telle qu'elle apparaît dans les textes de langue pâlie, on retombe de ces hauteurs et de ces excès dans une ascèse modérée, plus proche de l'observance éthique que du religieux. (Rappelons que ce bouddhisme est notamment celui de Ceylan, de la Birmanie et de la Thaïlande). C'est la doctrine prêchée par le Bouddha, qui, condamnant les excès, prônait une ascèse modérée et le détachement du monde, voie qui, purifiant le corps et l'esprit, donne la paix et, avec des pratiques méditatives, ouvre à la perception des niveaux les plus profonds de la psyché et, par là, fait atteindre l'éveil, le nirvāna. Là encore, l'ascète rappelle à la mémoire, revit, la tradition scripturaire, celle du canon bouddhique.
- 8 Les chapitres 6 et 7, « The asceticism of the desert » et « The asceticism of love and wisdom » traitent de plusieurs aspects de l'ascèse en milieu chrétien. Dans l'ascétisme du désert, G. Flood souligne le rôle essentiel du monachisme, l'ascèse étant vécue au sein d'une vie commune de prière, de pauvreté, d'obéissance et de travail. S'agissant du désert, on eût pu aussi noter la place de l'érémitisme. C'est à la tradition évagrienne que se réfère surtout l'auteur, ainsi qu'à Maxime le Confesseur et à Jean Climaque, en insistant sur la conception qu'il trouve, chez eux, du corps et de la psyché comme inséparables d'une vision cosmique, ainsi que sur le caractère déifiant de l'ascèse, qu'il voit d'ailleurs comme un « enactment of the memory of tradition » (p. 158) dans la mesure où elle ne se réalise qu'avec les moyens offerts par la tradition. La vie humaine parfaite, déifiante, reflète le cosmos, la structure de l'univers créé reflétée elle-même dans celle de l'homme et permettant à celui-ci de réaliser par l'imitation (*mimesis*) ce qu'il a de divin en lui. La construction du corps ascétique, dit G. Flood (p. 165), est à la fois tournée vers l'être d'avant la Chute et vers l'*eschaton*, l'accomplissement spirituel final.
- 9 Regardant ensuite vers la chrétienté médiévale latine, où l'Église joue un rôle essentiel, l'auteur note la place tenue dans la vie monastique par les règles de mortification, la prière liturgique et la lecture religieuse, tous éléments d'une tradition vécue sur la voie ascétique, avant de prendre comme exemple plus précis la cas de Marguerite Porète, dont le *Miroir des âmes simples et anéantiées* est certainement un document remarquable, trop peu souvent cité. Mais, outre que Marguerite Porète fut jugée hérétique (et brûlée), donc peu fidèle à la tradition, la radicalité de sa voie négative en fait un cas plutôt exceptionnel. La proximité de sa voie apophatique de celle du *Cloud of Unknowing* a peut-être attiré plus particulièrement l'attention d'un auteur anglais ? La mystique rhénane aurait pu, semble-t-il, fournir des exemples plus probants (Angèle de Foligno). Mais il serait injuste de lui reprocher ses choix.

- 10 Dans la dernière partie de l'ouvrage, « Theorising the ascetic self », G. Flood reprend, sur la base des exemples qu'il a donnés, sa théorie sur la façon dont, par « contextualisation » du corps, l'« ascetic self » se forme au sein d'une tradition donnée, phénomène qui, selon lui, se produirait essentiellement dans les sociétés préindustrielles ; l'*habitus* ascétique ne se fixant qu'au sein d'une tradition textuelle qui lui fournit son milieu nourricier, les cadres de pensée et les méthodes pratiques de l'ascèse. Dans ce cadre, le corps de l'ascète ne subit pas seulement l'imposition d'une puissance qui le dépasse : c'est en affaiblissant sa résistance physique qu'il s'approprie activement une puissance plus grande. Les rites auraient là un rôle essentiel, la construction du corps ascétique étant largement rituelle (est-ce pour cela que l'auteur n'a pas regardé du côté de l'islam ?) ; rites que transmettent les textes, mais qui sont subjectivement vécus. D'où une dimension esthétique : en Inde, le corps de l'ascète accompli est un corps divin (*divyadeha*), parfait, parce qu'à la fois humain et conforme à la divinité.
- 11 Pour finir, G. Flood se demande quelle pourrait encore être la place de l'ascèse dans le monde moderne. Il est de fait que l'Occident, en tant que monde du marché et de l'hédonisme, ne semble guère y être favorable. Il l'est particulièrement peu si la pratique ascétique est considérée comme liée à la mémoire vécue d'une tradition – mais l'est-il vraiment ? L'approche sociohistorique de l'auteur est-elle généralement valable ? On peut penser que l'ascétisme, en tant que contrainte corporelle auto-imposée en vue de se surmonter pour aller vers un absolu, répond avant tout à une tendance généralement humaine à aller au-delà du principe de plaisir, dont la source serait décelable plutôt par les neurosciences que par l'anthropologie. Quant à l'expérience mystique vers quoi tend souvent l'ascèse, on peut se demander si elle n'est pas, comme on le dit parfois, affaire de neurones – il y a là-dessus, aujourd'hui, des travaux sérieux : les états extatiques à effets psycho-comportementaux durables, causés par la psylocybine récemment étudiés aux États-Unis, amènent à s'interroger. Personnellement, des trois termes du sous-titre de ce livre, c'est le premier, « subjectivity », que je serais tenté de privilégier, mais ce n'est pas le lieu ici d'aborder ces problèmes, ni de contredire G. Flood. Quoi que l'on puisse penser, d'ailleurs, de la validité de son hypothèse de travail, il reste qu'il la présente avec beaucoup d'intelligence et de pénétration, en s'appuyant sur une extrême abondance de sources scripturaires de toutes sortes. C'est un ouvrage d'une grande richesse à laquelle un simple compte rendu ne peut pas rendre justice. Ce travail original, attachant, souvent convaincant mérite d'être lu, et discuté. Il offre dix-huit pages de bibliographie et onze pages d'index.