

Date de soumission : 05/10/2022 | Date d'acceptation : 17/12/2022 | Date de publication : 20/01/2023



Portrait du mystique en érotomane : l'usage des récits de l'expérience religieuse dans la première polémique en psychologie de la religion

Portrait of the mystic as an erotomaniac: the use of accounts of religious experience in the first polemic in the psychology of religion

Marc-Antoine Fournelle¹

Ph. D. Sciences des religions, Université du Québec à Montréal
fournelle.marc-antoine@courrier.uqam.ca

Résumé : *En faisant de l'extase mystique l'expression élémentaire de la vie religieuse, l'étude des œuvres autobiographiques des mystiques chrétiens allait donner, au tournant du XXe siècle, une coloration érotique à la première polémique de la psychologie de la religion. Le présent article propose de retracer les grandes lignes théoriques et argumentatives de cette controverse.*

Mots-clés : *mysticisme, religion, psychologie, amour, érotisme, polémique..*

Abstract: *By making mystical ecstasy the elementary expression of religious life, the study of the autobiographical works of Christian mystics was to give, at the turn of the twentieth century, an erotic coloring to the first polemic of the psychology of religion. The present article proposes to trace the theoretical and argumentative outlines of this controversy.*

Keywords: *mysticism, religion, psychology, love, eroticism, polemic..*



¹ Auteur correspondant : MARC-ANTOINE FOURNELLE | fournelle.marc-antoine@courrier.uqam.ca

Le fait que les premiers savoirs entourant les états psychologiques et affectifs d'individus religieux aient été tirés d'observations faites en milieu asilaire suffit à expliquer en grande partie l'état de la psychologie de la religion au tournant du XXe siècle. Consignées sur papier, rassemblées, comparées, interprétées par inférences statistiques, ces notes cliniques avaient intégré les travaux des psychiatres et constituaient la première documentation savante concernant les faits de conscience religieuse. La psychologie des religions en est l'héritière embarrassée. C'est sans doute pourquoi elle aime revendiquer le patronage de William James et de son pragmatisme, ouverts aux multiples expériences subjectives. Au moment où Alfred Binet fait passer la notion de fétichisme de la sphère de l'anthropologie religieuse à celle de la psychopathologie sexuelle (1887) et où R. von Krafft-Ebing théorise le masochisme sur la base de l'étude des comportements religieux (1895), la réflexion portée sur l'extase mystique annonce la première polémique de la psychologie de la religion. Quels rapports peut-on poser entre l'amour divin et l'amour érotique ? L'émotion religieuse serait-elle une émotion sexuelle avortée ?

1. Contexte historique et scientifique

« Une école existe, nombreuse et bruyante, pour laquelle la science de l'âme est une branche de la biologie. » (Maisonneuve, 1891 : 134). Ainsi s'exprime l'abbé Louis de Maisonneuve dans une ultime mise en garde lancée au Congrès scientifique international des catholiques à Paris. Cette école « expérimente en des laboratoires, elle écrit des livres, elle rédige des revues, elle fonde des sociétés, elle tient des congrès, elle professe en des chaires officielles » (Ibid.). Elle recrute vite et bien, davantage que le clergé, évidemment. Les manifestations de mélancolie et de délire religieux font depuis plusieurs années déjà l'objet d'examen de toutes sortes, mais globalement ces états ne représentent pour la psychiatrie que « des aspects particuliers d'une nosologie qui lui fournit son cadre de traitement et d'interprétation » (Poulat, 1984 : 268) . Ce qui retient l'attention ici c'est une psychologie d'un genre nouveau qui émerge au tournant du XXe siècle. On l'appelle tantôt la psychophysiologie, la psycho-physique ou encore la psychologie expérimentale – sans que l'on sache exactement si ces termes désignent la même chose. On devine chez l'abbé un ton à la fois admiratif et terrifié : « Ses adeptes ont du savoir et du talent » (Maisonneuve, 1891 : 134). Depuis qu'une chaire a été créée au Collège de France pour Théodule Ribot, on sent venir le coup de grâce. Le temps n'est plus à la cohabitation pacifique entre la vie rationnelle et la vie animale, entre l'esprit et l'instinct, entre l'âme et le corps.

Durant les dernières décennies du XIXe siècle, les études de Claude Bernard sur l'irritabilité et la sensibilité organique, les travaux d'anatomie générale de Charles Robin, les thérapies par l'hypnose de Charcot et Magnan concourent unilatéralement à montrer que la connaissance du cerveau ne se résume pas à une série de localisations. Même si la théorie de Broca a supplanté la phrénologie de Gall et que la physiognomonie ne trouve plus guère d'adhérents que chez les tenants des théories lombrosiennes (le criminel né, la prostituée née), on est encore loin de saisir la complexité de l'ensemble organique que constitue l'être humain. De proche en proche, on voit venir le temps où les hommes en tablier blanc viendront prouver l'homme machine de La Mettrie sans autre forme de procès. Encore, les automates de Vaucanson ne peuvent-ils pas s'animer sans être « remontés » par une main providentielle. Mince consolation pour les gardiens de la foi qui voient d'un mauvais œil l'union des velléités positivistes de la méthode expérimentale et de ce qu'ils considèrent

comme une méconnaissance de ses propres présupposés matérialistes. L'idée d'une psychologie de l'expérience religieuse intéresse pourtant beaucoup : c'est un terrain qui doit être investi par la recherche, ce qui implique une « radicale coupure épistémologique » (Poulat, 1999 : 36). Or, si l'on en croit les auteurs qui écrivent sur le sujet, il s'agit d'un sujet sur lequel personne n'écrit jamais rien : « Il faut avouer que l'étude du sentiment religieux n'a pas donné beaucoup de peine aux psychologues » (Ribot, 1896 : 307); elle a « surtout occupé jusqu'à maintenant les métaphysiciens et les théologiens » (Murisier, 1901 : 449), et même lorsqu'elle s'est présentée chez les aliénistes, elle ne l'a été que « d'une façon insuffisante et, en quelque sorte, réservée et timide » (Santenoise, 1900 : 142). C'est que la recherche des causes historiques ne suffit plus : c'est l'essence même du phénomène religieux qui doit être révélée. Bien sûr, la prétention à étudier la religion du point de vue de l'expérience subjective n'a pas été sans s'accompagner d'un certain scepticisme quant à la validité des résultats obtenus, ainsi que d'une bonne dose de suspicion quant au but visé par les expérimentateurs. La discussion concernant la pertinence des objets à l'étude et la valeur scientifique qu'il convient de reconnaître aux résultats obtenus ne semble avoir jamais complètement satisfait les conditions d'un réel consensus. Si l'on exclut l'introspection, caractéristique de « l'ancienne psychologie » des Maine de Biran et des Cabanis, rejetée par les jeunes savants qui entendent faire du mysticisme leur terrain d'enquête, la psychologie n'offre guère plus de trois méthodes générales : l'observation de manifestations religieuses, l'enquête statistique avec questionnaire et l'analyse de documents écrits, qui nous intéresse en particulier.

L'étude de la littérature mystique de type historique et autobiographique (hagiographies comprises) est mise à profit par presque tous ceux qui s'intéressent de près ou de loin à la question. Qu'on oriente ses lectures vers la mystique rhénane ou espagnole, que l'on cite les mystiques orthodoxes ou ceux qui ont été condamnés par l'Église catholique, en matière de propositions argumentables, on trouve généralement ce qu'on y cherche. Lorsqu'elle apparaît chez des aliénistes comme Esquirol (1838) et Ball (1880), l'idée qu'il puisse exister une intrication entre l'émotion religieuse et l'émotion érotique est loin d'être neuve, ce qu'un exemple suffira à montrer, celui du *Traité de l'expérience en général, et en particulier dans l'art de guérir* (1774) d'un médecin allemand, J. G. Zimmermann. Dans un chapitre intitulé *De la trop grande Contention d'esprit, considérée comme Cause éloignée des Maladies*, l'auteur passe en revue les différents types de réflexion susceptibles de provoquer des troubles mentaux. La philosophie spéculative, la réflexion esthétique sont du nombre. La contemplation mystique en est également. Il y décrit l'ensemble des ravissements et des extases mystiques comme autant de mouvements épileptiques qui sont le signe d'une « fureur utérine bien décidée » (Zimmermann, 1774 : 313). Ces amours spirituels, dont il relate les manifestations avec un appréciable souci de précision, semblent même plus dommageables que ne le sont les débordements des actes charnels normaux parce que « l'orgasme qui les produit dure continuellement » (Ibid. : 317). Chez les plus dévots, explique-t-il, « l'orgasme impétueux des sens devient bientôt la cause du fanatisme & de la manie la plus caractérisée » (Ibid. : 315). Certaines biographies sont « remplies des idées les plus lassives, sous des expressions mystiques qui ne décelent que trop la maladie du corps et de l'ame », et il faut donc se renseigner sur les moyens de soulager ces malades car, en effet, « quel parti prendra un médecin qui n'est pas instruit de ces écarts de la raison & de leur cause, lorsqu'il sera appelé auprès d'une femme qu'il trouvera aussi sèche qu'un parchemin [...] » (Ibid. : 317). Le propos est d'autant plus libre que le diagnostic semble aisé à soumettre. C'est ce que

montre de manière frappante ce commentaire qu'il fait à propos d'une mystique espagnole dont il tait le nom, mais que l'on sait suffisamment influente dans le monde catholique pour avoir fait l'objet d'une biographie :

Elle passait, malgré cela, des nuits entières à veiller & à jouir tranquillement, dit son historien, des baisers mystiques dont son amant la régaloit dans le plus secret de son cœur. Dans d'autres momens, elle se sentoit si embrasée, qu'elle perdoit l'usage de la parole & de tous les sens, ou se croyoit entièrement confondue avec son amant mystique. Voilà sans doute ce qu'on peut appeler une vraie folle. (Ibid. : 321).

2. La thèse érotogénétique

Avant Freud, mais inspiré de la philosophie de Schopenhauer sur lequel il produit une monographie en début de carrière, Théodule Ribot proclame la primauté de la vie affective et des tendances inconscientes sur l'esprit conscient. Comme la méthode doit être positive, il va, en quelque sorte, transposer la métaphysique de la volonté dans les termes de la biologie. C'est lui qui fait entrer la psychologie au sein de l'institution universitaire. L'émotion, y compris l'émotion religieuse, doit être pensée comme la manifestation des besoins de l'organisme, la traduction intellectualisée de réactions physiques. Il semble qu'il ait été le premier psychologue « officiel » à avoir proposé une étiologie allant dans le sens de l'érotogénèse. Dans sa *Psychologie des sentiments*, il proposait les deux traits suivants comme distinctifs de l'extase mystique :

Les confessions, assez nombreuses, d'extatiques s'accordent dans leurs principaux traits : 1° rétrécissement du champ de la conscience avec une représentation intense et maîtresse qui sert de pivot et de centre unique d'association ; 2° un état affectif — le ravissement — forme de l'amour à son plus haut degré, avec désir et plaisir de la possession et qui, comme l'amour profane, ne trouve sa fin que dans la fusion et l'unification complète. (Ribot, 1896 : 318)

Il est intéressant de constater qu'il s'agit bien pour Ribot d'une volonté d'union entre le mystique et la divinité. L'amour divin et l'amour profane sont comparables en ce qui a trait au plaisir et au désir de possession. Ribot est d'ailleurs loin d'ignorer les différents procédés par lesquels on a tenté dans l'histoire d'atteindre le sentiment de possession divine, procédés dont la liste n'exclut pas certaines activités relevant du sexuel et de l'érotique :

Il y a les formes supérieures, moins matérialistes que les excitations collectives des pèlerinages, des *revivals* où l'émotion de chacun s'augmente de celle des autres ; les moyens artificiels, connus dès la plus haute antiquité, pour arriver à l'extase, c'est-à-dire à la pleine possession ; la confusion fréquente entre le langage de l'amour charnel et de celui de l'amour mystique, qui a si souvent excité le courroux des dogmatistes. (Ibid. : 112)

En outre, Ribot affirme la prééminence de l'amour sexuel sur toutes formes d'amour intellectualisé : « L'amour mystique, platonique, intellectuel (il n'est pas utile de distinguer les diverses nuances que ces épithètes expriment) est, comme nous l'avons vu, une forme avortée de l'amour sexuel. » (Ibid. : 262). C'est *mutadis mutandis* la même explication érotogénétique que l'on retrouve chez son collègue, le docteur Ernest Murisier. Pour ce dernier, le mystique est un aboulique soumis aux « désordres organiques », que cause le « conflit des tendances » (Murisier, 1898 : 468). Cette notion de conflit des tendances permet à Murisier de rendre compte à la fois de l'emprise que peuvent avoir les croyances sur l'individu, et du phénomène de l'extase en tant que tel :

[...] lorsqu'il [le jeune adulte] goûte des jouissances profanes, le souvenir de ce qu'il doit à Dieu vient le troubler ; lorsqu'il est avec Dieu, les idées profanes l'assiègent et font redoubler son agitation et ses inquiétudes. Ce caractère extraordinairement émotif, cette impuissance à maîtriser ses passions, à gouverner ses instincts, à les subordonner, qui détermine souvent l'apparition du sentiment religieux, expliquera aussi ses particularités les plus étranges et ses déviations dans le sens de l'extase. (Ibid. : 463)

Il y a variabilité des sensations, brouillage, indistinction, ce qui expliquerait pourquoi les « tendances sexuelles » peuvent devenir prédominantes dans des contextes religieux. Si Murisier donne une place importante à l'élément érotique dans son système, il ne lui accorde cependant pas le bénéfice de toute l'explication. Néanmoins, la thèse érotogénétique commence résolument à faire des adeptes dans le monde de la psychologie. Quatre ans après la parution de l'ouvrage de Murisier, le psychologue américain James Henry Leuba fait paraître dans la *Revue philosophique* deux articles où il présente le bilan de ses travaux sur le sujet, entamés depuis déjà quelques années. L'examen de la littérature mystique à laquelle il s'adonne et les résultats de ses propres recherches menées au laboratoire de l'Université Clark l'amènent à concevoir le sentiment religieux comme étant essentiellement tributaire de tendances biologiques élémentaires. Le sentiment religieux, comme n'importe quel autre sentiment humain, est soumis aux tendances vitales du corps. Ayant mené des enquêtes systématiques auprès d'échantillons assez larges de croyants (composés essentiellement d'Américains venus de milieux méthodistes), le psychologue identifie quatre tendances fondamentales : tendance à l'universalisation de l'action, tendance à l'apaisement de la pensée par unification ou réduction, tendance à la recherche d'un soutien affectif, tendance à la jouissance organique. Les mystiques n'étant certes pas d'une espèce étrangère à l'humanité, il faut bien, et c'est sans doute malheureux, que ces besoins se fassent sentir à un moment ou un autre. Il serait absurde de croire que les mystiques chrétiens, y compris les plus augustes d'entre eux, soient immunisés contre la tendance biologique à rechercher la jouissance organique :

Qu'est-ce donc que ces douleurs, ces peines, ces écoulements et ces langueurs et fureurs amoureuses? N'est-ce pas, quoi qu'on pense de leur origine, précisément ce qui se produit lorsque la passion violemment excitée ne trouve pas son issue naturelle? Le mystique exciterait ses sens, puis leur refuserait le soulagement qu'ils réclament et la chair ne serait pour rien dans ces fureurs, ces alanguissements, ces écoulements amoureux ? (Leuba, 1902 : 465).

Leuba voit dans ce phénomène une double impulsion antagoniste des tendances. On pourrait dire que les entités qu'il introduit viennent affiner quelque peu les tendances « supérieures » et « inférieures » de Murisier, plus grossières et de sonorité rappelant une conception dualiste de l'être humain, avec ce que cela peut connoter de moralisme sous-jacent. Deux tendances sont principalement à l'œuvre chez le mystique chrétien, selon Leuba : celle qui oriente le mystique vers la satisfaction des besoins d'ordre sexuel et celle qui vise l'universalisation de l'action. Les tendances à la jouissance apparaissent à la conscience religieuse comme incompatibles avec ses aspirations dans la mesure où elle s'oppose à l'activité orientée vers le monde. Le désir charnel « travaille » le corps du mystique, corps domestiqué, discipliné, comme une lame de fond qui surgit par les seules voies que lui offre ce corps mystique : le délire, l'extase, l'hallucination. Ce serait, en quelque sorte, la nature qui reprend ses droits. D'ailleurs, Leuba se garde bien de poser

quelque jugement dépréciatif que ce soit. Fidèle en cela aux principes de la psychologie de la religion en train de se faire, il se refuse à tirer quelque conséquence que ce soit sur la valeur du phénomène : « On s'est servi de cette relation entre l'amour divin et l'amour sexuel pour flétrir les mystiques. On a eu tort. » (Ibid. : 466).

Il ressort de tout cela que le mystique chrétien n'est ni un aboulique ni un hystérique ni un scrupuleux, mais un érotomane. Le mot semble lourd de signification, mais le sens que lui donne Leuba n'a pas la portée que l'on pourrait croire. Bien que le mot ait désigné plusieurs choses, il renvoie ici à « la capacité de satisfaire les besoins sexuels sans l'intervention de l'acte normal », définition qu'il emprunte aux travaux tardifs de Ball et à son « amour chaste ». Rien de trop sulfureux, donc, si l'on veut bien considérer la phraséologie passionnée des Suso, Ruysbroek, Avila, Guyon, etc., et son caractère idiomatique. Leuba témoigne même son admiration pour les mystiques et considère leur volonté de s'affranchir des tentations de la nature comme une réelle audace qui n'est pas sans noblesse. Cela n'empêche toutefois pas une telle étiologie de susciter des réactions dans les milieux savants. Et c'est sans doute la grande réputation de Ribot qui amène le docteur Georges Dumas à poser un jugement fortement exagéré sur la question :

La conception qui prévaut encore parmi les médecins et même parmi les psychologues, c'est que l'amour mystique, malgré l'ascétisme physique et moral qui le rend possible, malgré la méditation et la contemplation religieuses qui le créent, ne diffère pas, dans sa racine, de l'amour humain le plus sensuel (Dumas, 1906 : 320).

3. Objections à la thèse érotogénétique

Prise dans sa généralité, la « thèse érotique » ou érotogénétique s'appuie sur trois types de faits étudiés par la psychologie. Du côté de la psychopathologie : existence d'un penchant érotique et sexuel marqué chez les maniaques religieux ; du côté de la littérature mystique : présence d'un vocabulaire et d'une phraséologie renvoyant au phénomène érotique ; du côté des enquêtes quantitatives : présence de corrélations entre l'âge de l'éveil sexuel et l'âge de la conversion religieuse. Ces trois points qui forment l'armature argumentative de la thèse ne sont pas d'égale valeur. Les études produites par Starbuck et Leuba offrent certainement aux psychologues des données fort utiles, mais leur interprétation nécessite beaucoup de prudence. Corrélation n'est pas causalité et un William James aura beau jeu de faire remarquer qu'il y a bien des facteurs à contrôler dans ce genre d'études avant que l'on puisse arrêter l'analyse sur une interprétation définitive. À côté de ces enquêtes de terrain, les travaux en psychiatrie sur les pathologies mentales constituent une source importante d'informations sur les cas de « folie religieuse », « théomanie » et autres « mélancolies ». Or, la valeur qu'il convient d'accorder aux données de la psychopathologie est strictement dépendante de la conception que l'on se fait de la relation entre le normal et le pathologique. Si la folie religieuse est l'expression d'un excès de religion (selon la thèse de l'hypertrophie chez Ball, par exemple) la pertinence des études cliniques est manifeste. Si, au contraire, on n'accorde aucun statut véritablement religieux aux différentes pathologies consignées sous la rubrique « folies religieuses », et qu'on en fait de simples délires « à remplissage religieux », les observations cliniques produites sur les aliénés ne peuvent en aucun cas renseigner les psychologues sur la réalité du sentiment religieux « normal ».

Conséquemment, ceux qui s'emploient à minimiser la portée de la « thèse érotique » ou à la réfuter savent bien que c'est autour de l'argument du langage amoureux que tout doit se jouer. Ce sont aussi eux qui s'embarrassent le moins d'euphémismes et de circonlocutions. Pour eux, il n'est pas question de se défilier devant les propos aux accents érotiques tenus par les mystiques. Il faut au contraire afficher franchement tout ce pathos amoureux, n'en rien cacher, quitte à reproduire en nombre plus que nécessaire les passages les plus discutables. Ainsi, dans la réponse qu'il fait à Leuba, le vicomte Maxime Brénier de Montmorand mobilise plus de citations que n'en avait produit Leuba lui-même. « Le langage des mystiques, dont je viens de donner quelques échantillons » écrit-il, après avoir rempli trois pages complètes de citations, « est celui de l'amour, et de l'amour le plus passionné. » (Montmorand, 1903 : 388). Le Dr. Dumas tient le même discours, enchaînant les déclarations enflammées d'Agnès de Langeac, de Jeanne-Marie de la Croix, de Catherine de Sienne, de Rose de Lima, d'Angèle de Foligno, de Mme Guyon, de Marguerite-Marie Alacoque. Le futur professeur en Sorbonne prend soin de faire entendre qu'il n'a pas tout livré les cartes qu'il a en main : « Après les citations que nous avons faites et que nous aurions pu prolonger, écrit-il, on ne saurait contester que les mystiques se servent, pour exprimer leur amour de Dieu, du langage de l'amour humain le plus passionné. » (Dumas, 1906 : 323).

Il s'agit pour ces auteurs de montrer qu'ils connaissent leur dossier mieux que personne, ce qui est loin d'être faux. Une fois concédée la coloration érotique évidente dans tous ces discours, il importera de l'interpréter dans le sens de la métaphore. « Divin ou humain, l'amour n'a qu'une langue, et même il n'a qu'un mot : si éthérées qu'en soient les aspirations, elles ne sauraient se formuler que dans les termes qui s'appliquent aux affections charnelles. » (Montmorand, 1903 : 391). Voilà en une phrase bien construite ce que nous disent à peu près tous les commentateurs qui s'emploient à démontrer que la thèse érotique est fondée sur du sable. C'est un problème d'incompréhension. « L'extase n'est que l'absorption de la conscience dans le non-moi par l'amour sans bornes » écrit-on, et bien des formules mystiques « ne font qu'exprimer cet envahissement de la conscience par l'état affectif intense » (Godfernaux, 1894 : 56). La charge émotive s'accompagne-t-elle d'images et de symboles empruntés à la vie affective ? Certains le pensent, d'autres croient plutôt que l'esprit mystique ne « s'exprime qu'analogiquement dans l'imagination » et que c'est cette présence qui en vient « à imprimer à la sensibilité et à la volonté des impressions originales de plaisir, d'amour, de désir, dont les témoignages abondent dans les récits mystiques » (Récéjac, 1897 : 171). Rien de tout cela n'est le fait du mystique lui-même. Rien ne vient de lui. Il ne s'agit que d'emprunts regrettables au langage ordinaire. « Par tradition comme par nécessité, les mystiques ont parlé à leur Dieu le langage amoureux des hommes, et c'est commettre à la fois une injustice et une erreur que d'abuser de ce langage pour assimiler brutalement à l'amour sensuel les sentiments *[sic]* qu'ils éprouvent. » (Dumas, 1906 : 325). Entend-on nous bien le docteur Dumas ? Nécessité, injustice, abus, brutalité : voilà ce que c'est que d'affirmer que les mystiques ont un corps. Ici, le langage est fortement marqué, au point où l'on ne distingue plus très bien en quoi l'instance énonciatrice se rattache encore à un corps spécialisé de la profession médicale. Le discours s'appuie sur le pathos de l'indignation et l'on peut en supputer les effets probables du côté du lecteur : est-ce bien du langage mystique que l'on « abuse » ou est-ce des mystiques eux-mêmes ? Est-ce bien l'assimilation à l'amour sensuel qui est « brutale » ou est-ce l'amour sensuel lui-même ? Une distinction revient incessamment

dans le discours entre « grands » et « petits » mystiques, aussi appelés, suivant les auteurs, mystiques inférieurs ou mystiques d'imitation. C'est sur ce genre de distinction que le docteur Delacroix va reconnaître la théorie de Leuba comme valable, mais uniquement en ce qui concerne les « petits mystiques » (1908 : 395). Il n'est pas difficile de saisir à quelle aune s'évaluent ces différents types : c'est principalement – mais pas uniquement, nous le verrons plus loin – la capacité du mystique à être « chaste » et « pur » qui le met au-dessus des manifestations « inférieures ». Cette hiérarchisation repose sur deux propositions que nous devons maintenant aborder : 1) l'extase n'est qu'un moment de l'expérience mystique et 2) l'ascétisme rapproche de l'état de pureté, donc de sainteté.

D'abord, il est dit que chez les mystiques chrétiens, l'extase n'est qu'une étape, et même pas la plus importante. Chez sainte Thérèse, par exemple, elle ne survient que comme troisième phase (ou degré), suivant l'oraison de quiétude et l'oraison d'union. Que les auteurs se réfèrent explicitement à cette partition ou à celle d'un Jean de la Croix importe peu, dans la mesure où il s'agit de relativiser l'importance accordée traditionnellement à l'extase, considérée comme l'élément le plus significatif de l'expérience mystique. Delacroix va même pousser l'initiative jusqu'à insérer l'extase au sein d'un schéma hégélien dans lequel le mysticisme « oscille en apparence entre des termes opposés », alors qu'en réalité « ce qui fait la valeur du second état c'est qu'il contredit le précédent ; la synthèse finale ne s'établit qu'après la thèse et l'antithèse » (Ibid. : 259-260). À côté des épisodes extatiques, il y a aussi de longues épreuves « d'aridité et de sécheresses » (Ibid. : 255)². Le terme revient avec régularité. Dumas parle, de même, du mystique qui « se déclare tantôt plein de vie et de confiance en Dieu, tantôt plein de sécheresse et d'inquiétude » (1906 : 334) ; ses jouissances « font bientôt place à des “aridités”, à des “sécheresses”, à des souffrances physiques et morales “intolérables” » énonce de son côté le vicomte de Montmorand (1903 : 393).

Ces sécheresses et ces souffrances occupent une place centrale dans l'argumentation puisqu'ils remplissent une double fonction : elles restreignent l'importance du rôle de l'extase dans le phénomène mystique et, dans un même temps, elles valorisent l'ascèse. Dépouillés de leurs seules tendances passives et contemplatives, les mystiques deviennent acteurs de leur propre perfectionnement, à force d'efforts et de luttes. C'est bien, comme le dit Dumas, « pour assurer jalousement le triomphe de l'amour divin sur toute inclination naturelle qu'ils se soumettent à cette discipline physique et morale qu'on appelle l'ascétisme » (Dumas, 1906 : 318). Soit, mais alors, est-ce à dire que les mystiques ressentent plus ou mieux que le commun des mortels ces « inclinations naturelles », cet « instinct du plaisir », ces « excitations violentes de la chair » (Ibid. : 318-319) ? La justification des efforts acharnés que font les mystiques dans leur quête de pureté « physique et morale » nous semble pourtant hautement inconséquente, pour ne pas dire plus. Voyons ce que dit de Montmorand :

Loin de céder aux désirs dont ils sont obsédés parfois, ou de se laisser aller, suivant le conseil d'un Molinos, à je ne sais quelle passivité éhontée, on les voit se rouler dans les ronces ou se jeter dans l'eau glacée, ou, pour éteindre en eux le feu de la concupiscence, employer – telle une Angèle de Foligno – des moyens encore plus énergiques. En un mot, ils opposent aux

² Aussi pp. 18, 20, 38, 52, 131, 132, 136.

révoltes de la chair une résistance héroïque et persévérante qui exclut absolument la folie (Montmorand, 1903 : 384-385).

Mais, précisément, toute valorisation du caractère supposé héroïque chez les mystiques présuppose nécessairement un désir d'une violence et d'une persistance inouïe contre lesquelles les forces psychiques doivent être mobilisées. Sinon, d'où s'en suit-il qu'il y ait quelque mérite à l'abstinence ? Si les mystiques apparaissent comme les « champions extravagants de cette tendance chrétienne » (Leuba, 1902 : 467) à rechercher une soi-disant pureté sexuelle, c'est bien la résistance qu'ils opposent à la tentation de la chair qui les met au-dessus des impulsifs morbides. Or cette tentation de la chair, ne la ressentent-ils pas davantage que le commun des mortels ? Et si tel est bien le cas, c'est bien qu'ils sont obsédés par des idées érotiques. De Montmorand le reconnaît, mais son parti pris dualiste l'entraîne vers un véritable fétichisme de l'esprit. Le recours à la stimulation physique menacerait-il la dignité des mystiques ? Un Leuba se garde pourtant bien d'en faire des volages et des masturbateurs : chez eux, « la jouissance organique intense peut parfaitement être indépendante de l'activité sexuelle » (Ibid. : 468). Il n'en demeure pas moins que ce que l'on retire au corps, il faut le réintroduire ailleurs, sous peine, nous l'avons dit, de faire des mystiques une classe d'individus appartenant à une autre espèce que l'espèce humaine.

Tels sont, présentés schématiquement, les arguments avancés par les opposants à la thèse érotogénétique du mysticisme. Nous pouvons les résumer comme suit : 1) le langage érotique des extatiques n'est pas à prendre au sens littéral puisque l'expérience mystique se situe dans un au-delà du langage, 2) l'extase n'est qu'une partie du mysticisme puisque celui-ci comporte également des périodes de sécheresse, 3) on ne peut pas parler d'érotisme chez les mystiques puisque ceux-ci mènent une lutte héroïque contre leurs désirs charnels.

4. Le débat s'essouffle

Le problème de l'érotisme chez les mystiques, et particulièrement chez les mystiques chrétiens, a été posé de multiples façons au tournant du XX^e siècle où il apparaît comme une pomme de discorde entre les spécialistes. Le débat s'essouffle au cours des premières décennies du siècle, bien que la question refasse surface de manière sporadique. Nous sommes dans la période de l'entre-deux-guerres. Les tendances mystiques se font rares, y compris dans les hôpitaux psychiatriques (et pour des raisons que la sociologie peut en partie expliquer). À cette époque, la question a perdu beaucoup de son intérêt et les positions respectives se font moins tranchées qu'auparavant. La question du mysticisme ne représente plus la pierre angulaire de la psychologie religieuse et se trouve progressivement décentrée vers la problématique du rapport à la foi chez les croyants. Au cours de la décennie 1920, dans le sillage de William James, on va privilégier l'étude de l'expérience vécue à partir de la méthode introspective.

Ce déplacement de la discipline vers des questions d'ordre plus pragmatique, portant sur la manière dont les gens vivent leur religion, ce qu'elle leur apporte et le sens qu'ils lui donnent, contribue à l'effacement progressif de la problématique qui nous occupe dans le

champ de la psychologie de la religion. La question est d'autant moins considérée comme décisive que la thèse érotogénétique fait moins problème et qu'il devient plus facile de l'admettre sans trop se compromettre. Dans *La religion et la foi*, écrit par le docteur Delacroix en 1922, on ne recense plus qu'une seule occurrence de syntagme « grands mystiques ». La notion n'a plus sa pertinence. À plus forte raison, elle n'assume plus la fonction qu'elle occupait au sein du schème comparatif qui avait été dominant dans le discours des adversaires de la thèse érotogénétique au tournant du siècle. Un passage de Jean de la Croix que l'auteur n'avait pas cru bon de relever auparavant lui suggère un bref, mais décisif passage sur la « luxure spirituelle » et sur « ce qu'il y a de solide dans la théorie érotogénétique du mysticisme » (1922 : 262). Il ira jusqu'à approcher le problème sous l'angle de la nécessité : « Érotisme et mysticisme peuvent et doivent se rencontrer et s'accompagner quelque temps. » (Ibid.). Loin de voir dans ce passage une palinodie de la part du psychologue, nous voyons au contraire le passage du temps. Ce qui distingue le discours du début du siècle et le discours des décennies suivantes, c'est un enjeu : celui de la dignité du sentiment religieux, de la dignité du sentiment chrétien, de la dignité de la mystique chrétienne. À partir du moment où la question de la valeur se substitue à celle de l'origine et que le mysticisme n'est plus au centre du problème religieux, la question érotique devient tout à fait accessoire. Ainsi en va-t-il généralement des grandes polémiques scientifiques les plus enflammées : tôt ou tard, elles finissent par s'éteindre... à moins que, parfois, un vent favorable ne les ravive.

Sources bibliographiques

- BALL B. 1880. *Leçon sur les maladies mentales*, Asselin et C^{ie}. Paris.
- BINET A. 1887. « Le fétichisme dans l'amour » (première partie). *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 24. P.U.F. Paris. pp. 143-167.
- BINET A. 1887. « Le fétichisme dans l'amour » (deuxième partie). *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 24. P.U.F. Paris. pp. 252-274.
- DECONCHY J.-P. 1970. « La psychologie des faits religieux ». *Introduction aux sciences humaines des religions*. H. Desroche et J. Séguéy (dir.). Cujas. Paris. pp. 145-174.
- DELACROIX H. 1908. *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme : Les grands mystiques chrétiens*. Félix Alcan. Paris.
- DELACROIX H. 1922. *La religion et la foi*. Félix Alcan. Paris.
- DESMAZIERES A. 2016. « L'expérience mystique de saint Jean de la Croix à l'aune des sciences humaines ». *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 130, 59-75. Article consulté en ligne : <https://doi.org/10.3917/ving.130.0059>.
- DUMAS G. 1898. « L'état mental d'Auguste Comte ». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, no. 45. P.U.F. Paris.
- DUMAS G. 1906. « Comment aiment les mystiques chrétiens ». *Revue des deux mondes*. vol. 35. no. 2. Société de la Revue des Deux Mondes. Paris.
- ESQUIROL J. E. 1838, *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, T. I. Meline, Cans et Compagnie. Bruxelles.
- JANET P. 1922. *De l'angoisse à l'extase : études sur les croyances et les sentiments*. Félix Alcan. Paris.
- LEUBA J. H. 1896. « A Study in the Psychology of Religious Phenomena ». *American Journal of Psychology*. vol. 7. University of Illinois Press. Champaign. pp. 309-385
- LEUBA J. H. 1902. « Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 54. P.U.F. Paris. pp. 1-36.
- LEUBA J. H. 1902. « Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 54. P.U.F. Paris. pp. 441-487.
- MAISONNEUVE (de), L. 1891. « La psychologie physiologique ». *Compte rendu du Congrès scientifique international des Catholiques*. Alphonse Picart. Paris.
- MONTMORAND (de), Maxime Brenier. 1903. « L'érotomanie des mystiques chrétiens », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 56. P.U.F. Paris.
- MURISIER E. 1898. « Le sentiment religieux dans l'extase ». *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*. Vol. 46. P.U.F. Paris., pp. 449-472.
- MURISIER E. 1901. *Les maladies du sentiment religieux*. Félix Alcan. Paris.
- NORDEAU M. 1894. *Dégénérescence, t. I : Fin de siècle, le mysticisme*. Félix Alcan. Paris.

- POULAT É. 1984. *Critique et mystique : Autour de Loisy ou la conscience catholique et l'esprit moderne*. Le Centurion. Paris.
- POULAT É. 1999. *L'université devant la mystique*, Salvator, Paris.
- RÉCÉJAC É. 1897. *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*. Félix Alcan. Paris.
- RIBOT T. 1896, *La psychologie des sentiments*. Félix Alcan. Paris.
- SANTENOIS D. 1900. « Religion et folie ». *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Vol. 50. P.U.F. Paris. pp. 142-164.
- STARBUCK E. D. 1899, *The Psychology of Religion*. Walter Scott. Londres
- THULIÉ H. 1885, *La femme : essai de sociologie philosophique*. Adrien Delahaye et Émile Lecrosnier. Paris.
- ZIMMERMANN J. G. 1774. *Traité de l'expérience en général, et en particulier dans l'art de guérir, t. III*. Vincent. Paris.