Virginia Burrus

Corps, désirs, confessions: La honte de Plotin à Augustin

Plotin, le philosophe de notre époque, semblait avoir honte de sa corporalité.
--Porphyre, *De la vie de Plotin et de l'ordre de ses livres* 1 (AD 301)

Lorsqu'il allait manger ou dormir ou s'occuper de divers autres besoins corporels, il avait honte en se rappelant la partie intellectuelle de l'âme.... Jamais personne ne le vit dévêtu – en fait, personne ne vit le corps dénudé d'Antoine avant sa mort et son enterrement.
--Athanase [?], *La vie d'Antoine* 45, 47 (env. AD 360)

Voici venu le jour où je serais mis à nu devant moi-même et où ma conscience me ferait des reproches.... Ainsi fus-je entièrement avalé et confondu par une honte terrible.
--Augustin, *Confessions* 8.7 (AD 397-401)

Le Plotin de Porphyre, l'Antoine d'Athanase et l'Augustin d'Augustin – chacun de ces figures littéraires du quatrième siècle est associé de manière quasi iconique à la honte. En tant que tel, chacun participe au grand tournant culturel vers la honte dans l'Antiquité tardive. Tournant étroitement lié – sans pour autant s'y résumer – au « tournant matériel » si bien évoqué récemment par Patricia Cox Miller (entre autres). La honte marque l'ambivalence tendue de ce tournant vers le matériel, surtout par rapport à la corporalité humaine, mais elle en fait plus encore. Elle est également le site de nouveaux types de subjectivité performative, depuis la recherche active de la disgrâce publique de la part du martyre au besoin d'auto-flagellation de l'ascète, et au-delà. La productivité augmentée de la honte marque un écart de la culture axée sur l'honneur du début de l'Antiquité, où la honte -ou sa menace- joue principalement le rôle de châtiment. Comme le soutient Carlin Barton, la dégradation initiale de ce système d'honneur et de honte est liée à l'essor de l'impérialisme romain. Dans la société de plus en plus hétérogène de l'Empire, la cohésion communale et l'identité collective se défont, et la honte devient de plus en plus difficile à gérer, au moment même où les causes de honte n'ont de cesse d'augmenter dans un monde de brutalité en essor. Par conséquent, suggère Barton, les gens cherchent des « moyens de garder la conscience sans être aliéné soi-même, d'avoir l'honneur sans honte, l'espoir sans crainte, la vie sans mort, l'âme sans volonté. » Les nouveaux Romains de l'Antiquité tardive sont des hommes ou des femmes « honnêtes », imperméables à la honte puisque (tout du moins en théorie) dotés d'une retenue totale, entièrement transparents, et autonomes – responsables uniquement devant un Dieu omniscient ou une loi divine. Cependant, ces nouveaux Romains – qui sont de plus en plus souvent des chrétiens – semblent avoir connu eux aussi une honte, selon nous de telle manière à briser le lien entre celle-ci et l'honneur. Autrement dit, si les Romains tardifs semblent rechercher une honneur sans honte, comme le montre Barton, ils sont toutefois (le revers de la médaille) aptes à accueillir une honte qui, éhontée, n'aspire plus à l'honneur.

Dans cette communication, nous nous limiterons à l'examen de quelques aspects des trois textes cités ci-dessus – textes qui se retrouvent, en l'occurrence, dans les livres 7 et 8 des *Confessions*, ou les *libri Platonicorum* et *vita Antonii* sont tous deux longuement évoqués. Nous espérons donc non seulement éclairer quelque peu ce que nous prenons pour le phénomène plus général de la culture antique de la honte, mais examiner également quelques-unes des différentiations et résistances au sein de cette culture.

Nous verrons que le Plotin de Porphyre peut être moins honteux de son corps que le suggèrent les premiers vers de sa *Vie* (cités ci-dessus) ; plus précisément, sa honte imputée semble se transformer rapidement en la gêne de Porphyre lui-même. Toujours de passage, le Plotin de la biographie résiste à la fois à la narration linéaire de sa vie et à la textualisation de ses pensées imposée (évidemment imparfaitement) par Porphyre. Il atteint régulièrement des hauteurs noétiques, nous dit-on ; et pourtant, il est toujours très nettement présent – on peut

même dire de manière éhontée – en chair, qu'il soit constipé, en train de se faire masser, moribond, en train de téter, transpirant, rougissant, ou tout simplement occupé par des dialogues sans queue ni tête avec ses élèves. Le passage curieux où Plotin se rappelle qu'il aimait encore téter sa nourrice à l'âge de huit ans sera d'un intérêt particulier. Ce souvenir évoque-t-il la honte, et pourquoi ou pourquoi pas? A-t-il un caractère confessionnel, comme certains ont suggéré? Quelle relation a-t-il à la temporalité disjointe du texte?

L'Antoine d'Athanase, en contraste partiel avec le Plotin de Porphyre, semble bien honteux de son être corporel. L'acte même de manger ou de dormir le gêne, nous dit-on, et il est d'une modestie farouche. Dans cette Vie, le regard externe et interne sont explicitement réunis: la honte d'être vu nu par autrui devient la honte de se voir nu soi-même, par exemple, et scruter sa propre pensée cultive délibérément un sentiment d'humiliation afin d'empêcher des pensées honteuses. Ce dédoublement intériorisé d'un sujet divisé contre lui-même est également extériorisé dans les batailles spectaculaires d'Antoine contre des démons, où la honte de la tentation se transforme de façon continue en triomphe d'une résistance qui n'est pourtant jamais finale : chaque victoire donne naissance à des attaques encore plus grandes. Mises à part une parution classique en guise de sage serein et une description de l'état de santé surprenant de son corps au moment de sa mort (y compris le détail poignant des dents intactes mais réduites à des moignons), le corps d'Antoine tend à éluder le regard du lecteur de sa Vie. Même ses luttes contre les démons sont racontées plus que montrées.

Augustin, assez semblablement à Antoine, prétend ressentir une honte aigüe en scrutant ses pensées ; pourtant, sa honte ne se porte pas sur son corps, mais plutôt sur son désir, et son effet n'est pas d'inhiber les pensées honteuses mais d'inaugurer un discours confessionnel. Il décrit les livres des « platoniciens » (dont très vraisemblablement ceux de Plotin et Porphyre) comme éclairants par rapport à la transcendance divine, tout en étant « gonflés » d'orgueil et manquant cruellement de l'humilité salvatrice de l'incarnation du Christ. (Son propre récit distinctement confessionnel de l'allaitement fournira une contrepartie intéressante par rapport à celui de Plotin, en plus des comptes rendu de ses expériences d'ascension contemplative.) C'est la *Vie d'Antoine*, qu'il interprète comme l'histoire d'un homme qui soumet totalement sa volonté aux exigences des Ecritures, qui évoque sa propre honte à un moment critique, lorsqu'il se trouve incapable de suivre l'exemple d'Antoine. Et c'est cette honte qui lui ouvre enfin la voie de la grâce – la grâce de la confession, qui (à son avis) dépasse celle de la simple contemplation. C'est peut-être une erreur de regarder la confession comme source d'une subjectivité intériorisée, ou bien d'une honte (ou culpabilité) intériorisée : la confession est un acte performatif, même un acte passablement exhibitionniste, s'adressant à une autre oreille, peut-être même à toute autre oreille, qui peut l'entendre.

Bodies, Desires, Confessions: Shame from Plotinus to Augustine

Plotinus, the philosopher of our times, seemed like one ashamed that he was in a body.
--Porphyry, *On the Life of Plotinus and the Order of his Books* 1 (301 C.E.)

When he was about to eat or sleep or to attend to the other bodily necessities, he was ashamed as he thought about the intellectual part of the soul.... Neither did anyone ever see him undressed--indeed, no one saw the body of Antony naked, except when he died and was buried.
--Athanasius [?], *Life of Antony* 45, 47 (circa 360 C.E.)

But now the day had come when I would be stripped naked to myself and my conscience would rebuke me.... Thus I was consumed within and most vehemently confounded by a horrible shame.
--Augustine, *Confessions* 8.7 (397-401 C.E.)

Porphyry's Plotinus, Athanasius's Antony, and Augustine's Augustine--each of these fourth-century literary figures is almost iconically associated with shame. As such, each participates in a broader cultural turn to shame in late antiquity, one that is closely linked with, though not simply reducible to, the "material turn" of which Patricia Cox Miller (among others) has recently written so eloquently.[1] Shame marks the charged ambivalence of this turn to the material, especially with regard to human corporeality, but that is not all that it does. It is also the site of new styles of performative subjectivity, from the martyr's embrace of public disgrace to the ascetic's courting of self-humiliation, and beyond. The increased productivity of shame marks a shift away from the honor-based culture of earlier antiquity, in which shame, or its threat, plays a primarily chastening role. As Carlin Barton has argued, the initial breakdown in this honor-shame system correlates with the rise of Roman imperialism. In the expansively heterogeneous society of the empire, communal cohesion and collective identity unravel, and shame becomes ever more difficult to manage, even as there are ever more causes for shame in an ever more brutal world. Consequently, suggests Barton, people look for "ways of having self-consciousness without being alienated from oneself, of having honor apart from shame, hope apart from fear; life apart from death, soul apart from will."[2] The new Romans of late antiquity are "honest" men or women, unshamable because (in theory at least) utterly self-restrained, transparent, and autonomous--answerable only to an all-seeing god or divinely appointed law.[3] Yet these new Romans--who increasingly are Christians as well--also seem to have engaged shame in ways that unlink it from honor, I would suggest.[4] In other words, if late Romans appear to want honor without shame, as Barton shows, they also (as the flip side of the same coin) are often eager to embrace a shame that, shamelessly, no longer desires honor.

In this paper, I will confine myself to exploring just a few aspects of the three texts cited above--texts that converge, as it happens, in books 7 and 8 of *Confessions*, where the *libri Platonicorum* and *vita Antonii* each make significant appearances. I hope thereby not only to shed a bit of light on what I take to be the broader phenomenon of the late ancient shame culture but also to explore some of the differentiations and resistances within it.

We shall see that Porphyry's Plotinus may prove less ashamed of his body than the opening line of his Life (cited above) leads us to expect; more precisely, his imputed shame seems swiftly to become Porphyry's own embarrassment. Always arriving from and returning to elsewhere, the Plotinus of the biography resists both the linear narration of his life and the textualization of his thought imposed (necessarily imperfectly) by Porphyry. He regularly ascends noetic heights, we are told; and yet at the same time he is vividly, even shamelessly, present in the flesh, whether constipated, receiving a massage, dying, nursing, sweating, blushing, or simply carrying on rambling dialogues with his students. The odd passage in which Plotinus is said to recount how he still liked to drink from his nurse's breasts as an eight year old boy will be of particular interest. Does it evoke shame, and if so, why? Is it in any sense confessional, as some have suggested? How does it relate to the disjointed temporality of the text?

---

1. Patricia Cox Miller, *The Corporeal Imagination: Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*, (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2009), 3-7.

2. Carlin Barton, *Roman Honor: The Fire in the Bones* (Berkeley: Univ. of California Press, 2001), 280.

3. Note that Robert A. Kaster, *Emotion, Restraint, and Community in Ancient Rome* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2005), 11, appears to resist the subtle account of change offered by Barton when he insists that shame and other related emotions "do not ... undergo significant change" in the period of the late Roman Republic and early Empire. He does, however, acknowledge that "the rise of Christianity surely reflects and produces changes in cultural psychology that deserve a book to themselves," as evidenced, for example, in the shift from "regret" to "remorse" in the understanding of the sentiment of *paenitentia*.

4. This is my argument in *Saving Shame: Martyrs, Saints, and Other Abject Subjects* (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2008).

Athanasius's Antony, in partial contrast to Porphyry's Plotinus, does indeed seem ashamed to be in a body. The very acts of eating and sleeping cause him embarrassment, we are told, and he guards his modesty fiercely. In this Life, external and internal gazes are explicitly fused: shame to be seen naked by others becomes shame of seeing oneself naked, for example, and scrutiny of one's own thoughts deliberately cultivates a sense of humiliation so as to inhibit sinful ones. This interiorized splitting of a subject divided against itself is also externalized in Antony's spectacular battles with demons, in which the shame of temptation is continuously transformed into the triumph of a resistance that is never, however, final: each victory gives rise to still greater attacks. Aside from one stock appearance in the guise of a serene sage and a description of the surprising state of health of his body at the time of his death (including the poignant detail of teeth intact but worn down to stubs), Antony's body tends to elude the gaze of the reader of his Life. Even his contests with the demons are heard rather than seen.

Augustine, not altogether unlike Antony, claims to experience acute shame in the act of self-scrutiny, yet the shame is attached not to the body but rather to desire, and its effect is not the inhibition of sinful thoughts but the inauguration of confessional discourse. He describes the books of "Platonists" (quite likely including those of Plotinus and Porphyry) as illumining with regard to divine transcendence yet "swollen" with pride, crucially lacking the saving humiliation of Christ's incarnation. (His own distinctly confessional narration of breastfeeding will provide an interesting comparison with Plotinus's, in addition to his accounts of his experiences of contemplative ascent.) It is the *Life of Antony,* which he interprets as a tale of one who submits his will utterly to the commands of the Scriptures, that evokes his own shame at a pivotal moment, as he experiences himself unable to follow Antony's example. And it is that shame that ultimately opens him to grace—the grace of confession, which (in his view) exceeds that of mere contemplation. It may be a mistake to view confession as the source of an interiorized subjectivity, thus too of an interiorized shame (or guilt): confession is a performative act, even an ambivalently exhibitionist one, addressed to another ear, perhaps to *any* other ear, to hear.