

3) AUGUSTIN : L'INNOCENCE DE L'ANIMAL, LA CULPABILITE DE L'ANGE

I) Platon et le manichéisme

Entre l'Homme et l'Animal la différence n'est donc pas seulement, pour Platon, une différence de degré. Une véritable coupure ontologique les sépare, qui fait de l'Homme une plante dont les racines sont dans le ciel. En dépit des apparences, l'Homme n'appartient pas à la même sphère que les animaux. Le monde physique ne suffit pas à le contenir entièrement, tant il y a dans sa nature quelque chose qui échappe résolument au monde sensible. Si par son corps sensible il est bien de ce monde, substantiellement apparenté aux bêtes, par sa raison au contraire il participe de la vie divine. Ni pleinement animale, ni pleinement divine, la nature humaine est à cheval sur les deux conditions. Ainsi résumé, le dualisme platonicien demeure la matrice fondamentale de tout l'humanisme occidental.

Toutefois, ce dualisme ontologique se superpose chez Platon à un projet moral assez manichéen : animal par son corps et divin par sa raison, chaque homme serait ainsi pris dans les tourments d'une tension perpétuelle où la nature animale et la nature divine s'affrontent en lui pour la suprématie. Qui des deux l'emportera, le divin ou la bête ? Toute la philosophie morale de Platon se résume dans cette alternative sommaire. Le dualisme ontologique (l'esprit et le corps) se double ainsi d'un dualisme moral où l'esprit incarne tout ce qu'il y a de bon en l'homme tandis que l'animal incarne tout ce qu'il y a de mauvais en lui. L'animalité n'est pas seulement disqualifiée ontologiquement, elle est aussi disqualifiée moralement. Elle n'est pas seulement la marque ontologique de notre imperfection, elle est de surcroît la marque morale de notre abjection. Chez Platon, tous nos vices s'enracinent dans cette nature bestiale qui refuse obstinément de se soumettre à la Raison. Moralement, l'incorporation de l'esprit est une déchéance. De là ce mépris aristocratique des classes populaires, affiché par Platon : leur trop grande proximité avec le monde des corps et avec les nécessités quotidiennes de la survie est une marque objective d'infâmie morale.

La différence de dignité ontologique entre l'Homme et l'Animal s'accompagne donc pour Platon d'une différence de dignité morale : l'Homme est « moralement » supérieur à l'animal. Et réciproquement, la différence de dignité morale entre les hommes s'accompagne pour Platon d'une différence de dignité ontologique : les hommes les moins apte à suivre la voix de la raison ne sont pas seulement vicieux, mais ils sont littéralement moins humains que les autres ! L'échelle morale de la vertu est simultanément pour Platon une échelle ontologique : tous les hommes ne sont pas également des hommes ; certains sont à l'évidence moins humains que d'autres. De là cette idée, portée par la métempsychose, qu'une déreligion morale est sanctionnée par un changement de statut ontologique : les hommes qui, tout au long de leur vie se seront montrés les plus vicieux, renaîtront en bêtes. Et pour cause : leur inconduite morale est déjà la manifestation d'un devenir animal, d'une bestialisation de leur être.

C'est dans le rejet de ce manichéisme moral que réside la grande originalité de la pensée d'Augustin. En refusant de confondre la question de la dignité ontologique et la question de la dignité morale, Augustin donne forme à ce que l'on pourrait nommer « l'Humanisme chrétien ». Contre la pensée platonicienne, Augustin refuse en effet de considérer que l'imperfection ontologique de l'animal ait quoi que ce soit à voir avec une quelconque indignité morale. Et ce qui vaut pour l'animal vaut aussi, bien sûr, pour l'animalité présente en chaque homme : le corps animal n'est pas en soi quelque chose de mauvais. Réciproquement, contre la pensée platonicienne, Augustin refuse de considérer que l'indignité morale ait quoi que ce soit à voir avec une quelconque imperfection ontologique. Bien au contraire, c'est par la perversion de ce qu'il y a en nous de plus noble et de plus divin, c'est-à-dire notre esprit, que nous devons rendre compte de nos vices. Ce qu'il y a de pire en nous

(moralement), c'est la corruption de ce qu'il y a de meilleur (ontologiquement) : « *corruptio optimi pessima* ».

Commençons par le premier point : constater « l'imperfection » ontologique du monde sensible n'a rien à voir avec l'assimilation de ce monde à un monde « mauvais ». Sans doute peut-on juger qu'un être voué à la corruption est moins parfait qu'un être immortel. Mais « moins parfait » ne veut jamais dire « mauvais », aux yeux d'Augustin. La moindre perfection reste une grandeur « positive ». Avec le mal, au contraire, nous basculons dans une grandeur « négative »...

II) La bonté de l'animal

*« Et Dieu dit : « Que les eaux foisonnent d'une profusion d'êtres vivants, et que les oiseaux volent au-dessus de la terre, sous le firmament du ciel. » Dieu créa, selon leur espèce, les grands monstres marins, tous les êtres vivants qui vont et viennent et foisonnent dans les eaux, et aussi, selon leur espèce, tous les oiseaux qui volent. Et Dieu vit que cela était bon. Dieu les bénit par ces paroles : « Soyez féconds et multipliez-vous, remplissez les mers, que les oiseaux se multiplient sur la terre. » Il y eut un soir, il y eut un matin : cinquième jour. Et Dieu dit : « Que la terre produise des êtres vivants selon leur espèce, bestiaux, bestioles et bêtes sauvages selon leur espèce. » Et ce fut ainsi. Dieu fit les bêtes sauvages selon leur espèce, les bestiaux selon leur espèce, et toutes les bestioles de la terre selon leur espèce. Et Dieu vit que cela était bon. Puis Dieu dit : faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux du ciel, sur les animaux domestiques et sur toute la terre, et sur les reptiles qui rampent sur la terre. » (Genèse, 1). Tout l'humanisme chrétien est résumé dans ces quelques lignes du récit de la Genèse. La position intermédiaire de l'Homme, placé entre les animaux et le divin y apparaît clairement. Mais doit aussi attirer notre attention le fait que cet écart ontologique, qui place l'Homme à part de « la presse des autres animaux » (l'expression est de Montaigne), ne s'accompagne aucunement d'une disqualification morale des animaux : toutes les créatures sont bonnes (« *Et Dieu vit que cela était bon* ») ! Les oiseaux dans le ciel, les monstres marins et toutes espèces de bestiaux, de bestioles et de bêtes sauvages sont donc , pour le chrétien qu'est Augustin, éminemment respectables.*

Comment en effet un être, quel qu'il soit, pourrait-il jamais être « mauvais » ? Ce serait supposer que le mal est une certaine qualité, une qualité qui rendrait cet être mauvais. Or, quelle qualité pourrait bien rendre un animal mauvais ? Le fait, par exemple, que cet animal ait un tempérament farouche de prédateur qui le rende potentiellement dangereux pour l'homme ? A ce compte, les requins sont mauvais parce qu'ils s'attaquent aux baigneurs ? Mais une telle qualité, comme le remarque Augustin, n'est alors perçue comme mauvaise que parce qu'elle nous est nuisible à nous : tels cette nuée d'insectes qui s'est abattue sur les égyptiens pour les châtier de leur orgueil, après que Moïse leur eût ordonné de libérer son peuple. « *Mais à ce compte, on pourrait aussi blâmer le soleil ; car il arrive que certains malfaiteurs ou mauvais débiteurs sont condamnés par les juges à être exposés au soleil* » (Cité de Dieu, XIII). La qualité qu'a le soleil de chauffer et de dessécher la peau n'est pas mauvaise en soi ; elle n'est mauvaise évidemment que pour nous. Ainsi, les requins pas plus qu'aucun autre animal n'est rendu mauvais par la simple possession d'une qualité qui le rendrait déplaisant à nos yeux. Aucune des qualités qu'il possède ne le rend jamais mauvais. L'illusion qui consiste à considérer le Mal comme une qualité, une qualité contraire à la qualité de Bien, est un préjugé tenace. Augustin a eu longtemps maille à partir avec cette opposition manichéenne entre le Bien et le Mal.... contre cette vision simpliste, Augustin rappelle que le Mal est un défaut et non une qualité¹. Il n'est pas une aptitude, mais seulement la défaillance d'une

¹« Ce qu'on appelle mal, qu'est-ce autre chose que la privation d'un bien ? Pour un corps vivant, les maladies et les blessures ne sont rien d'autre que le fait d'être privé de la santé. En effet, lorsqu'on applique un traitement à ces maux, savoir maladies et blessures, ce n'est pas pour les chasser de là et les transporter ailleurs, mais pour les faire disparaître complètement. C'est que, au lieu d'être une substance, blessure et maladie sont le défaut d'une substance

aptitude.

C'est-à-dire que le mal est d'essence exclusivement privative. Par exemple, la cruauté est un défaut, non parce que celui qui est cruel aurait l'aptitude positive d'être cruel, mais seulement parce qu'il est incapable d'éprouver de la pitié. Son défaut est un manque d'être, non une qualité de son être. De la même façon, l'animal ne pourrait être dit mauvais que dans la mesure uniquement où son être serait pris en défaut. Mais un loup qui dévore un agneau n'est pas « mauvais » parce que le défaut qui l'affecte (le manque de pitié) n'est pas à proprement parler un défaut de « son » être. On ne peut tout de même pas faire grief à un loup d'agir comme un loup, puisque la compassion ne fait pas naturellement partie de ses aptitudes. Ce qui serait réellement un défaut s'il s'agissait de nous n'en est donc pas un quand il s'agit de cet animal. Ce qui serait propre à nous accuser (le fait de nous conduire comme des loups assoiffés de sang) n'est nullement un motif de mépriser le loup : « *Si un loup en tue un autre, quel danger y a-t-il pour son âme ? Ce loup, tant qu'il vivra, restera loup et n'obéira à aucun prédicateur qui lui défendrait de toucher au sang des agneaux* » (Des mœurs de l'Église catholique et des mœurs des manichéens). Par conséquent, rien de ce qu'est un animal ne contribue le moins du monde à le rendre mauvais. Contrairement à ce que soutenait Platon, l'animalité n'est pas chose mauvaise².

Aussi, l'imperfection ontologique des bêtes n'est-elle jamais un motif de les juger mauvaises. A quoi tient l'imperfection ontologique des animaux ? A leur solidarité avec un monde sensible où tout ce qui existe est voué à s'éteindre. Ici-bas, toute chose est condamnée à la disparition promise par l'universelle entropie, et les bêtes vivantes autant que le reste³. Pourtant, ce manque de perfection n'est pas du tout une raison de « condamner les défauts des bêtes ». En effet, note subtilement Augustin, ce serait plutôt l'inverse : c'est au contraire parce que nous reconnaissons la valeur morale de leur existence que nous percevons dans leur condition mortelle une moindre perfection. Si l'animal était un être méprisable, un être mauvais, sa corruption inévitable ne serait pas perçue par nous comme un manque. Loin donc que ce soit leur condition mortelle qui les rende méprisables, c'est à l'inverse leur condition estimable qui rend leur mort méprisable : « *Condamner les défauts des bêtes, des arbres et des autres choses muables et mortelles, privées d'intelligence, de sentiment ou de vie, sous prétexte que ces défauts les rendent sujettes à se dissoudre et à se corrompre, c'est une absurdité ridicule (...)* Si l'on considère d'un regard attentif les défauts des choses corruptibles on reconnaîtra qu'il prouve l'excellence de ces créatures (...) car c'est justement ce qui nous plaît dans leur nature que nous ne pouvons voir se corrompre et disparaître sans déplaisir » (Cité de Dieu XIII).

Cette dernière remarque d'Augustin amènerait peut-être à reconnaître que si les animaux sont bons, alors leur condition mortelle ne peut-être objectivement qu'un mal. Il y a donc bien quelque chose d'intrinsèquement mauvais dans l'imperfection ontologique de l'animal : sa mort est mauvaise ! « *Quel mal ont fait encore les animaux, disent-ils, pour souffrir de tant de manières, et qu'espèrent-*

corporelle, puisque le corps est la substance, un bien par conséquent, à laquelle surviennent à titre d'accidents ces maux, qui sont, en réalité, la privation de ce bien qu'on nomme la santé. De même, tous les vices des âmes, quels qu'ils soient, sont la privation de biens naturels. Lorsqu'on le guérit, on ne les transporte pas quelque part ; alors qu'ils étaient là, ils ne seront plus nulle part dès qu'ils cesseront d'avoir cette santé pour substratum ». (Enchiridion)

2 Dans le même sens, voir Thomas d'Aquin : « *Certains disent que les animaux qui maintenant sont féroces et tuent d'autres animaux auraient été, dans cet état, pacifiques, non seulement avec l'homme, mais aussi avec les autres animaux. Mais cela est tout à fait déraisonnable. En effet, la nature des animaux n'a pas été changée par le péché de l'homme au point que ceux qui maintenant, par nature, mangent la chair d'autres animaux, comme les lions ou les faucons, eussent alors été herbivores. D'ailleurs, la Glose tirée de Bède ne dit pas à propos de la Genèse (1, 30) que les fruits et l'herbe aient été donnés en nourriture à tous les animaux et oiseaux, mais à certains d'entre eux. Par conséquent, l'hostilité eût été naturelle entre certains animaux* » ST I, Q96, a. 1

3 « *En se levant, elles commencent d'être, elles croissent pour atteindre leur perfection ; arrivées là, elles vieillissent et meurent ; car tout vieillit et tout meurt. Ainsi, aussitôt nées, elles tendent à être, et plus elles s'empressent de croître afin d'être, plus elle se hâtent de n'être plus* » (Les Confessions IV)

ils dans toutes ces épreuves ? » (Du libre arbitre III, 23). La condition mortelle des animaux, que manifeste leur lutte incessante pour la survie, paraît bien être pour eux un perpétuel calvaire. Pourquoi sont-ils donc exposés à tant de souffrances ? Pareil apitoiement, observe Augustin, témoigne « d'une très fausses idées des choses ». Car quoique fragile et vouée à la mort, la vie de l'animal n'en est pas moins pour lui un bien précieux qu'il protège jalousement avec toute la force de son énergie : « car la douleur est-elle autre chose que le sentiment qui résiste à la séparation ou à la corruption ? Ainsi donc ne voit-on pas, plus clair que le jour, combien cette âme des bêtes recherche l'unité dans tout son corps et s'y attache opiniâtement ? Ce n'est en effet, ni avec plaisir ni avec indifférence, c'est plutôt avec résistance et avec effort qu'elle se porte à la partie blessée dont elle sent avec peine que les douleurs menacent de détruire l'unité et l'intégrité de son corps. » (Ibid.) Si les animaux sont prêts à tant souffrir pour se conserver en vie, c'est que la vie est pour eux un bien. La souffrance à laquelle ils s'exposent est donc le meilleur témoignage en faveur de la bonté de la vie. Mais aveuglés par notre « fausse idée des choses », nous voudrions voir dans cette souffrance une accusation contre la vie, et la preuve irréfutable de son caractère mauvais.

III) La bonté du Corps

Ce qui vaut pour l'animal vaut naturellement aussi pour cette part animale que chaque homme porte en lui-même : « *Dans son genre et dans son ordre, insiste Augustin, la chair est bonne* ». Aussi bien, l'idée platonicienne selon laquelle le corps serait une prison dont l'âme doit tâcher de se délivrer (*sôma sêma*) est rejetée catégoriquement par l'évêque d'Hippone : « *A leurs yeux [les platoniciens], l'âme n'atteint la parfaite béatitude que lorsque entièrement dépouillée du corps, elle retourne à Dieu dans sa simplicité, dans son indépendance et comme dans sa nudité primitive.(...) Ils devaient au moins prendre garde de ne pas tomber dans cette contradiction manifeste, de soutenir d'un côté que l'âme ne saurait être heureuse, si elle ne fuit toute sorte de corps, et de dire de l'autre que les âmes des dieux sont bienheureuses quoique éternellement unies à des corps* » (Cité de Dieu XIII, 13). Supposer que le chemin de la vertu passerait par un rejet du corps, et par conséquent aussi un rejet de toutes les passions, c'est mal identifier l'origine de nos désordres. Car comment peut-on croire sincèrement, demande Augustin, qu'un homme devenu insensible (l'apathie prônée par les stoïciens) serait devenu un homme meilleur ? Comment un être dépourvu de plaisir et de douleur, de désir et de crainte, un homme incapable de pleurer ou d'aimer, comment pourrait-il être meilleur moralement ? Le rejet de cette vie passionnelle, loin de nous rendre plus « humains », nous rendrait assurément moins « humains » en nous rendant tout bonnement insensibles : « *Tant que nous portons ici-bas le poids de l'infirmité mortelle, l'insensibilité absolue est un défaut de justice.(...) En effet, en ce séjour de misère où nous sommes, demeurer inaccessible à tout sentiment de douleur c'est (...) un état que l'on ne saurait acheter qu'au prix d'une merveilleuse stupidité d'âme et de corps.(...) En un mot, si l'apathie exclut toute émotion de crainte, toute angoisse de douleur, il faut la fuir en cette vie, si nous voulons vivre dans la rectitude* » (Cité de Dieu, XIV). C'est parce que cette sensibilité est essentielle à notre vie morale que l'insensibilité (la sécheresse de cœur) est aussi pour nous la marque d'un handicap moral.

Du même coup, c'est parce que cette sensibilité est essentielle à notre vie morale qu'il n'y a pas lieu de condamner non plus l'émotion légitime que nous pouvons ressentir face à la souffrance d'un animal : le spectacle de la douleur d'un être sensible ne peut nous laisser insensible : « *cette sensibilité corporelle, je ne la désapprouve pas plus qu'il ne faut. En effet, aux mouvements et aux cris de ces animaux, nous comprenons que la mort leur est douloureuse* » (Des moeurs de l'Eglise catholique et des manichéens, XVII). En effet, nous partageons cette sensibilité avec tous les animaux, de sorte qu'il nous est assez facile de partager leur douleur : « *Il y a en nous bien des choses qui nous sont communes, non seulement avec les animaux, mais même avec le bois et les plantes. Ainsi, l'alimentation du corps, la croissance, la génération, le développement physique appartiennent aux arbres même, dont la sphère vitale est des plus étroites. D'un autre côté, la vue,*

l'ouïe, l'odorat, le goût, le toucher, tous ces sens corporels existent chez les bêtes, et la plupart les possèdent à un plus haut degré que nous-mêmes ; c'est un fait visible et que tout le monde reconnaît. Ajoute à cela les forces, la vigueur et la solidité des membres, la promptitude et la souplesse des mouvements du corps, par lesquelles nous leur sommes tantôt supérieurs, tantôt égaux, tantôt même inférieurs. Nous faisons encore partie du genre animal, en compagnie des bêtes » (Du libre Arbitre, I, VII). Une telle miséricorde, témoignée à l'endroit des animaux, est d'autant plus recommandable moralement qu'elle nous prédispose aussi à ressentir le même apitoiement devant la souffrance d'autrui. Comment un homme insensible à la souffrance d'une bête pourrait-il jamais se montrer sensible à la souffrance d'un homme ? Dans la mesure où la pitié n'est qu'un mouvement spontané de la sensibilité, l'incapacité à prendre en pitié un animal révèle exactement la même carence affective que la cruauté dont on pourrait témoigner à l'égard d'un homme. C'est du moins la conclusion logique que tire Thomas d'Aquin : *« Du point de vue de la passion sensible, l'homme se laisse émouvoir par les autres animaux. En effet, la passion sensible de miséricorde naît de la souffrance d'autrui et, comme il arrive aux animaux de souffrir, l'homme peut éprouver ce sentiment même à l'occasion des coups qui affligent les animaux. Or il est vraisemblable que, si l'on éprouve un tel sentiment de pitié à l'égard des animaux, on s'en trouve favorablement disposé à le ressentir envers les hommes, suivant les Proverbes (12, 10) : « Le juste n'est pas insensible à la vie de son bétail, mais les entrailles de l'impie sont cruelles ». Ainsi donc, pour rappeler à la miséricorde de ce peuple juif enclin à la cruauté, le Seigneur voulut l'habituer à la miséricorde même envers les animaux et lui interdit de se livrer envers eux à des pratiques plus ou moins empreintes de cruauté. C'est le sens des prescriptions qui interdisent de cuire le chevreau dans le lait de sa mère, ou de museler le bœuf qui foule le grain, ou de tuer la mère avec les petits »* (ST, II-I Q. 102 a. 6).

IV) “Pour empêcher de nuire aux melons, vous laissez écraser l'homme par l'usure”....

Cela dit, cette insistance avec laquelle la pensée chrétienne rappelle la dignité morale des animaux ne va jamais jusqu'à la volonté de réhausser leur dignité ontologique. Si, chez Platon, l'imperfection ontologique des bêtes est considérée abusivement comme la marque de leur imperfection morale, il arrive aussi souvent que certains confondent à tort la bonté morale des animaux (leur innocence) avec une forme de perfection ontologique : *“Il ne faut pas conclure de là que le reste des créatures répandues dans cet immense univers, ne pouvant pas être misérables, en soient meilleures pour cela ; car on ne dit pas que les autres membres de notre corps soient plus nobles que les yeux sous prétexte qu'ils ne peuvent devenir aveugles”* (Cité de Dieu, XII). Loin que l'incapacité des animaux à être aussi pervers que les hommes les rende en aucune façon plus parfaits ontologiquement, cette innocence morale est bien davantage chez eux la marque de leur infériorité ontologique : c'est seulement dans la mesure où ils sont impuissants à vouloir le mal que les animaux sont tenus pour moralement innocents... et non pas parce qu'ils pourraient le vouloir et cependant le refuseraient. Ce qui serait proprement le cas d'une “volonté sainte”. Si l'innocence des animaux nous impose donc de les traiter avec bienveillance, leur infériorité ontologique ne suppose aucunement que les traitons avec une égale considération. Et Augustin de citer à l'appui deux épisodes des Evangiles : *“Et d'abord, Jésus-Christ condamne comme une superstition formelle notre refus de verser le sang des animaux ou de déchirer les arbres. Il déclare, en effet, qu'il n'y a aucune relation à établir entre nous et les animaux et les arbres, et il envoya les démons dans une troupe de pourceaux (Matt VIII, 32). L'arbre sur lequel il n'avait trouvé aucun fruit, il le maudit et le condamna à se dessécher (Mat, XX, 19). Quel péché avaient commis ces pourceaux ou cet arbre ? Nous ne poussons pas encore la folie jusqu'au point de croire qu'un arbre choisisse volontairement la fécondité ou la stérilité. Notre-Seigneur, dans ces faits extérieurs, cachait donc un autre enseignement ; qui peut en douter ? Le signe que devait donner le Fils de Dieu, ce n'était certainement pas l'homicide, et cependant vous prétendez que c'est un homicide de couper un arbre ou de tuer un animal. Il a fait des prodiges sur les hommes avec lesquels nous sommes en société ; mais ces prodiges, il les a*

produits en guérissant les hommes et non pas en les tuant. Il devait donc en agir de même avec les animaux et les arbres, s'il croyait comme vous qu'il y a une société réelle entre nous et eux” (Des moeurs de l'Eglise catholique et des manichéens, XVII). Il importe que l'intérêt de l'Animal (comme l'intérêt du Végétal) soit toujours strictement subordonné aux intérêts spécifiques de l'Homme. Penser le contraire, observe Augustin, ce serait admettre qu'un boucher un éleveur ou un cultivateur parce qu'ils “exploitent” des légumes et des animaux destinés à être tués, font plus de mal objectivement qu'un usurier qui se contente simplement de voler ses compagnons. Si l'intérêt des bêtes avait une valeur comparable à l'intérêt des hommes, alors seule la gravité de l'atteinte permettrait de mesurer l'étendue de la faute : comme il est en soi plus grave de tuer que de voler, l'usurier serait alors un meilleur homme que le pauvre cultivateur ! Conséquence absurde, que dénonce avec force Augustin : *“Souvent on vous a entendus proclamer qu'un usurier est plus innocent qu'un homme de la campagne. Telle est l'amitié que vous professez pour les melons ; vous les préférez aux hommes. Pour empêcher de nuire aux melons vous laissez écraser l'homme par l'usure”* (Des moeurs de l'Eglise catholique et des manichéens)

La même attitude devrait en principe commander notre rapport au corps et plus généralement au monde des choses physiques. De la bonté intrinsèque de la chair, nous ne saurions tirer la conclusion hâtive d'une équivalence ontologique entre le corps et l'esprit : *“Ce qui place l'homme au-dessus des animaux, de quelque nom qu'on l'appelle, pensée, esprit doit dominer en lui et commander à tous les autres éléments constitutifs de sa nature ; et c'est à cette condition que l'homme sera parfaitement ordonné »* (Du libre Arbitre I, VII). Contre à un ascétisme forcené et morbide qui cherche à mortifier le corps, Augustin insiste souvent sur la bonté des biens physiques offerts à notre jouissance. En user n'est pas un mal, la nourriture, la richesse, la volupté... rien de tout cela n'est mauvais. Mais l'écart de dignité ontologique doit être respecté et l'erreur consisterait à vouloir subordonner ce qui est supérieur (les biens de l'esprit) à ce qui est en soi inférieur (les biens du corps) : *« L'impureté n'est pas le vice des corps qui ont de la beauté, mais celui de l'âme qui aime les voluptés corporelles d'un amour déréglé, en négligeant la tempérance qui nous unit à des choses bien plus belles, parce qu'elles sont spirituelles et incorruptibles. (...) Ainsi, quiconque aime mal un bien de quelque nature qu'il soit, ne laisse pas, tout en le possédant, d'être mauvais et misérable dans le bien même, parce qu'il est privé d'un bien plus grand »*. (Cité de Dieu, XII). Si la vue d'un beau corps donne lieu à des désirs déréglés, ce n'est certes pas la faute de ce corps ! Irait-on rendre coupable une belle femme du désir coucupiscent que sa vue enflamme dans l'esprit du prédateur sexuel ? Certes non. A l'évidence, et contrairement à une opinion répandue, il ne suffit pas que l'objet du désir soit bon pour que le désir le soit aussi. Encore faut-il qu'un certain ordre de préséance soit respecté, qui nous permette de faire passer ce qui est supérieur avant ce qui est inférieur. Ainsi, le plaisir sexuel est-il inférieur à l'amour. Il est donc dans l'ordre des choses que nous subordonnions la recherche de la jouissance sexuelle aux exigences supérieures de la relation amoureuse et que l'appétit sexuel se plie ainsi aux usages protocolaires de la galanterie.

V) L'animal a bon dos !

La thèse de la bonté intrinsèque de l'Animal a évidemment pour conséquence de proscrire toute cruauté exercée envers les animaux. Les “créatures du bon Dieu” ne sauraient être méprisées ni maltraitées. Mais cette thèse entraîne également une autre conséquence importante : si l'animalité n'est pas mauvaise, d'où vient alors en l'Homme l'origine du mal ? C'est toute la théorie platonicienne du vice qui s'effondre d'un seul coup ! Rappelons que pour Platon, la vie morale de l'Homme se résumait à un conflit entre la voix de la Raison (voix divine) et des pulsions animales qui ne cessaient de le tirer vers un comportement bestial. Or, en affirmant que l'animalité n'a rien de mauvais, Augustin oblige à chercher ailleurs que dans la chair la source de notre indignité morale.

Il serait bien commode de pouvoir nous convaincre que notre incapacité à nous conduire

raisonnablement est due à la présence d'instincts animaux qui seraient enfous en nous et qui viendraient sans arrêt contrarier la gouvernance de notre raison. Mais comment pourrions-nous honnêtement imputer à notre animalité la responsabilité de nos désordres, quand il est évident que la perversion humaine dépasse de très loin tout ce dont les animaux sont capables ? Décidément, l'animal a bon dos ! Pour justifier sa thèse d'un conflit entre la raison et l'animalité, Platon invoquait comme preuve les cas d'irrésolution, dans lesquels nous semblons comme incapables de suivre la voix de notre raison. Dans ces moments d'irrésolution, nous avons effectivement l'air d'être écartelés entre deux tendances contraires et inconciliables : l'appel de la raison et la force incontrôlable du désir. C'est contre cette thèse cependant que Augustin écrit : *« S'il est autant de natures contraires que de volontés ennemies, ce n'est plus deux natures, c'est plusieurs qu'il faut affirmer. Qu'un homme délibère d'aller à leur assemblée ou au théâtre, ces hérétiques s'écrient : voilà les deux natures ; l'une bonne qui le conduit ici, l'autre mauvaise qui l'en éloigne. Autrement, d'où peut venir cette contrariété de deux volontés en lutte ? Et moi je les dis mauvaises toutes deux, et celle qui conduit à eux et celle qui attire au théâtre. (...) Ainsi, lorsque l'éternité nous élève à ses sublimes délices, et que le plaisir d'un bien temporel nous rattache ici-bas, c'est une même âme qui veut l'un ou l'autre, mais d'une demi-volonté »* (Les confessions, VIII). Une « même âme », ce qui signifie que le désir animal ne peut jamais rien en nous sans le consentement souverain de notre volonté.

Ultimement, quand la passion (par exemple la colère) l'emporte, ce n'est jamais parce que nous aurions été vaincus par nos pulsions animales, mais seulement parce que nous y avons consenti. Celui qui, ressentant en lui l'emportement de la colère finit par y céder n'est jamais victime de sa colère, mais toujours complice de celle-ci. Il est naturel d'éprouver de la colère, mais il n'est pas toujours bon d'y céder. Nul n'est coupable d'éprouver de la colère, mais l'on est seulement coupable de s'abandonner à elle. Du reste, si l'on peut reprocher à quelqu'un de s'être mis en colère, c'est bien parce que l'on présuppose qu'il avait les moyens de ne pas y consentir. Il n'est pas victime de ce qu'il a voulu ! Sa responsabilité morale est à l'aune de la liberté qu'on lui suppose. Aussi n'y a-t-il pas à chercher ailleurs que dans notre volonté la source de nos irrésolutions. Point besoin de supposer comme Platon que notre âme serait le terrain d'une lutte entre deux principes contraires, un principe mauvais (le désir animal) et un principe bon (la Raison), se livrant secrètement une guerre intestine. Être irrésolu, qu'est-ce au fond sinon être incapable de vouloir pleinement quelque chose ? Être irrésolument, c'est simplement vouloir à demi ce que l'on prétend vouloir : *« Ce n'est donc pas un prodige que cette volonté partagée, qui est et n'est pas ; c'est la faiblesse de l'esprit malade qui, soulevé par la main de la vérité, ne se relève qu'à demi, et retombe de tout le poids de l'habitude. Et il n'existe ainsi deux volontés que parce qu'il en est toujours une incomplète, et que ce qui manque à l'un s'ajoute à l'autre »* (Confessions, VII)

Il est vrai, remarque Augustin, que si la volonté a toujours le pouvoir de “consentir” (ou de ne pas consentir) au désir, elle n'a pas toujours le pouvoir de le commander. On peut bien choisir de céder ou de ne pas céder à notre désir, mais on ne peut pas sur commande choisir de désirer ceci ou de désirer cela. On peut ne pas céder à sa colère ou à sa crainte, mais on ne choisit pas en principe de se mettre en colère ou d'éprouver de la peur ! Autrement dit, la force du désir (force animale) semble avoir sa propre autonomie, qui la rend parfaitement indépendante de notre volonté. Souvent ce corps animal nous donne le sentiment de nous mener malgré nous. Se souvenant ainsi de sa jeunesse, Augustin raconte : *“D'impures vapeurs s'exhalaient des fangeuses convoitises de ma chair; de l'effervescence de la puberté ; elles couvraient et offusquaient mon cœur : la sérénité de l'amour était confondue avec les nuages de la débauche. L'une et l'autre fermentaient ensemble, et mon imbécile jeunesse était entraînée dans les précipices des passions et plongeait dans le gouffre du libertinage”* (Confessions, II). N'y a-t-il pas là, dans la force irrésistible du désir sexuel (ce que Augustin nomme la “libido”) l'attestation d'une puissance animale qui suivrait sa propre loi ? N'est-ce pas d'ailleurs ce statut que la psychanalyse freudienne accordera à la pulsion sexuelle : celui d'une pulsion fondamentale que la volonté peut seulement réprimer, mais jamais vraiment

commander ? « *Entre toutes les convoitises de l'homme, écrit encore Augustin, quand on parle sans en déterminer l'objet, l'esprit ne se représente guère que ce mouvement honteux qui sollicite les organes. Or, ce n'est pas seulement par des assauts extérieures, mais encore par de secrètes attaques qu'elle s'empare de tout le corps, qu'elle envahit tout l'homme, soulevant à la fois les passions de son âme et les instincts de sa chair ; et quand la volupté qui naît de ce trouble, volupté à laquelle nulle autre volupté corporelle n'est comparable, arrive au dernier terme, en ce moment même, l'intelligence, sentinelle enivrée, se laisse surprendre et désarmer* » (Cité de Dieu, XIV).

Or une telle apparence est encore une fois illusoire. La pulsion sexuelle n'échappe pas du tout à notre volonté. Non pas au sens où, comme on l'a vu plus haut, nous aurions le pouvoir d'y consentir ou de refuser d'y consentir. En réalité, la volonté peut beaucoup plus que cela ! Littéralement, on peut affirmer qu'elle constitue ce désir, qu'elle le fait naître de rien. Pourquoi ? Parce que considérée dans sa simple animalité, la sexualité n'est rien de plus qu'une fonction physiologique. Moins un désir qu'un besoin naturel. Un besoin du même ordre que le manger ou le boire. Tel est par exemple le statut que la sexualité prenait chez Diogène le cynique. Lorsqu'on l'interrogea sur la meilleure façon d'éviter la tentation de la chair, Diogène aurait répondu en se masturbant, et aurait ajouté : « *Plût au ciel qu'il suffît aussi de se froter le ventre pour ne plus avoir faim !* ». Le moins que l'on puisse dire est que cette façon triviale de concevoir la sexualité lui ôte tout charme érotique. Ramenée à une fonction purement physiologique, la sexualité n'est rien de plus que le besoin organique d'une délivrance régulière. Un besoin, donc, aussi nécessaire à l'Homme que le fait de respirer ou celui de déféquer. Il va de soi que, assimilée à cette fonction élémentaire la sexualité perd beaucoup de sa capacité d'envoûtement. Une telle sexualité n'a rien à voir évidemment avec le pouvoir colossal que l'on prête à la libido. Car dans cette dernière, c'est l'esprit qui fait vibrer l'impulsion physiologique de toute la puissance déchaînée de son imagination. La volonté ne se contente pas alors de consentir au désir, elle collabore activement pour faire de lui ce qu'il est : un fantasme. Loin de le subir passivement, l'esprit met tout son poids dans la balance pour constituer ce désir et en faire ce fantasme envoûtant auquel il devient si difficile de résister.

Preuve que l'animalité du désir n'est pour rien dans ce désordre de la concupiscence : le corps lui-même est souvent à la traîne du fantasme : « *L'âme est de feu et le corps de glace; chose étrange ! Ce n'est pas seulement à la volonté légitime, mais encore aux impudiques émotions que la concupiscence refuse d'obéir !* » (Cité de Dieu, XIV). Étrange situation, et pourtant si courante, d'un désir qui s'excite lui-même sans que le corps parvienne à répondre. Spectre de la panne sexuelle et de la frigidité, que Augustin évoque à demi-mots. Ce n'est pas l'esprit qui souffre d'appétits violents, mais plutôt la chair qui peine à répondre aux sollicitations de l'esprit. Le corps animal semble comme incapable de répondre à la frénésie qu'on lui impose. C'est le corps qui souffre, et non l'esprit. Loin d'être libérée par la pulsion, l'animalité est asservi par elle et sommée de répondre. Mais elle ne le peut pas toujours, et sa désobéissance n'est pas la désobéissance "du" désir mais la désobéissance "au" désir.

VI) Le "monogénisme"

La volonté, et non l'animalité, est donc la source de tous nos mouvements. C'est donc dans la volonté, et uniquement dans la volonté qu'il convient de rechercher l'origine de nos désordres. Autrement dit, et contrairement à ce que supposait Platon, ce n'est pas dans la partie animale de l'Homme qu'il faut rechercher la source de ses dérèglements, mais dans sa partie divine ! L'opposition entre une "volonté" nécessairement bonne car raisonnable et un "désir" nécessairement mauvais car hermétique à la raison doit être abandonnée. Le langage lui-même, dans ses usages les plus ordinaires, incite déjà à considérer comme assez boîteuse cette opposition manichéenne entre une volonté forcément bonne et un désir nécessairement mauvais : « *Qui ne s'élèverait contre la rectitude du précepte qui recommanderait aux hommes d'agir à l'égard des autres comme ils désirent (appetitus) qu'on agisse à leur égard ? Ne faudrait-il pas voir ici la permission du*

libertinage, sous la condition d'une infâme réciprocité ? (...) D'autre part, se prêtant au langage plus ordinaire, l'Écriture ne dirait pas : « ne veuillez préférer aucun mensonge », s'il n'existait une volonté mauvaise et dépravée, dont les anges distinguent cette volonté qu'ils recommandent” (Cité de Dieu, XIV). L'évocation des anges est, dans ce passage, d'une importance capitale. Car les anges sont aussi -dans la tradition chrétienne -des créatures spirituelles, plus spirituelles même que l'Homme dans la mesure où ils n'ont pas en eux (contrairement à l'Homme) de nature duelle. Ils ne sont pas corps et esprit, mais esprits seulement. La question n'est pas de savoir si nous devons croire ou non en l'existence des anges, mais de comprendre l'importance conceptuelle inouïe que cette figure de l'ange assume dans l'anthropologie d'Augustin. Car la dignité ontologique des anges (ils sont des êtres proprement divins) n'empêche aucunement leur perversion morale. L'ange peut être aussi un “ange déchu” ! Il ne peut pas y avoir de place pour les “anges” chez Platon, puisque la plus haute dignité ontologique est aussi pour lui le gage systématique de la plus haute perfection morale. Et ce statut est naturellement occupé par les “dieux”. Mais les “dieux” platoniciens deviennent les “anges” augustinien. Dans ce changement de titre s'opère un déplacement décisif : la possibilité enfin ouverte de penser la plus haute dignité ontologique simultanément avec la plus grande indignité morale : “le vice même des mauvais anges, qui les tient séparés de Dieu, fait éclater l'excellence de leur nature” (Cité de Dieu, XII). Dans l'édifice conceptuel de l'humanisme chrétien, la figure de l'Ange coupable est le contrepoint indispensable à la figure de l'Animal innocent. C

De cette manière, il n'y a plus lieu de penser comme Platon, que la déchéance morale d'un être s'accompagnerait inmanquablement d'une déchéance ontologique. Si le vice des mauvais anges fait au contraire éclater l'excellence de leur nature, alors il n'y plus aucune raison d'affirmer qu'un homme moralement pervers perdrait son intrinsèque dignité ontologique, en devenant quelque chose comme une “bête”. Par conséquent, le respect que nous devons témoigner à la vie humaine n'est aucunement conditionnée par sa vertu ou par son vice. Aucun homme ne peut déchoir de son humanité, en perdant cette nature divine qui lui confère sa haute dignité. Ce qui veut dire concrètement qu'aucune hiérarchie morale entre les hommes (certains étant meilleurs que d'autres) ne peut mettre fin à leur profonde égalité ontologique (aucun n'est plus “homme” qu'un autre). La possession de droits identiques et universels tient à cette dignité ontologique qui ne peut être variable selon les mérites respectifs des uns et des autres. En dépit de leur capacité à être meilleurs ou pires, tous les hommes sont égaux et identiques en dignité. Telle est la fonction du “monogénisme” défendu par Augustin : montrer l'unité et l'uniformité parfaite du genre humain, en faisant dériver tous les hommes d'un seul ancêtre commun : Adam. “A l'égard des autres animaux, soit sauvages et solitaires, comme les aigles, les milans, les lions, les loups, soit domestiqués ou vivant en troupes, tels que les pigeons, les étourneaux, les cerfs, les daims et tant d'autres, il ne les a pas fait sortir d'un seul, mais il en a créé plusieurs à la fois ; l'homme, au contraire, appelé à tenir le milieu entre les anges et les bêtes, demandait d'autres dessins. (...) Dieu (...) a jugé à propos de ne créer qu'un seul homme, non certes pour le priver du bienfait de la société, mais pour lui faire aimer davantage l'union et la concorde, en unissant les hommes non-seulement par la ressemblance de la nature, mais aussi par les liens de la parenté” (Cité de Dieu, XII, 21). Les différences variables qui existent d'un aigle à l'autre, ou d'un lion à un autre, tiennent à la multiplicité de leurs ancêtres. Quoique deux aigles ou deux lions soient de la même espèce, il est toujours possible de distinguer au sein de cette espèce des sous-espèces différentes comme on distingue des dizaines de variétés d'étourneaux. Toute espèce animale se subdivise donc en une multitude de races, issues de lignées différentes. Mais si tous les hommes sont issus de la même lignée unique alors on ne peut logiquement diviser l'humanité en des races distinctes comme on le fait pour les races de chiens ou les races de chat. Tous, nous appartenons à la même race. Tous fils d'Adam, nous sommes tous des frères. Voici fondée la doxa humaniste !

VII) La volonté perverse

Mais d'où vient alors cette imperfection morale de l'Homme, si elle n'est pas en lui la marque d'un

quelconque “devenir animal” ? Mais comment alors, la volonté peut-elle être perverse ? Qu'appelle-t-on en effet “volonté” sinon un désir rationnel, un désir guidé par l'esprit ? Or, comment un tel désir pourrait-il jamais être “mauvais”, si la raison le guide ? Certainement, la raison peut souvent nous tromper et nous égarer. Mais alors, en agissant mal nous croyons bien faire et la volonté reste droite même si l'action est mauvaise. Il n'y a pas, dans ce cas, de volonté perverse. “*Nul n'est méchant volontairement*” répétait Socrate. Autrement dit, la volonté ne saurait jamais être mauvaise, elle ne saurait vouloir autre chose que ce que la raison lui présente comme le bien. De là la nécessité ressentie par Platon de rechercher l'origine de nos vices ailleurs que dans la volonté... donc dans un corps animal, rétif au guidage de la raison.

Comment expliquer, demande Augustin, la désobéissance des premiers anges ? D'où procède en somme la “volonté mauvaise” ? Comment un être spirituel, guidé par la seule connaissance rationnelle du Bien, pourrait-il vouloir le mal ? Comment un être fait pour contempler et aimer la perfection divine pourrait-il vouloir consciemment s'en détourner ? Une telle attitude n'aurait assurément rien de très raisonnable ! A moins d'être malade, l' “âme rationnelle” ne saurait sciemment ni volontairement se détourner de ce qu'elle identifie comme un Bien ! Or, c'est précisément de cela dont il s'agit : de la possibilité de l'âme rationnelle d'être “malade”. En apparence, une telle hypothèse semblerait inacceptable : l'ange est un être divin, dans la mesure où son être “spirituel” échappe à toute corruption. Et l'Homme aussi, par sa raison, est un être divin. Comment pourrait-il avoir alors dans ces êtres incorruptibles la présence d'un défaut d'être ? Comment un ange pourrait-il être fou ? Mais cela est parfaitement possible, si nous considérons que ni les anges ni les hommes ne sont proprement Dieu. Quoique de nature divine, ils demeurent quand-même de simples créatures, tirées du néant, tout comme les animaux. Et la source possible de leur corruption gît donc ici : “*La nature de Dieu n'est point sujette à défaillance, et les natures qui ont été tirées du néant y sont sujettes*” (ibid). Par conséquent, la mauvaise volonté s'explique de la même façon que la présence du mal : elle n'est qu'un défaut d'être, un déficit : “*Que personne ne cherche donc une cause efficiente de la mauvaise volonté. Cette cause n'est point positive, efficiente, mais négative, déficiente, parce que la volonté mauvaise n'est point une action, mais un défaut d'action.*” (Ibid). Cela signifie donc, que -aux yeux d'Augustin -la mauvaise volonté n'est rien d'autre qu'un manque de volonté. Elle n'est point action (comme la volonté rationnelle), mais défaut d'action. Non point puissance de l'âme, mais impuissance⁴.

Et cette impuissance de la volonté perverse n'est rien d'autre que l'impuissance à suivre la voix de la raison. Ce pourquoi on peut dire que si la Libido est entièrement volontaire (au sens où elle n'est pas la marque en nous d'une bestialité indocile), elle est cependant en même temps involontaire (en ce que la volonté y peine à obéir à la raison). De là cette impression trompeuse d'une raison en lutte contre les désirs charnels, alors que c'est en réalité la volonté qui est en butte contre elle-même: « *L'esprit se commande, et il se résiste. L'esprit commande à la main de se mouvoir, et l'agile docilité de l'organe nous laisse à peine distinguer le maître de l'esclave, et l'esprit est esprit, la main est corps. L'esprit commande de vouloir à l'esprit, à lui-même, et il n'obéit pas. D'où vient ce prodige ? La cause ? Celui-là, dis-je, se commande de vouloir, qui ne commanderait s'il ne voulait ; et ce qu'il commande ne se fait pas ! Mais il ne veut qu'à demi ; donc, il ne commande qu'à demi. Car, tant il veut, tant il commande ; et tant il est désobéi, tant il ne veut pas. Si la volonté dit : Sois la volonté ! Autrement : que je sois ! Elle n'est pas entière dans son commandement, et partant elle n'est pas obéie ; car si elle était entière, elle ne se commanderait pas d'être, elle serait déjà. Ce n'est donc pas un prodige que cette volonté partagée, qui est et n'est pas ; c'est la faiblesse de l'esprit malade qui, soulevé par la main de la vérité, ne se relève qu'à demi, et retombe de tout le poids de l'habitude. Et il n'existe ainsi deux volontés que parce qu'il en est toujours une incomplète,*

4 « *La nature ne saurait souffrir du vice si elle n'était tirée du néant. En tant qu'elle est comme nature, c'est qu'elle a Dieu pour auteur de son être ; en tant qu'elle se détache du principe de son être, c'est qu'elle est créée de rien.* » (Cité de Dieu), XIV

et que ce qui manque à l'un s'ajoute à l'autre » (Les confessions, Livre VIII).

Ou faut-il chercher l'origine de la honte qui accompagne si souvent la sexualité humaine, sinon dans ce sentiment d'être devenu incapable de répondre proprement de notre désir ? Mais remarquons qu'une telle honte n'existerait jamais si nous n'avions en même temps la certitude d'éprouver "volontairement" ce désir. Toute incontrôlable qu'elle apparaissent, la sexualité humaine n'a jamais en l'Homme cette prime innocence de la sexualité "animale". Elle n'est pas subie, elle est voulue. Et c'est ce qui explique qu'elle soit honteuse à nos yeux, car même rebelle à notre raison elle n'en continue pas moins d'être choisie. La sexualité débridée de l'animal est innocente parce qu'elle ne fait jamais en lui l'objet d'un choix conscient. Aussi garde-t-elle quelque chose de mécanique et de figé. La sexualité du 'libidineux', au contraire, présuppose tellement la liberté qu'elle s'affranchit aisément de toutes ces contraintes organiques qui limitent le choix des possibles. « *Chez tous les peuples (...) ce sentiment de pudeur est si naturel, que l'on voit des barbares conserver même au bain, certain voile. Et les sages, appelés gymnosophistes, qui philosophent nus dans les profondes solitudes de l'Inde, dérogent par une ceinture à leur complète nudité. Et quand cette convoitise veut se satisfaire, non seulement dans ces unions clandestines qui cherchent les ténèbres pour échapper à la justice humaine, mais encore dans ces ivresses de la débauche que la cité terrestre autorise, infamies licites et que nulle loi ne poursuit, cette convoitise même permise et impunie fuit néanmoins le jour et les regards ; et une honte naturelle lui assure le secret jusque dans les lupanars ; tant il est plus facile à l'impudicité de secouer le joug de la loi qu'à l'impudence de supprimer les mystères de la honte ; honte, même aux yeux des plus honteux débauchés. Ils l'aiment, cette honte, mais ils n'osent l'afficher » (Cité de Dieu, XIV). Voilà pourquoi, observe finement Augustin, il ne servirait à rien de vouloir « secouer le joug de la loi » qui proscriit certains comportements sexuels, en arguant qu'il n'y aurait rien de honteux dans la sexualité. Pareil discours revient à soutenir qu'on se débarrassera de la honte qui pèse sur la sexualité humaine si l'on parvient à se débarrasser des divers interdits qui expriment cette honte et qui font de certains désir sexuels des désirs coupables. Hypothèse illusoire, « *tant il est plus facile à l'impudicité de secouer le joug de la loi qu'à l'impudence de supprimer les mystères de la honte* ». La loi rigoureuse qui encadre et limite les comportements sexuels n'est pas l'origine de la honte que nous éprouvons dans le domaine sexuel, elle n'en est que l'expression nature. La preuve ? Si la sexualité était moins honteuse, elle serait bien moins attirante ! Si le débauché aime autant le sexe, ce n'est pas parce qu'il n'y voit aucun mal et qu'il se serait délivré (enfin !) des divers interdits qui pèsent sur le sexe, mais au contraire parce qu'il trouve son plaisir à jouer autant que possible de cette honte et de ces interdits : *"ils l'aiment, cette honte!"* Sans les divers interdits qui l'accompagnent et qu'elle se plaît à braver, la sexualité garderait-elle encore pour nous sa puissance fantasmatique ? Si la sexualité n'était pas obscène, pourquoi alors l'obscénité aurait-elle une telle valeur aphrodisiaque ? Décidément, même devenue incontrôlable, la libido demeure bel et bien un pulsion proprement humaine !*