

Apprendre la docilité : rythme, territoire et silence

Gaëlle Jeanmart

Introduction

La docilité, c'est le fait d'obéir volontiers, sans discuter, sans raison précise assignée aux ordres qu'on suit et dont on n'exige pas qu'ils aient un lien avec une compétence particulière ou un objectif précis qu'ils contribuent à réaliser. La docilité est une attitude de soumission à l'autorité qui s'impose avec une évidence non questionnée. Il faut obéir au maître parce que c'est le maître. Il est frappant de voir que l'institution scolaire, l'école en tant qu'institution, née au Moyen Âge à l'époque des invasions barbares quand l'Eglise est devenue le seul lien entre tous ces peuples et les monastères, les seuls lieux de culture et de formation, l'école chrétienne, donc, avait moins pour objectif la transmission d'un contenu de doctrine que l'acquisition d'une attitude de docilité permanente. Dans l'école médiévale, l'obéissance devient le but de l'éducation et la tâche permanente à accomplir pour s'opposer à la chute originelle liée à une faute de désobéissance. Il est moins question d'élaborer un programme de cours que des méthodes pour favoriser la docilité de l'élève.

Les moyens mis en oeuvre pour obtenir cette docilité sont assez marquants pour nous, on éprouve une sorte de fascination un peu horrifiée pour la science que les moines y manifestent des manières d'assujettir un élève. L'entrée dans le monastère est conditionnée par la réussite d'épreuves d'humiliation et de soumission et l'admission se fait

en quatre étapes, progressives qui s'étalent sur plus d'un an et à tout moment, s'il manifeste la moindre rébellion, le requérant peut se voir expulser du monastère. Il y a une première épreuve qui dure 10 jours pendant lesquels les moines s'efforcent de tester la résistance du demandeur par leurs insultes et leurs sarcasmes. On teste ainsi non seulement sa patience et son humilité, mais aussi la force de sa demande. S'il manifeste la persévérance de son souhait en même temps que son humilité et sa patience en se jetant à genoux devant tous les frères qui l'injurient, il est admis à entrer, sous la condition toutefois que, lorsqu'on l'aura fouillé soigneusement, l'on n'ait pas trouvé sur lui la moindre somme d'argent. Dépouillé de toutes ses richesses, le nouvel arrivant est également dépouillé publiquement de ses vêtements pour que rien ne reste de sa vie antérieure ; il est ensuite revêtu de ceux du monastère. Il est privé de tout ce qu'il possède et même de ses vêtements, c'est une seconde épreuve de sa résistance et une deuxième manière de le rendre plus soumis. Ce changement de vêtements a une double fonction: il marque l'appartenance au groupe puisque tous portent le même uniforme (comme dans les corps organisés, l'armée, les pompiers, les policiers, et ... les écoliers) et il est destiné par son aspect rudimentaire et simple à rendre le moine plus conscient de l'humilité de sa condition d'homme (comme l'armure opère aussi sur le guerrier un effet, elle lui donne un peu de courage). Les vêtements qu'il a déposés sont encore conservés pendant une deuxième période probatoire jusqu'à ce que l'on ait clairement reconnu, par une série d'épreuves et de tentations, la valeur de son progrès, le sérieux de sa façon de vivre et son endurance. Mais si l'on a découvert chez lui le plus léger penchant pour la faute la plus légère, on le dépouillera tout aussitôt des vêtements du monastère et on le chassera revêtu de ses anciennes nippes. Lorsqu'il a passé avec succès cette deuxième période probatoire, il ne lui est pas encore permis de se mêler à la communauté des moines. On le confie à un ancien qui, géographiquement, se situe encore très près de la porte d'entrée (et surtout de sortie...) comme pour signifier la menace toujours ouverte de l'expulsion. Cet ancien a la charge des étrangers et des hôtes de passage. Lorsqu'il y aura servi pendant un an en faisant preuve de sa serviabilité à l'égard de tous les

hôtes et si l'on n'a pas eu à s'en plaindre une seule fois, on estimera qu'il a acquis les premiers éléments de l'humilité et de la patience et il sera enfin admis dans la communauté des frères. Ce sera alors un autre ancien qui se chargera de compléter cette première formation à l'humilité. Le souci et l'objet principal de l'enseignement de ce deuxième formateur chargé de diriger le novice sera de lui apprendre à vaincre ses volontés. Ayant en vue de tels objectifs, l'ancien ordonnera systématiquement au novice ce qui est contraire à son tempérament, il lui demandera toujours expressément de faire ce qu'il ne souhaite pas naturellement faire et ira ainsi contre le cours de tous ses désirs, de toutes ses volontés et de tous ses traits de caractère, pour qu'il renonce à tout ce qu'il est et à tout ce qu'il veut. L'ordre donné n'a pas d'autre objectif que d'obtenir l'obéissance, il faut pas obéir pour parvenir au degré de compétence ou de maîtrise plus grand du maître ou obéir pour apprendre un enchaînement correct de gestes ou de raisonnements. Il faut obéir pour se faire humble, pour ne plus compter sur soi-même. Quelques exemples frappants d'élèves modèles sont proposés par Cassien. Ainsi en est-il de Jean, qui était au service d'un ancien depuis de longues années et qui s'était attaché à le satisfaire avec une si grande humilité que le vieillard fut tenté de vérifier la profondeur de cet abandon complet de son élève à ses ordres et décisions. Aussi multiplia-t-il les ordres les plus superflus, inutiles, voire même impossibles. Un jour ainsi, le vieil homme prend un bout de bois coupé depuis longtemps, préparé pour le feu, sec et rongé par le temps. Après l'avoir piqué en terre devant le jeune homme, il lui recommande d'apporter de l'eau et de l'arroser deux fois par jour de sorte à lui faire prendre racine et de recommencer ainsi jusqu'à ce que le feuillage épanoui de l'arbre puisse offrir son ombrage au vieil homme. Jean accueillit cette tâche avec son respect et son obéissance coutumière et remplit sa tâche minutieusement, apportant l'eau de fort loin deux fois tous les jours, délaissant même toute autre activité pour cela de manière à ne jamais manquer une seule fois à son devoir. Le vieil homme, pour sa part, observait le jeune homme pour percer le secret de cette assiduité, mais rien ne trahissait autre chose que la simplicité la plus complète avec laquelle il accomplissait cette tâche pourtant si manifestement absurde,

sans la contester et sans même sembler constater cette absurdité. Et lorsque, après un an de l'exercice, il demande à Jean s'il pense que le bois a pris racine, en toute bonne foi, celui-ci répond qu'il l'ignore. Cassien propose un autre exemple aussi frappant pour l'imaginaire des moines à qui le récit en est fait. Un homme arrive avec son fils de huit ans dans un monastère, ils passent tout deux la période probatoire et ils sont tous les deux également admis dans la confrérie. Mais pour éprouver que le père fait plus de cas de l'obéissance que de son fils, on maltraite celui-ci en permanence de sorte que le père voit son propre fils pleurant sans cesse sous les grêles de coups injustifiés, de brimades et d'humiliations publiques. Le père demeure ferme et ne prend jamais la défense de son fils pas plus qu'il ne tente de le reconforter, « préoccupé seulement de sa propre humilité et perfection », dit Cassien [*Inst. cén.*, IV, 27]. L'ancien du monastère voulut alors éprouver jusqu'au bout cette humilité si parfaite et il demande au père de jeter son fils dans le fleuve pour le noyer et le père s'exécute immédiatement, tandis que des frères envoyés là tout exprès repêchent rapidement le jeune enfant pour lui éviter la noyade. En récompense de ce geste de si complète obéissance, il deviendra l'abbé du monastère – le plus obéissant devenant celui qui dirige tous les autres.

À priori, on peut penser que ces extrémismes sont assez étrangers pour susciter un amusement ou un petit sentiment d'horreur. Qu'est-ce que l'école contemporaine hérite du monastère qui est son ancêtre? Qu'est-ce l'analyse des rapports de pouvoir dans le monastère délivre comme message d'un intérêt quelconque aujourd'hui? Il me semble que l'intérêt de décrire ces mécanismes d'assujettissement, c'est qu'ils sont formalisés et codifiés au Moyen Âge, et donc tout à fait explicites tant dans leurs formes que dans leur objectif, qui est la soumission la plus complète, alors qu'ils sont toujours présents dans les structures actuelles de l'école ou plus généralement de la société mais relégués dans l'informel. L'analyse de la Règle monastique met donc en lumière une série de mécanismes d'assujettissement plus discret que ces épreuves probatoires qui ne sont plus perçus comme tels aujourd'hui. Je voudrais ici étudier la manière dont la docilité se cultive dans l'école du monastère sous trois formes particulièrement discrètes

et coercitives de pouvoir exercé sur les élèves: l'imposition d'un rythme collectif, la suppression d'un territoire propre et l'injonction au silence. Les moyens mis en oeuvre pour l'obtenir consistent pour l'essentiel en codifications extrêmement précises fixant les occupations de la journée de tous heures après heures, en réglementation de la distance entre les corps et du droit de parler. C'est donc par un pouvoir exercé au quotidien sur les petites choses de la vie du moine que la formation monastique a entendu réaliser son objectif. Bien sûr ces législations concernent encore l'école actuelle, mais elles ont aussi leur place dans toutes les relations hiérarchiques professionnelles et familiales. L'intérêt de se référer à ces textes vieux de plus de mille ans, c'est qu'ils formulent très précisément toutes ces petites règles de vie morales que nous avons aujourd'hui relégué dans l'informel et tous ces rapports de pouvoir minuscules, centrés sur le rythme, le territoire et la parole, que nous n'apercevons plus.

Rythme, territoire et silence

Le rythme

Relativement à la question du rythme, l'histoire des différentes formes de monachisme est intéressante. Le premier monachisme, oriental, prenait deux formes essentielles: l'érémitisme (vivre seul) et l'anachorétisme (vivre en petites communautés de 2 ou 3 retirées du monde): le monachisme oriental est un mode de vie au désert, reclus et isolé, en rupture avec les mondanités de la vie sociale. Le monachisme est alors une manière de vivre en tentant de ne s'inscrire dans aucun rythme étranger, ces expériences d'« idiorythmie » consistent à vivre dans un arbre, comme les dendrytes pour se rapprocher de la nature et du ciel, en se nourrissant exclusivement de végétaux ou à vivre des années sur une colonne de plusieurs mètres de haut en essayant de se faire aussi immobile que possible, comme les stylites, ou moins radicalement à vivre retiré dans une petite cabane de terre qu'on

appelle une laure en se protégeant des contacts sociaux, réduit à une messe suivi d'un repas pris en commun avec les autres ermites ou anachorètes des environs une fois par semaine. Ce mode de vie implique un geste de rupture qui peut toujours être reconduit à un refus de la société, à une volonté de nier le pouvoir de l'État – les anachorètes et les ermites étaient d'ailleurs le plus souvent en rupture de fisc et de service militaire (qui sont les deux formes les plus oppressives du pouvoir de l'État sur l'individu). La marginalité monastique consiste alors à créer un mode de vie qui ne soit pas un appareil de vie et où chacun se gouverne comme il l'entend, vit à son rythme propre: leur apparence physique, leur habitat et leur vie relationnelle marque une subversion individuelle par rapport aux normes sociales. Ermites et anachorètes sont toujours en dehors du contrôle d'un supérieur, ils peuvent solliciter les conseils d'un abbé mais sont parfaitement libres de ne pas les suivre et de quitter son entourage s'ils en sont mécontents.

Lorsque l'Occident a hérité du monacisme oriental, c'est en sélectionnant une forme tardive et minoritaire du monachisme oriental qu'on appelle le cénobitisme, qui marque de manière tout à fait conjointe le début du vivre ensemble conventuel et le début de la hiérarchie. Le monachisme occidental a choisi de vivre en collectivité, et vivre en collectivité ce fut simultanément obéir à un chef et combattre l'individualisme inscrit dans l'idiorythmie pour instaurer des rythmes de vie collectifs contraignants. L'imitation du Christ (la *sequela christi*) est l'outil, le prétexte peut-être, à l'instauration de ces rythmes collectifs. Comme dit Ambroise, « le jour, c'est le Christ » dans une formule qui implique une sorte de sanctification du temps. Le temps n'est plus ainsi perçu comme quelque chose dont on dispose, il devient sacré de sorte que l'on ne peut plus en user pour soi-même mais il faut tout au contraire s'y consacrer. Se dévouer au temps perçu comme un être sacré : il n'y a pas de manière plus radicale de balayer l'idiorythmie. Cette imitation de la vie du Christ est d'une certaine manière un prétexte à ce combat parce que ce n'est qu'au prix de certaines distorsions dans l'interprétation des événements de la vie du Christ que la journée du moine a pu devenir aussi cadencée. Pour la question du rythme des occupations quotidiennes, plus spécifique que la question de

dispositions ou d'attitudes morales sur lesquels régler sa conduite, l'imitation de la vie du Christ se bornerait à trois temps de prière, à l'aube, vers trois heures et le soir (c'est-à-dire les trois prières juives traditionnelles auxquelles Jésus fut fidèle). Mais dès la fin du IV^e siècle, le symbolisme des heures du jours s'est tellement élargi qu'il entraîne un emploi du temps serré, un programme de gestes (quand se lever, comment sortir du lit, tel pied d'abord, ensuite genuflexion, etc) extrêmement précis et quasiment minuté. Ce régime horaire a pour caractéristique une très longue durée sans discontinuité : pendant plus de mille ans, le rythme de vie quotidien des moines n'a pas sensiblement varié.

Il semble qu'il y ait un lien consubstantiel entre le pouvoir et le rythme. Ce que le pouvoir impose avant tout, c'est un rythme – de toute chose : de temps, de vie, de pensée. Et par conséquent la demande d'idiorythmie se fait toujours contre le pouvoir. Vouloir l'idiorythmie, c'est toujours vouloir se soustraire au pouvoir (ex. avoir sa ferme dans le sud de la France, ou un chalet dans les montagnes et vivre en autarcie). Historiquement, il est frappant de constater ainsi que l'anachorétisme a joué le rôle d'îlot isolé du christianisme dans la marée islamique recouvrant l'Égypte, tandis que symptomatiquement, l'émergence du cénobitisme a été strictement contemporaine du passage de la religion chrétienne de religion de persécutés, de martyrs, à une religion d'État : au moment où le christianisme devient religion d'État par l'édit de Théodose en 380, Cassien et Augustin ouvrent les premiers monastères cénobitiques (aux alentours des années 385) et instituent une forme de vie qui fonctionne au quart d'heure près et qui constitue parallèlement la première institution scolaire. L'école comme institution est un appareil du pouvoir public qui définit précisément les rythmes non seulement de l'apprentissage d'année en année, mais aussi les rythmes des occupations quotidiennes.

Territorialité

Le rythme collectif de la vie conventuelle s'accompagne

d'une autre modification: l'absence totale de quant-à-soi, de domaine personnel, de jardin secret. Du moins, il n'y a plus que du dehors, tout est déplié, tout est public, exposé au contact et à la vue permanents de l'autre et de Dieu – dans ce que cette épreuve peut avoir d'insoutenable : « ... l'homme doit être persuadé que Dieu le regarde toujours du haut des cieux à tout instant » [RB, 7, 13]. La patience de s'exposer ainsi au regard et au contact permanent d'autrui est le nouveau martyr du Chrétien.

L'interdit du jardin personnel est intrinsèquement lié à une critique radicale de la notion de propriété. Pour en comprendre la portée, il faut distinguer deux types de propriétés : la propriété d'une maison, d'un lieu de vie, d'un objet d'une part et, d'autre part, la propriété du quant-à-soi, la menue propriété comme on dit de la menue monnaie, la propriété de tout ce qui dans une vie ne concerne pas les autres (comme la personnalisation du décor dans les petits objets singuliers qui constituent une pièce en tanière, en petit « chez soi » et qui font d'elle un endroit où l'on se sent bien et où l'on peut se détendre¹. La radicalité de la critique monastique de la notion de propriété, c'est de refuser jusqu'à ce deuxième type de propriété, alors qu'auparavant, les nombreuses critiques de la propriété par les sectes philosophiques et dans le monachisme oriental ne portaient que sur la propriété du vouloir posséder davantage et sur la cupidité ou l'avarice.

C'est dans le cénobitisme oriental où chaque moine disposait de sa cellule propre et y restait reclus une grande partie de son temps, que la propriété est tout d'abord apparue comme un lieu de tentation et un risque pour la vie morale. Les textes pacômiens reviennent sans cesse

¹ Cette indifférence au privé est aussi un phénomène de classe : c'est une disposition de l'ancienne aristocratie. Ainsi, par exemple, au palais de Versailles n'y avait-il pas de lieux privés. On peut se reporter aussi à ce que dit Joseph de Maistre de l'aristocratie russe et plus précisément du comte Strogonoff : « ... il n'avait point de chambre à coucher dans son vaste hôtel ni même de lit fixe, il couchait à la manière des anciens russes sur un divan ou sur un petit lit de camp qu'il faisait dresser ici ou là selon sa fantaisie ». C'est aussi un phénomène historique, en vogue à certaines époques, dans certains pays et en certains milieux. Dans *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, Philippe Ariès relève que jusqu'au XVIII^e siècle, les pièces n'avaient pas de fonctions fixes dans les maisons européennes et que les membres de la famille ne pouvaient pas s'isoler comme ils le font aujourd'hui : il n'existait aucun espace privé. De sorte que les personnes étrangères à la maison pouvaient elles aussi aller et venir à leur gré, tandis que les lits ou les tables étaient dressés ou enlevés selon l'humeur ou l'appétit des occupants. Au XVIII^e siècle, la structure de la maison changea. En français, on distingua la chambre de la salle. En anglais, le nom donné aux diverses pièces désigna leur fonction – *bedroom, bathroom, living-room, dining-room*. Maintenant, les pièces dans lesquels les invités sont admis indiquent très clairement le degré de familiarité et de proximité qu'ils ont avec les gens de la maison.

sur « ce qu'il est permis de conserver dans sa cellule » [Reg., 81 et 88] et, cette pièce s'offrant d'elle-même pour le recel d'un garde-manger personnel et favorisant les fautes contre la chasteté, il interdit au moins d'en fermer la porte à clé [Reg. 107]. Mais c'est de nouveau dans le cénobitisme occidental, qu'au terme d'une évolution qui fait paraître la cellule personnelle comme le refuge suprême pour l'égoïsme et le vice, une réforme générale à la fin du V^e siècle lui substituera le dortoir collectif. À partir de cette réforme, ne restera même plus au moins la possibilité d'avoir un coin à soi, comme on dit dans une expression qui exhibe l'idée de menue propriété. Cet interdit va avec une série de prescriptions et surtout de proscriptions visant à supprimer le danger de la propriété : on ne peut rien se réserver (même un morceau de pain qu'on aurait pas mangé à table), on inspectera ainsi fréquemment les lits, dernière réserve possible des moines, et les moines y ont caché quoique ce soit, ils subiront les sanctions les plus graves. Il ne faut pas non plus choisir sa place à table, ni le voisinage de ses amis, ni le lit où l'on dort, ... Ce qui est ici remis en cause, c'est le principe de territorialité lui-même, le fait de revendiquer comme sien un territoire, fût-ce seulement le territoire de son lit ou de son fauteuil personnels. L'aveu public des fautes et des pensées secrètes vient porter à son comble l'interdit du jardin personnel. Pas même ce que pense le moine ne doit rester sa propriété: il doit sans autocensure dire à son supérieur mais publiquement tout de ce qu'il a fait et tout de ce qu'il a pensé. Et c'est la gêne qu'il éprouvera parfois en avouant qui témoignera de sa faute.

Les moines ont une connaissance précise des mécanismes du pouvoir lié à la territorialité première et fondamentale des hommes. Le jeu avec la distance critique est un jeu de pouvoir subtil, à la description duquel Samuel Butler excelle. On peut se reporter à un extrait de *The Way of all Flesh* :

« 'Mon garçon chéri, commença la mère, en s'emparant de la main de l'enfant, promets-moi de ne jamais avoir peur ni de ton cher papa ni de moi ; promets-le-moi, mon petit, au nom de ton amour pour moi, promets-le-moi', et elle l'embrassa longuement et lui caressa les cheveux. Mais de son autre main, elle tenait toujours celle d'Ernest ; elle avait pris possession de lui et elle était bien décidée à ne pas le lâcher...'. De ta vie intérieure, mon cher enfant,

nous ne savons rien à part les bribes que nous parvenons à glaner malgré toi, celles que tu laisses échapper presque avant de savoir que tu les as dites'. À ces mots, le visage de l'enfant se contracta. (...) Sa mère le vit tiquer et savoura la gêne qu'elle avait causée. Moins sûre de la victoire, elle aurait plus aisément renoncé au plaisir de le toucher – comme elle l'aurait fait des cornes d'un escargot, pour la simple jouissance de voir l'animal les ressortir après les avoir rétractées – mais elle savait qu'après l'avoir attiré sur le sofa, sa main dans la sienne, elle tenait l'ennemi à sa merci et pouvait pratiquement faire ce qu'elle voulait... »².

De la même manière que la mère décrite par Butler retire un pouvoir souverain sur son fils en jouant-à-dire en pénétrant dans sa bulle personnelle, l'école monastique s'assure une efficacité plus grande dans le pouvoir exercé sur les moines par la suppression de tout espace personnel, y compris celui des sentiments et des pensées intimes.

Mais, si la communauté de vie est un mécanisme permettant la suppression de tout qt sur la proximité physique et sur ce qu'elle sait de son jardin personnel, c'est-à-dire en pénétrant dans sa bulle personnelle, l'école monastique s'assure une efficacité plus grande dans le pouvoir exercé sur les moines par la suppression de tout espace personnel, y compris celui des sentiments et des pensées intimes.

Mais, si la communauté de vie est un mécanisme permettant la suppression de tout quant à soi, elle pose cependant la question délicate de l'éveil du désir charnel. Naît donc en parallèle à l'instauration du dortoir commun qui vient doubler celle du réfectoire commun et celles des occupations collectives de la journée, toute une discipline du sommeil visant à désérotiser la couche nocturne. Il faut une surveillance des lits qui sont réparti en arrondi autour de celui de l'abbé. On escompte que les frères veilleront à tour de rôle pour surveiller l'attitude de ceux qui dorment. Les jeunes subiront l'ascendant des anciens qui les tiennent sous leurs yeux. Pour favoriser cette surveillance nocturne, il faut aussi organiser la visibilité par l'absence de couverture et par une lumière permanente éclairant le sommeil de tous. La langue du réveil est aussi pourchassée là où elle pourrait s'insinuer : il faut se lever au signal, sans retard, et se presser (mais sans précipitation et en toute gravité) d'aller prier. Enfin, on prescrit aux

² Cité par E.T. Hall, *La dimension cachée*, trad. A. Petita, postface par F. Choay, Seuil, « Points Essais », 1971, p. 123-124.

moines de dormir habillés de leur tunique, les reins ceints d'une corde hautement symbolique. On réglemente ainsi très précisément la nudité parce que le fait de dormir nu paraît comme une situation à haute teneur érotique dans la mesure où il est possible de toucher sa propre peau nue : « Si donc les frères doivent dormir vêtus et ceints, c'est qu'il n'est pas permis à un frère de toucher ses membres nus. Par-là en effet, des désirs impurs s'introduisent dans l'âme. Quand le contact voluptueux des membres se fait sentir, aussitôt le désir des femmes chatouille le cœur, ce qui entraîne la souillure des membres par l'impureté pendant le sommeil » [RM, XI, 118-119].

Les législateurs du cénobitisme se donnent pour tâche aussi de réglementer la distance des corps : le corps doit être isolé, minutieusement enveloppé de distance. On trouve ainsi chez Pacôme des précisions assez fines : « Que personne n'oigne tout son corps si ce n'est pour cause de maladie. Que personne ne se lave nu. Que personne ne lave l'autre ou ne lui oigne le corps. Que personne ne parle à l'autre dans l'obscurité. Que personne ne tienne la main de l'autre, mais que soit qu'il reste immobile, soit qu'il se promène, qu'il se tienne toujours à une coudée de l'autre »³. Et plus loin encore : « Que personne ne chevauche un âne assis tout contre un autre ». La texture de la robe est aussi choisie pour supprimer tout érostisme possible du contact de l'étoffe contre la peau: le lin sera privilégié parce que c'est une texture un peu rêche.

Ce qui est remarquable, dans ces interdictions, c'est qu'elles manifestent un sens subtil, aigu sinon même particulièrement aiguïté, des voies du désir dans l'espèce :

1. de l'auto-érotisme (dormir nu, rester des heures sous la douche) ;
2. des caresses sous alibi fonctionnel (laver l'autre...) ;
3. de la parole sans voir (érotisme intense du langage nocturne, du chuchotement) ;
4. du jeu retors des distances (se maintenir très proche de

³ Ladeuze, *Études sur le cénobitisme pakhômien dans le IV^e et la première moitié du V^e siècle*, Francfort, Minerva, p. 301.

l'autre, mais sans le toucher).

Et l'on pourrait en ce sens opposer les proscriptions des moines au *Werther* de Goethe, comme élaboration tactique des contacts furtifs et comme manuel des plaisirs du frôlement :

« Oh ! quel feu court dans mes veines lorsque par hasard mon doigt touche le sien, lorsque nos pieds se rencontrent sous la table ! Je me retire comme du feu ; mais une force secrète m'attire à nouveau...il me prend un vertige... le trouble est dans tous mes sens. Ah ! son innocence, la pureté de son âme, ne lui permettent pas de concevoir combien les plus légères familiarités me mettent à la torture. Lorsqu'en parlant elle pose sa main sur la mienne, que dans la conversation elle se rapproche de moi, que son souffle céleste peut atteindre mes lèvres..., alors je crois que je vais m'anéantir, comme si j'étais frappé de la foudre... »⁴.

Ou encore plus savamment par le contact indirect d'un tiers au couple :

« Son petit bec passa des lèvres de Charlotte aux miennes, et ses picotements furent comme un souffle précurseur, un avant-goût de jouissance amoureuse... 'Il mange aussi dans ma bouche', dit-elle ; et elle lui présenta un peu de mie de pain avec ses lèvres, où je voyais sourire toutes les joies innocentes, tous les plaisirs, toutes les ardeurs d'un amour mutuel. Je détournai le visage. Elle ne devrait pas faire cela ; elle ne devrait pas allumer mon imagination par ces images d'innocence et de félicité célestes... »⁵.

Au rang des stratégies monastiques de lutte contre le désir, il faut compter également un mécanisme de compensation de la proximité physique par des pratiques de production de distances psychologiques comme le fait d'adopter des postures physiques extrêmement rigides, d'avoir une grande économie de paroles, un ton extrêmement mesuré du discours, etc. En plus de codifier précisément la distance entre les moines (jamais moins de trente centimètres) et d'interdire une série de situation de proximité (ne pas masser ou laver l'autre, ne pas lui donner à manger, ne pas lui prendre la main, ne pas toucher sa jambe en chevauchant un âne, etc) la morale monastique de la distance en Occident invente aussi une psychologie de l'attitude distante, froide et retenue.

Le silence

⁴ Goethe, *Les souffrances du jeune Werther*, livre premier, Pléiade, p. 35.

⁵ *Ibid.*, p. 77.

Ainsi la règle condamne le sans-gêne de celui qui ne respecte pas la distance conventionnelle relative aux objets d'autrui (dont il dispose donc comme s'ils étaient siens) et qui ne respecte pas davantage la distance conventionnelle relative aux autres qui implique qu'il se tienne sur la réserve, qu'il n'encombre pas tout l'espace sonore (le moine doit être discret), visuel (à quoi le moine oppose l'idéal invisibilité), tactile (le moine ne doit pas s'approcher trop près de l'autre, il ne doit pas le toucher, ni même l'effleurer). Le silence a une importance particulière dans cette morale de l'attitude distante. C'est une clôture au sens où être physiquement proche de quelqu'un et rester silencieux, c'est mettre une barrière entre l'autre et soi. L'homme taciturne est naturellement distant ; le fait de ne pas répondre rajoute une longueur : échappant à tout débat, à toute rencontre possible, celui qui ne répond pas rend la clôture entre lui et l'autre infranchissable. Dans la règle de saint Benoît comme dans celle du Maître, l'injonction au silence est la deuxième règle, après celle de l'obéissance. Le silence est comme l'atmosphère propice à la docilité ; c'est son décor propre : « les disciples parfaits ne recevront que rarement la permission de parler, pour qu'ils gardent un silence plein de gravité » [RB, 6, 1-3]. Le pouvoir de l'abbé tourne beaucoup autour de la gestion de la parole et de l'imposition du silence qui est peut-être plus caractéristique encore des technologies pastorales de la parole que l'aveu détaillé des fautes. Dans le monastère bénédictin, la parole est entourée de bien des dispositifs de contrôle.

a) Elle est toujours publique. Il ne doit pas y avoir d'apartés (symptomatiquement appelés aussi les « messes-basses » désignant le chuchotement qui soustrait deux personnes à l'activité collective qu'elles dérangent en parlant). Toute parole du moine est et doit toujours être entendue d'un ensemble de personnes auxquelles elle ne s'adresse pourtant pas nécessairement : du prévôt constamment à l'écoute et qui se précipite dès qu'il entend le moindre chuchotement, de l'abbé à qui le prévôt relate quotidiennement tout ce qu'il sait de chacun des frères qu'il avait la charge de surveiller, de l'ensemble de la collectivité, encore, lorsque l'abbé révèle à tous les mots du frère égaré, et de Dieu enfin, dont on répète à l'envi qu'il entend tout et écoute le cœur du fidèle

murmurer.

b) Toute parole proférée par un moine doit avoir été autorisée, sous peine de sanction. Pour parler, il faut demander la parole selon un rituel très codifié : le moine se tient debout devant le supérieur, tête inclinée vers le bas, et récite le *Benedicite*, par lequel il sollicite la bénédiction. Par un second *Benedicite*, il sollicite l'autorisation de parler. Si l'abbé ne répond pas à la sollicitation, le moine pourra répéter une troisième fois la formule. Mais, si cette fois encore, l'abbé ne répond pas, le disciple s'inclinera humblement et se retirera pour ne pas paraître insister. Parallèlement, un système d'avertissement est prévu en cas de parole proférée sans avoir été autorisée.

c) La manière de parler est elle-même très codifiée : la critique de la *parrhêsia* comme parole trop libre, trop franche, trop bruyante et pour tout dire, vulgaire, l'a suggéré. Le moine ne doit demander la parole que pour des choses graves et utiles, il doit s'exprimer de manière concise et mesurée. Son ton est emprunt de gravité et de solennité et il parle bas :

« Si le frère a reçu la permission de parler, le prévôt veillera à ce qu'il ne parle pas trop fort, ce qui ne convient pas aux sages. Et aussitôt le prévôt l'avertira en ces termes : 'Arrête, frère ! L'humilité ne saurait parler ainsi, car il est écrit : 'Le bavard ne marchera pas droit sur la terre''.

Le rire et la gouaillerie paraissent particulièrement odieux ; ils recevront donc une sanction particulièrement grave dans l'échelle des peines :

« Quant aux bouffonneries, aux paroles oiseuses et portant à rire, nous les condamnons à la réclusion perpétuelle, et nous ne permettons pas au disciple d'ouvrir la bouche pour de tels propos »
[RM, IX, 51].

Il serait utile de creuser le lien qui existe manifestement entre l'obéissance et l'esprit de sérieux. Le rire, l'ironie, la légèreté sont toujours des résistances aux techniques de pouvoir et la demande de sérieux émane toujours d'une instance dominatrice. Symptomatiquement, le texte de la règle enchaîne l'interdit de la contestation à celui du rire : aucune réplique, aucune justification, aucune protestation ne sont admises de celui qui s'adresse à l'abbé ou à

ses prévôts, pas plus que des autres qui ne peuvent intervenir dans le débat qu'après avoir eux-mêmes sollicité la parole selon la formule rituelle, l'avoir en effet obtenue (ce qui n'est pas toujours le cas évidemment), et le cas échéant ils sont tenus de ne pas défendre leur opinion avec ferveur ni emportement. Il est légiféré davantage sur le ton du discours que sur son contenu.

d) le contenu de ce qui est dit subi évidemment lui aussi un certain contrôle: le mot d'ordre est de ne rien dire de vain. L'injonction est assortie d'une menace : 'Vous aurez à rendre compte d'un mot dit en vain'' (...) Il ne faudra pas qu'au jour du jugement, on nous dise au sujet de nos paroles : 'Ils ont dit des choses vaines, chacun à son prochain' » [RM, XI, 50-61].

e) Il n'y en a qu'un qui parle, tandis que tous les autres écoutent. Indépendamment de toute autre structure de pouvoir et de toute hiérarchie, le fait même qu'un seul parle alors que tous se taisent interdit le jeu naturel des questions et des réponses, arrête sa fluidité par sa trop stricte réglementation. La forme dialoguée en vogue dans la philosophie parlée comme écrite a fait son temps.

f) Un seul a le droit de répéter et d'insister : le maître qui ordonne. Le droit de répéter est peut-être une des autres bases les plus fortes (avec le droit monopolistique à la parole) du pouvoir autoritaire. C'est en tout cas la leçon que délivre l'étymologie : *dictare* est le répétitif de *dicere* et signifie dire en répétant, dicter et secondairement prescrire et ordonner. La répétition est codifiée elle aussi :

« ..réitérant son commandement aux disciples, le maître ne trouvera pas mauvais d'avoir à répéter même un ordre, selon ce texte où le Seigneur, appelant Abraham, répéta son nom une seconde fois et dit : 'Abraham, Abraham !'. Cette répétition nous fait donc voir que le Seigneur a montré qu'un seul appel ne peut suffire pour être entendu. Dans les interrogations elles-mêmes, quand la voix du maître revient à la charge et sollicite les disciples une seconde fois, il est juste d'accorder cette seconde interrogation à ceux qui n'ont pas répondu, en sorte que le premier silence que conserve encore le disciple ne soit pas imputé comme une faute, mais attribué à la retenue et regardé comme une marque du respect réservé au maître. C'est ce respect qui est censé retenir le disciple vertueux de rompre le silence qu'il garde, parce qu'il ne veut pas laisser sa langue marcher précipitamment, dès que vous l'interrogez, en vous devançant par ses réponses » [RM, VII, 13-19].

On voit donc fleurir dans ces deux règles une sémiotique de la parole portant sur la signification des silences, des intonations, de la répétition d'une demande ou d'un ordre. Parallèlement à cette sémiotique, émerge une morale du discours fondée sur le partage entre la grossièreté comme résistance au pouvoir et la politesse comme respect du pouvoir. Se taire ou parler est désormais une attitude moralement sanctionnée, de manière tout à fait explicite et dans un texte doté d'une valeur juridique qui contient une typologie des situations de paroles et de silence et qui en codifie la lecture éthique.

Le rôle du silence dans la formation est un thème qui dévoile finalement assez bien les choix pédagogiques et les présupposés méthodologiques des instituteurs de l'Occident. Le silence a évidemment une longue histoire monastique, mais il a de tout temps fait partie des stratégies pédagogiques d'en user à des fins diverses.

Ainsi, par exemple, selon le témoignage que propose Aulu-Gelle dans ses *Nuits attiques*, le silence était-il un élément essentiel de la méthode progressive proposée par les écoles pythagoriciennes : celui qui avait été admis dans la secte après que Pythagore eut examiné sa physionomie pour voir s'il était apte à suivre son enseignement, se voyait imposer l'*ekhemuthia*, la garde du silence; il ne pouvait donc pas poser de question s'il n'avait pas bien compris, il ne pouvait pas non plus noter ce qu'il avait entendu. La durée de l'exercice de silence pouvait varier en fonction de la progression de l'élève, mais personne n'a gardé le silence moins de deux ans. Progresser, mais en quoi alors? Dans la capacité d'écouter un raisonnement tenu jusqu'à son terme, dans l'aptitude à chercher seul les réponses aux questions qu'il se pose et à faire passer l'envie d'intervenir pour donner son avis, dans la capacité de mémoriser les débats, les arguments. C'est seulement « lorsqu'ils avaient appris les deux choses les plus difficiles de toutes, se taire et écouter », qu'ils avaient le droit de parler et d'interroger, et ils avaient le droit d'écrire ce qu'ils avaient entendu et d'exposer ce qu'ils pensaient eux-mêmes »⁶. Le droit à la parole et le droit à l'écriture apparaissent

⁶ Aulu-Gelle, *Les nuits attiques*, I, IX, 1-6, trad. Marache, t. I, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 38-39.

simultanément au bout du stage nécessaire de silence. Cependant, le silence dans la formation pythagoricienne est un point de passage obligé pour ouvrir les voies d'une parole intelligente. Se taire n'est pas posé ici comme une prise de pouvoir de celui qui a le droit de parler sur l'autre à qui il le refuse, se taire n'est pas un enjeu de pouvoir mais de savoir: si tu veux vraiment apprendre, il est indispensable que tu apprennes à écouter et pour cela que tu te taises longuement, retenant tes questions, tes objections et sans prendre de notes pour vivifier ta mémoire et ta réflexion.

Ces étapes de l'admission dans l'école et de la formation des élèves rappellent celles décrite par Cassien au livre IV des *Institutions cénobitiques* où c'est l'humilité qui est cultivée par un stage de deux ans et où le silence est également couplé à l'écoute. Mais ce qui est visé ici, ce n'est pas l'écoute indispensable à l'autonomie et à la pensée propre, c'est l'écoute absolue, poussée jusqu'au renoncement à penser par soi-même. Le silence monastique est l'une des manifestations de l'humilité qui consiste à ne jamais se porter en avant et compter sur soi-même.

Conclusion

L'étude du texte des règles monastiques présente le monastère comme le lieu d'une élaboration formelle et réglementaire de toutes les attitudes de l'existence quotidienne liées généralement à la moralité et plus précisément à la politesse : les distances à respecter entre les gens ou à l'égard de leurs objets, le ton des discours, la manière d'écouter et de regarder, les bruits du corps, les postures. Toute chose qui aujourd'hui sont apprises de manière informelle, et sur lesquelles par conséquent n'existent plus aucun discours théorique et plus aucun apprentissage formel ou technique. Remonter à l'époque de leur formation, interroger les raisons stratégiques et contingentes pour lesquelles ces attitudes ont été encouragées et les manières dont elles ont été réglementées, c'est tout naturellement ouvrir le regard à ces habitudes qui peuvent nous être devenues imperceptibles tellement

nous sommes confortablement installés en elles. Quand une attitude va de soi, quand un comportement est encouragé avec une évidence qui ne souffre plus d'être interrogée et alors même que la raison n'est pourtant pas si évidente, on peut toujours supposer que nous sommes tellement installé dans un cadre de pensée donné que nous ne l'apercevons plus. Pour nous faire apercevoir l'existence de ce cadre, Foucault prend l'exemple de l'encyclopédie chinoise où les animaux se divisent en a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirène, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) et caetera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent à des mouches. Quand nous instaurons un classement réfléchi, qui distingue par exemple les ovipares des vivipares, ou quand nous disons que l'éléphant et le chien se ressemblent moins que deux lévriers, même s'ils courent tous les deux comme des fous ou qu'ils viennent de casser la cruche, quel est donc le sol à partir de quoi nous pouvons l'établir en toute certitude? Il n'y a aucune catégorie *a priori* et nécessaire qui légitime notre encyclopédie occidentale, la gêne qui fait rire quand on découvre celle des chinois ne tient qu'à une éducation du regard qui nous conduit à voir d'autres choses qu'eux, à organiser le monde différemment d'eux. Les codes fondamentaux d'une culture – qui régissent à la fois son langage, ses schémas perceptifs et ses valeurs – ont une transparence qui donne le sentiment qu'ils sont des lois fondamentale du monde lui-même et non des manières particulières de l'ordonner. Pour nous, il va de soi qu'un lévrier empaillé et un lévrier qui court comme un fou sont plus proches qu'un éléphant et un chien qui appartiendrait tous les deux à l'empereur. C'est de la même manière qu'il va de soi dans l'ordre moral que soit requis le silence de l'élève, ou qu'il demande la parole et l'obtienne pour s'exprimer et que le bruit de ses viscères est gênant, de même que son bâillement. Analyser le pouvoir dans les monastères permet de percevoir le moment de l'élaboration de tout un registre d'attitudes qui forment comme l'invétéré de nos systèmes d'éducation: l'établissement d'une codification éthique du regard qui distingue quand regarder dans les yeux est un signe de

franchise et quand, un signe d'impertinence, et plus généralement l'établissement des règles immuables de la politesse. La règle monastique, c'est l'établissement explicite d'une série de codes de vie. Et on pourrait d'ailleurs assez facilement susciter le même rire en énonçant d'autres règles de politesse, chinoises par exemple, qui opéreraient d'autres découpages dans le réel ou confèreraient d'autres valeurs aux mêmes gestes.

Cette description assez frappante de la formation à la docilité dans les premières écoles occidentales, les monastères qui pendant mille ans ont eu le monopole de l'enseignement et de la culture doit par ailleurs conduire une réflexion sur l'obéissance: en vue de quoi requiert-on l'obéissance d'un élève ou d'un enfant?, quelle lien y a-t-il entre l'ordre donné et l'objectif recherché? (il ne faut pas démoniser l'obéissance, il faut la réguler, lui rendre des objectifs incontestable dans la formation parce que personne ne peut prétendre éduquer sans faire obéir). Cette description doit aussi nous conduire à réfléchir aux voies plus discrètes que prend le pouvoir: l'obéissance se trouve aussi là où on ne la perçoit plus:

1. dans l'imposition de rythme collectif, ceux de l'école où tous non seulement ont à apprendre les mêmes choses au même âge, mais aussi au même moment de la journée et durant des laps de temps prédéterminés et où le jeu, le boire et le manger et tout autre besoin naturel se voit aussi assigné à des périodes de temps précis et identiques pour tous.

Cette question du rythme et de l'idiorythmie (trouver et suivre un rythme particulier (*idios*), où la liberté individuelle est finalement comprise comme la conquête du rythme propre) est intéressante parce qu'elle est le lieu d'un type de pouvoir qui s'exerce d'une manière à la fois extrêmement coercitive et pourtant relativement imperceptible, c'est le pouvoir du vivre ensemble quotidien. Une scène banale de rue peut donner une indication du type d'oppression exercé sur autrui par la cadence : qui n'a pas déjà vu une mère ou un père marcher sur le trottoir en tenant son enfant par la main ; et qui, étant assez pressés, vont infatigablement à leur rythme de sorte que l'enfant est obligé de

courir pour se maintenir à leur hauteur. Cette image montre ce que peut avoir de banalement contraignant le fait de se voir imposer un rythme qui n'est pas le sien. Inversement, le fait de traîner est une résistance au pouvoir et l'adolescent qui traîne est le symbole de la rébellion sans cri.

On pourrait dire qu'une société dispose toujours à la fois de diverses manières d'imposer aux individus des rythmes qui ne sont pas les leurs (dans ses institutions particulièrement : l'école, l'armée, la prison, l'hôpital, et dans les structures sur lesquelles elle repose : l'entreprise et la famille, essentiellement) ; elle dispose aussi de certains lieux ou de certaines pratiques qui visent au contraire à apprendre aux individus à suivre leur rythme propre, à protéger le rythme propre, l'idiorythmie. On pourrait penser aux pratiques thérapeutiques au sens large (yoga, fen shui...) qui visent à compenser les phénomènes de *stress* générés par le fait de suivre un rythme alterne, un rythme qui convient mal à l'individu – mais ce sont ici surtout des techniques qui visent à accommoder le sujet à l'allorythmie. L'idiorythmie prend en réalité ces formes plus fines, moins institutionnelles, plus imperceptibles, que sont les nombreuses stratégies par lesquelles les individus vont retrouver, dans les grands battements des rythmes communs imposés, leur rythme personnel en traînant, en flânant, en étant en retard, ou en étant dans la lune, distrait, etc. Cette question du rythme touche un nombre considérable de situations de vie, c'est elle qui est concernée dans la manière dont une personne sans emploi développe son rythme de vie propre et devient peut-être difficilement adaptable ensuite à la contrainte d'un horaire fixe. Elle est aussi en jeu inversement dans la manière dont quelqu'un qui a toujours vécu selon des rythmes extérieurs très stricts comme ceux de l'école, de la caserne ou du travail peut être tout à fait démuni lorsque ces rythmes disparaissent. Elle joue aussi dans la façon dont la vie des gens est coupée comme au couteau entre deux rythmes très différents : le rythme imposé par le travail et le rythme propre ; ce double rythme légitime par exemple l'existence des vacances, qui sont un fait social relativement récent et dont on précisera d'ailleurs qu'elles furent d'abord un fait scolaire – l'école apparaissant ainsi comme l'un des lieux les plus

évidents de l'imposition de rythmes communs, puisque, à l'instar de toute institution, elle est bâtie sur la définition de modes et de rythmes de vie collectifs.

2. dans tout ce qui organise l'absence de quant à soi et la visibilité la plus grande de la vie d'un individu (qui avoue à son médecin et à son psy ce qu'il vit dans l'intimité, ce qu'il pense, ce qu'il est, et qui entre dans des dispositifs de surveillance où il est vu en train d'agir: les caméras de surveillance, le peuple policier qui dénonce l'infraction, le surveillant de la cour de récréation, etc)

Comme le souligne E. T. Hall : « L'homme a développé son esprit de territorialité à un degré presque inimaginable. Pourtant, nous envisageons l'espace comme nous envisageons le sexe. Il est là mais nous n'en parlons pas. Et si nous le faisons, nous ne sommes pas censés être sérieux ou techniques sur ce sujet. (...) Pour des raisons inconnues, notre culture tend à minimiser l'importance de l'espace ou à réprimer ou à dissocier nos sensations vis-à-vis de lui. Nous le reléguons dans l'informel et nous nous sentons coupables d'être en colère parce que quelqu'un d'autre a pris notre place. La territorialité s'établit si rapidement que, lors de la seconde partie d'une série de conférences, on peut voir la majeure partie des assistants reprendre les mêmes sièges. Plus, si la place occupée la première fois par un assistant est prise par un autre, il s'ensuit une légère irritation »⁷. La morale agit dans ce domaine comme une machine de guerre travaillant dans l'ombre contre l'animalité de l'homme.

Comme on dit dans une expression qui repose sur le sens figuré du mot, les moines doivent se faire « distants » - ce qui n'a plus rien à voir avec l'espace entre les corps, ou qui aurait bien tout de même quelque chose à y voir mais de manière inversement proportionnelle : plus je suis contraint à une proximité gênante, plus je me fais « distant ». Cette proportion inverse entre distance corporelle et distance psychique est présente dans des mécanismes qui nous sont familiers. Ainsi, en cas de promiscuité avec des étrangers par exemple si l'on va habiter quelques jours dans une famille d'amis, il y a une

⁷ Cf. E.T. Hall, *Le langage silencieux*, trad. J. Mesrie et B. Niceall, Paris, Seuil, « Points Essais », 1984, p. 188-189.

compensation dans la proximité ou promiscuité physique introduite par les bonnes manières, par la retenue, par la délicatesse, par un silence qui peut aller jusqu'à retenir la respiration, etc. qui produisent de l'espace entre les individus. On voit cela également très manifestement dans un ascenseur et dans des transports publics bondés où la proximité physique avec des étrangers est inversement proportionnelle avec la distance comme disposition momentanée des individus. La tactique de base consiste à rester aussi immobile que possible et, si c'est faisable, à s'écarter au premier contact étranger. En cas d'impossibilité, les muscles des zones en contact restent contractés pour signifier le côté involontaire, voire même déplaisant de ce contact. Les mains restent le long du corps ou servent seulement à s'assurer une prise sur la barre d'appui. Les yeux fixent l'infini et ne peuvent se poser plus d'un instant sur quiconque. Tout, dans l'attitude, manifeste le refus de la proximité et signifie fortement qu'elle est imposée et non choisie et désirée. Ce qui est caractéristique du monachisme, c'est d'y mettre la formulation explicite et injonctive : les muscles doivent être contractés parce qu'il faut éviter la détente et le plaisir dans les contacts corporels. La prescription des attitudes distantes qui est faite aux moines prend souvent le biais d'une critique de la franchise entendue non plus comme le courage de dire ce qu'on pense mais comme une familiarité, l'« excessive liberté de parole et d'allure du moine qui se sent `chez lui' partout, au lieu de se faire une âme de pèlerin »⁸.

3. dans la politesse qui exige certaine attitude et qui régule le droit de parler. Et de la même manière qu'il ne faut pas démoniser l'obéissance, il ne faut pas démoniser la politesse, mais l'interroger dans ses objectifs: pourquoi est-il utile de se taire pour écouter et utile ainsi d'interdire la parole en certaines occasions et durant un certain laps de temps qui peut être assez long?

Ce qu'on appelle la politesse est donc un pur rapport de force destiné à obtenir la soumission. Ce qui doit distinguer la politesse d'une éducation visant la liberté d'esprit, ce n'est pas le type d'attitudes

⁸ Pl. Deseille, *L'Évangile au désert*, Paris, 1965, p. 132, n. 14. Cf. également A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 3/ 1, Paris, 1961, p. 66, n. 27 ; et surtout B. Steidle, « Parrhêsia-praesumptio in der Klosterregel St. Benedikts », in *Zeugnis des Geistes*, Beuron, 1947, p. 44-61.

requis, mais le but visé en exigeant telle ou telle attitude. Ex: le silence.

D'une certaine manière, les influences sous-jacentes mais multiples de la formation monastique sur la culture et l'enseignement contemporains ne font que rendre cette réflexion plus impérieuse. Parce qu'il ne s'y agissait plus pour les moines d'interroger le pouvoir dans sa nature, ses enjeux, ses dangers et ses limites mais de le justifier, de l'asseoir et de l'étendre aussi loin qu'il est possible et parce que dès lors tout l'enjeu de la formation monastique pouvait être reconduit à la volonté de forger chez l'élève une attitude de parfaite docilité à l'autorité instituée, on peut considérer que les influences de la formation monastique sur nos pratiques contemporaines concernent toujours de près ou de loin la justification de l'autorité et la formation à la docilité des caractères et des attitudes.