

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

LA NAISSANCE DES SCIENCES DES RELIGIONS,
ENTRE MÉTAPHYSIQUE DU SEXE
ET MATÉRIALITÉ DE L'ÉROS

THÈSE
PRÉSENTÉE
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DU DOCTORAT EN SCIENCES DES RELIGIONS

PAR
MARC-ANTOINE FOURNELLE

JUILLET 2021

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de cette thèse se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.04-2020). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

À mon fils, pour tout ce qu'il me donne sans s'en apercevoir. À sa mère, qui est la plus formidable cultivatrice d'authentique qu'il m'ait été donné de rencontrer. Qu'il me soit permis de lui témoigner tout mon amour et toute ma gratitude. D'autant qu'elle sait trouver quelque charme à l'idée de devenir, un jour peut-être, l'épouse d'un docteur.

À mes parents qui sont pour moi, et depuis toujours, l'horizon indépassable de la grandeur et de la bonté humaine. À mes frères et mes sœurs que j'aime d'un amour à jamais incommunicable. À tous mes amis de la première heure dont l'affection m'aura providentiellement préservé de vivre à l'intérieur d'une bulle académique intello-petite bourgeoise. À celui qui m'a dit un jour que j'étais un beau chêne.

À mon directeur, Jacques Pierre, pour ses images et ses analogies. Interlocuteur inestimable, *lumen uqamiae*, fomenteur d'une pensée originale, sa fréquentation aura singulièrement favorisé mon habileté à réfléchir. À Guy, pour son amitié. À Jean-Jacques et Pierre pour la rigueur intellectuelle qu'ils m'ont donnée en exemple. À mes compagnons de route, Marie, Paul, Jonathan, Olivier. À tous ceux et celles qui, au département, ont pris plaisir à la discussion franche et ouverte avec moi. À Diane et Marie-Claude, piliers d'un département qui m'a, somme toute, beaucoup apporté.

À mes beaux-parents, Daniel et Johanne, pour la confiance et le respect qu'ils m'ont toujours témoigné, et particulièrement à Johanne pour avoir su m'insuffler un peu de la discipline nécessaire au travail de rédaction.

Je remercie enfin le Fonds de Recherche du Québec sur la société et la culture (FRQSC) pour son soutien financier durant mes études de troisième cycle.

TABLES DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	vi
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
LE FANTASME DE L'ORIGINE ET LA SÉDUCTION DE L'OBJET.....	19
1.1 Les libertins et l'émergence de la nature comme lieu de la vérité.....	22
1.1.1 Le pensable et le disciple du sexe et de la religion	24
1.1.2 Premiers matériaux pour une théorie phalliciste.....	40
1.2 L'école phalliciste d'anthropologie religieuse.....	52
1.2.1 Hugues d'Hancarville.....	53
1.2.2 Richard Payne Knight	59
1.2.3 Sylvain Maréchal	63
1.2.4 Charles Dupuis	68
1.2.5 Jacques-Antoine Dulaure	73
1.3 État du discours phalliciste au XIX ^e siècle.....	78
1.3.1 Un espace exotopique du discours scientifique	81
1.3.2 Rhétorique et stratégies de légitimation.....	88
1.4 La séduction de l'objet et l'obstacle épistémologique.....	97
1.4.1 Le fantasme de l'origine : dualité sexuelle et présupposition	100
1.4.2 L'ontologie axiomatique du phallicisme tardif.....	105
1.4.3 Méthodes et valeur probatoire du raisonnement phalliciste.....	109
Conclusion	116

CHAPITRE II	
LA RELIGION COMME FONDEMENT ET MATRICE DU SOCIAL.....	123
2.1 La religion introuvable et le symbole de la déesse	131
2.2 L'exigence d'une théorie de la connaissance sociologique.....	135
2.2.1 Claude-Henri de Rouvroy (comte de Saint-Simon).....	138
2.2.2 Charles Fourier.....	143
2.2.3 L'école saint-simonienne	148
2.2.4 Pierre Leroux.....	154
2.2.5 Auguste Comte.....	160
2.3 Le problème de la double ontologie	172
2.3.1 Le théoricien du monde social comme type-idéal.....	175
2.3.2 Quelques considérations épistémologiques.....	182
2.3.3 Théorie sociale et métaphysique du sexe	184
2.4 Libido et essentialisme chez les réformateurs sociaux	186
2.4.1 La libération de la femme comme libération des puissances féminines.....	186
2.4.2 L'union sexuelle comme métaphore du social.....	190
2.4.3 De Cybèle à Clotilde ou comment naissent les religions.....	193
Conclusion	199
CHAPITRE III	
LE STATUT DE CE QUI CAUSE LE SUJET	202
3.1 Religion, sexualité et folie : les cadres de la médecine mentale avant Pinel... ..	207
3.2 Mise en place d'un espace de problématisation	214
3.2.1 Philippe Pinel	216
3.2.2 Jean-Étienne Esquirol.....	220
3.2.3 Jean-Pierre Falret	226
3.2.4 Jacques-Joseph Moreau de Tours	232
3.2.5 Benjamin Ball	238

3.3	Production conceptuelle, circulation et coïntelligibilité	244
3.3.1	Le fétichisme : une réflexion sur le sens de l'adoration.....	249
3.3.2	Le masochisme comme vecteur de perméabilités.....	260
3.4	Érotisme et mysticisme : un problème de la psychologie de la religion	268
3.4.1	Une psychologie empirique.....	269
3.4.2	Portrait du mystique en érotomane	280
3.4.3	Objections à la thèse « érotique »	287
3.4.4	Migration de la problématique	304
	Conclusion	321
	CONCLUSION.....	324
	BIBLIOGRAPHIE	335

RÉSUMÉ

On n'ignore pas aujourd'hui que le monde de l'érotisme et celui de la religion entretiennent entre eux quelques rapports. De quoi s'agit-il exactement ? Il n'est pas facile de répondre d'une manière précise et satisfaisante à cette question. Nous savons que certains de ces rapports ont été posés ou présumés par la théologie, l'histoire, l'anthropologie, la sociologie, la psychologie : rapport d'opposition ou de contrariété, rapport de complémentarité, rapport analogique, organique, etc. Pourtant, cette problématique n'a jusqu'ici fait l'objet d'aucun travail de recherche particulier, bien qu'on la repère dans les travaux d'auteurs ayant profondément marqué l'étude de la religion tels que Georg Simmel, Rudolf Otto, Max Weber, Émile Durkheim, Claude Lévi-Strauss, George Bataille et bien d'autres encore. Au carrefour de l'histoire des idées, de l'analyse du discours et de l'épistémologie des sciences sociales, cette thèse présente un certain nombre de modèles théoriques à partir desquels les sciences des religions ont articulé des notions propres aux domaines de la sexualité, de l'érotisme et de la religion, en plus de soulever un certain nombre d'enjeux liés aux cadres heuristiques déployés. En outre, elle montre que sous ses différents avatars, la problématique des rapports entre religion et sexualité compte parmi les premières et les plus élémentaires auxquelles a été confrontée la science des religions, et ce dès l'époque où celle-ci en était encore à définir sa méthode et l'ordre de fait qui devait constituer l'objet de ses investigations.

Le premier chapitre s'intéresse principalement aux théories phallicistes développées au cours du XVIII^e et du XIX^e siècle. À l'ère des grandes explorations européennes et des premiers essais d'étude comparative, on met en relation les représentations de scènes de copulation observées sur le fronton de temples shivaïtes avec le mobilier récemment excavé de la cité d'Herculanum, où se côtoient les images de phallus et les figurations de divinités ithyphalliques. Trouvant appui dans la littérature classique où sont données certaines descriptions caractéristiques de pratiques et de coutumes religieuses, on en vient à spéculer sur l'universalité d'un culte des organes de la reproduction que l'on fait remonter à la plus vieille antiquité. Le deuxième chapitre se rapporte à la naissance de la sociologie et des théories fonctionnalistes de la religion. Nous montrons comment, à la suite des bouleversements occasionnés par la Révolution Française, les réformateurs sociaux ont posé le problème religieux à partir d'une perspective holistique en usant de la métaphore sexuelle : le mouvement qui va de la dyade à l'unité sexuelle serait-il le modèle permettant de penser l'unité du corps social transcendant la multiplicité individuelle ? Inscrivant « la femme » au sein de ce que nous appelons une

philosophie des sexes dans l'histoire, ces premiers théoriciens du monde social ont cherché à fonder religieusement la société par le moyen de pratiques culturelles telles que le culte de la femme et de l'androgynie, la sacralisation de l'union sexuelle ou encore le dogme de la réhabilitation de la chair. Le troisième chapitre s'intéresse à la naissance de la psychologie religieuse et aux premières applications de la méthode expérimentale sur les phénomènes de l'esprit. Au moment où la notion de fétichisme intègre le champ de la psychopathologie sexuelle et où le phénomène masochiste s'éclaire de l'étude attentive des comportements religieux, 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 ?

Tout au long de ce travail, nous nous trouvons confrontés à une pluralité de postulats théoriques permettant de suivre l'évolution des approches et des méthodes en sciences des religions. Se trouvent ainsi exhumées de larges portions du terreau sur lequel se sont constituées les actuelles sciences des religions. L'analyse théorique nous permet de confronter différentes ontologies axiomatiques et de repérer les obstacles épistémologiques qui caractérisent l'étude des rapports entre religion, érotisme et sexualité. Parallèlement, l'analyse discursive nous permet d'organiser le fourmillement des discours étudiés en trois formations discursives pouvant être rapportées à trois instances d'énonciation distinctes. Au terme de l'enquête, la pertinence et la légitimité des recherches ayant trait aux rapports entre religion, érotisme et sexualité sont affirmées, de même que son importance historique. Cependant, les résultats que de telles recherches sont susceptibles de produire demeurent limités. Cela est dû au fait que la théorie ne peut négliger de prendre en compte ce que l'expérience religieuse et l'expérience érotique comportent d'incommunicable. Ainsi, la synthèse de nos observations nous amène-t-elle à reconsidérer l'ensemble de la question dans le cadre d'une réflexion sur les fonctions et les limites du langage.

Mots clés : Sciences des religions, érotisme, sexualité, sociologie de la religion, psychologie de la religion, phallicisme, fétichisme, masochisme, mysticisme, analyse du discours, épistémologie

« Il vient à l'idée d'un savant d'examiner toutes choses à travers un verre jaune : c'est une *méthode* de travail. Il conclut que tout est jaune : c'est une *doctrine*. »

— Henri Pinard de la Boullaye, 1925.

« À force de s'observer observant, on n'observe plus. »

— Gaston Bachelard, 1949.

« Contentons-nous de signaler qu'on a souvent l'impression troublante qu'un choix nous est proposé entre des modèles rigoureux mais peu fructueux, et des analyses excitantes mais fondées sur des procédures si floues qu'elles sont difficilement reproductibles [...] »

— Catherine Kerbrat-Orecchioni, 1980.

« Les sciences sociales sont prisonnières d'un univers sémantique dont la clôture est insurmontable. »

— Giovanni Busino, 2003.

INTRODUCTION

La thèse que nous présentons part d'un étonnement face à la place marginale qu'occupe dans notre discipline la question des rapports entre religion, érotisme et sexualité. En effet, il nous est apparu à plusieurs occasions que le milieu académique ne faisait somme toute que très peu de cas des recherches allant dans ce sens. Ce n'est pourtant pas que la littérature manque sur le sujet. Quiconque a eu l'occasion de consulter quelque travail de recherche historiographique relatif à la vie sexuelle des communautés humaines a pu s'apercevoir que l'histoire du sexe y rencontre tôt ou tard celle de la religion. Il est presque inutile d'illustrer notre propos de quelques exemples tirés d'ouvrages désormais classiques. Sur moins de six pages que compte son introduction à *Amour et sexualité en Occident*, Georges Duby nous entretient du « spirituel », de « l'âme », des « vies des saints » et des « sermons de prédicateurs »¹. Même chose chez Jean-Louis Flandrin qui, dans *Le sexe et l'Occident*, évoque dès la première page « notre morale traditionnelle, d'essence chrétienne »². Sans surprise, il en va de même pour *l'Histoire de la sexualité* de Michel Foucault, où l'on ne parcourt pas huit pages d'introduction sans avoir trébuché sur le « puritanisme », la « prophétie », les « théologiens », les « Franciscains », la « religiosité » et la « prédication »³.

¹ G. Duby (dir.), 1991, *Amour et sexualité en Occident*, Paris : Seuil, pp. 7-12.

² J.-L. Flandrin, 1981, *Le sexe et l'Occident*, Paris : Seuil, p. 7.

³ M. Foucault, 1976, *Histoire de la sexualité : La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, pp. 9-16.

Signalons qu'il ne s'agit pas là d'une simple tendance qui serait le propre d'une fin de vingtième siècle encore profondément marquée par les luttes de libération, sexuelles ou autres. Un simple coup d'œil jeté sur les quatrièmes de couverture des ouvrages les plus contemporains nous le confirme : qu'elle se veuille universelle ou confinée à un espace géographique défini, qu'elle soit produite en tranches synchroniques ou sur la longue durée, il semble qu'une histoire de la sexualité ne saurait prétendre à l'indépendance vis-à-vis des données de l'histoire des idées, des croyances et des pratiques religieuses.

Des volumes entiers ont été consacrés à cette problématique⁴. Au-delà d'un statut de simple élément périphérique dans le cadre de recherches portant sur les rites, les mythes ou les symboles — pour ne nommer que ces trois notions — cette interpénétration des sphères religieuse et sexuelle s'est trouvée ici et là au centre de diverses propositions théoriques. En effet, aborde-t-on la religion comme un ensemble de récits mythiques et d'explications des origines du monde et du temps que l'on fera intervenir la copulation sordide d'Ouranos et de Gaïa, l'autofécondation de Geb, la vulve labourée d'Inanna, la chaude étreinte de Shiva et de Parvati. Y verrait-on plutôt un ensemble de pratiques rituelles, d'obligations et d'interdictions que l'on détaillera la fête romaine des Liberia, ses orgies, ses travestissements, ses processions de *phallos* géants, ou plus simplement, on invoquera l'universalité des tabous touchant la réalité du sexe. Enfin, la religion serait-elle d'abord de l'ordre du symbolique que l'on reviendra aux pierres fendues et aux multiples « Vénus », symboles qui demeurent l'un des traits les plus marquants de l'art préhistorique mis à jour par l'archéologie. Quant

⁴ Cette classe de travaux compte de multiples ouvrages présentant des perspectives et des approches variées. Voir, par exemple : W. Schubart, 1972, *Éros et religion*, Paris : Fayard; G. Parrinder, 1980, *Sex in World's Religion*, Londres : Sheldon Press; M. Bernanos (dir.), 1988, *Sexualité et religions*, Paris : Cerf; Ph. Camby, 1989, *L'érotisme et le sacré*, Paris : Albin Michel; Cl. Bishop, 1996, *Sex and Spirit*, Londres : Duncan Baird; G. Ménard, 2018, *Sexualité à travers les âges*, Québec : Presses de l'Université Laval.

à l'expérience religieuse elle-même, le langage amoureux des mystiques ne révèle-t-il pas à son tour un certain fond d'érotisme ?

Visiblement, la problématique avait été abordée de différentes manières. Et cependant, la science des religions nous a toujours semblé hésitante à reconnaître que cette problématique relève de son propre champ de problématisation et à la revendiquer comme telle. Nous n'étions pas particulièrement intéressé à rechercher les raisons extra scientifiques de cet état de choses — ce qui nous aurait sans doute amené, dès le départ de notre enquête, à postuler une supposée société de censure. Notre intérêt allait plutôt du côté de l'histoire et de la théorisation en tant que telle. Dans quelle mesure la problématique des rapports entre religion, érotisme et sexualité a-t-elle influé sur la réflexion générale portée sur la religion ? Quelle est la place qui lui revient dans l'histoire de notre discipline ? Au sein de quels types de discours s'est-elle manifestée ? Peut-on en retracer l'émergence ? C'est sur la base de ces questions que nous avons entrepris notre enquête.



On sait l'importance que revêt la notion d'érotisme dans la théorie de la religion d'un Georges Bataille, lui qui écrit que « le développement de l'érotisme n'est en rien extérieur au domaine de la religion » et que c'est précisément dans la mesure où elle s'oppose à l'érotisme qu'entre toutes, la religion chrétienne « est peut-être la moins religieuse »⁵. On se rappelle sans doute moins que plusieurs autres penseurs, et non les moindres, ont mobilisé cette même notion dans leurs travaux sur la religion. Nous pouvons d'emblée en présenter brièvement quelques cas. D'abord, chez le sociologue

⁵ G. Bataille, 1965, *L'érotisme*, Paris : 10/18, p. 37.

Georg Simmel, l'érotisme sert d'abord le raisonnement comparatif d'où sont tirées des homologies de formes. La religion y est présentée à la fois comme quelque chose d'intime, d'intérieur à l'individu et dans un même temps, extérieur à lui-même, et où il trouve les contenus qu'il informe : mener une vie religieuse c'est, au sens de Simmel, mener « une vie qui ne s'accomplit pas “avec” religion, mais dont l'accomplissement même est religieux »⁶. Afin d'explicitier ses vues, l'auteur établit une homologie de structure entre religion et érotisme. Il écrit, dans son *Das Problem der religiösen Lage* de 1911 :

De la même manière qu'une nature érotique aimera peut-être toujours exclusivement un être particulier, alors qu'elle possède d'emblée et inmanquablement sa structure de nature érotique [...] de la même façon, la nature religieuse est finalement une nature accordée par elle-même d'une certaine manière, elle ressent et modèle la vie d'emblée autrement qu'une irréligieuse, et le ferait même si elle vivait sur une île déserte où aucun mot ni aucun concept d'une divinité ne l'atteignait.⁷

Il ne fait pas de doute que l'homologie lui semble heureuse et qu'elle remplit sa fonction argumentative. Quelques années plus tard, il y revient dans un essai, *Der Konflikt der modernen Kultur*, dans une version à peine remaniée :

Certes la piété ou la disposition à croire sont un élément constitutif de l'âme qui lui [l'être pieux] est donné avec sa vie et qu'il pourrait colorer ensuite d'une façon déterminée, même si jamais aucun objet religieux ne lui était plus donné — de même qu'une nature érotique devrait toujours démontrer et préserver son caractère en tant que tel, même si elle ne devait jamais rencontrer un individu digne de son amour.⁸

⁶ G. Simmel, 2004, *Philosophie de la modernité*, Trad. de J.-L. Veillard-Baron, Paris: Payot, p. 351.

⁷ Ibid., p. 342. Remarque : les textes de Simmel que nous citons n'ont pas été traduits en français à l'époque où ils ont été publiés dans le monde germanophone. Ils n'apparaissent en français que fort tardivement, remaniés et sous des titres différents. Par souci de fidélité, nous mentionnons les titres originaux.

⁸ Ibid., p. 402.

Dans un second temps, le parallèle qu'il trace entre nature religieuse et nature érotique semble révéler autre chose qu'une simple familiarité de surface. Dans un court passage du même texte où il aborde le christianisme sous l'angle de la crise, il évoque de « larges milieux dont les besoins religieux se détournent du christianisme » et ajoute aussitôt : « Qu'ils se tournent vers toutes sortes d'étrangetés érotiques ou de nouveautés singulières, cela ne semble avoir aucune importance »⁹. Simmel irait-il plus loin en posant une certaine versatilité des tendances, où les « natures religieuses » se créeraient librement des formes de vies érotiques et inversement ? Nous ne franchirons pas le pas, mais on touche là, à quelque chose se rapprochant de ce que son compatriote Walter Schubart, plus jeune d'une génération, décrira plus tard comme des « perversions religieuses »¹⁰.

Second exemple : chez Weber, l'érotisme n'est pas donné d'emblée comme catégorie relevant en propre de la réflexion sociologique, mais apparaît plutôt au cours d'un travail d'abrasion de la matière sociale qui le conduit, à travers des couches successives, de la sphère économique à la sphère religieuse, ou plus précisément, de la rationalisation bureaucratique à l'orgie. L'érotique et le sexuel y apparaissent comme les résidus de pratiques religieuses primitives et non rationnelles dont la présence est inversement proportionnelle au processus de rationalisation à l'œuvre dans l'histoire religieuse.

Les deux formes les plus récurrentes de contenus sexuels et érotiques rencontrés au fil des analyses wébériennes sont l'adoration du gourou (ou hagiolâtrie), ainsi que l'auto-divination extatique (par la danse, l'ivresse et les pratiques orgiaques). Weber s'emploie à montrer que ces manifestations découlent naturellement de propensions à la dévotion passionnée et au ritualisme pieux, qui orientent l'individu vers un habitus

⁹ Ibid., p. 417.

¹⁰ W. Schubart, *Éros et religion*, op. cit. Nous aborderons cette question au troisième chapitre.

spirituel qualifié d'antirationnel. Le sociologue compte parmi les grandes forces religieuses rationalistes l'Église romaine d'Occident et le confucianisme en Chine. L'un et l'autre, écrit-il, ont « logiquement réprimé l'extase » ou l'ont « sublimé dans le mysticisme »¹¹ cependant qu'à l'autre bout du spectre, « *L'adoration du sauveur vivant* » représente « le dernier mot de l'évolution de la religion hindoue »¹². Voici comment Weber rend compte du processus de rationalisation de l'activité religieuse :

L'orgie et les moyens de mortifications irrationnels, simplement irritants et émotionnels ont d'abord été remplacés par une réduction planifiée des fonctions du corps : sous-alimentation permanente, abstinence sexuelle, régulation de la fréquence respiratoire, etc. [...] Toutefois, pour assurer la *durée* et la *régularité* de la possession des biens religieux, la rationalisation de la méthode de salut a finalement dépassé les méthodes dont nous venons de parler, et ce, en apparence, dans un sens contraire, c'est-à-dire allant vers une limitation planifiée des exercices à ceux qui garantissaient la *continuité* de l'habitus religieux. Ce qui impliquait l'élimination de toutes les techniques irrationnelles du point de vue de l'hygiène.¹³

Pour notre propos, cela signifie que la coloration érotique n'est pas exclusivement attachée à un type religieux. Du statut donné à l'orgie comme « forme primitive de la communalisation religieuse »¹⁴, on peut déduire que la tension entre l'érotisme et la rationalisation est transversale à toutes les traditions religieuses. C'est donc dire que le désenchantement du monde ne progresse jamais qu'au détriment du premier terme de cette tension et à la faveur d'une « extraterritorialisation » du divin. C'est d'ailleurs pourquoi on ne trouve dans *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* ni prostitution hiératique, ni magie phallique, ni orgies sexuelles, ni, à plus

¹¹ M. Weber, 1995, *Économie et société II*, trad. par J. Freund, P. Kamnitzer et al., Paris : Plon/Pocket, p. 304.

¹² M. Weber, 2003, *Hindouisme et bouddhisme*, trad. d'Isabelle Kalinowski, Paris : Flammarion, p. 514.

¹³ M. Weber, *Économie et société II*, op. cit., p. 305.

¹⁴ Ibid., p 148.

forte raison, cette « jouissance crypto-érotique par l'imagination »¹⁵ qui caractérise le visnuisme réformé.

Même si Bataille et Weber divergent significativement sur le plan théorique, on constate que pour l'un et l'autre la sexualité et l'érotisme constituent une composante importante, voire essentielle du phénomène religieux. On constate également que ces mêmes notions ont été mobilisées par Simmel dans sa théorie sociologique de la religion. Il en va de même pour Rudolf Otto, théoricien des religions et théologien protestant, resté célèbre pour avoir introduit, dans son livre *Le sacré (Das Heilige)*, la notion de *numineux*. Appréhendé à la manière d'un sentiment a priori de type kantien, le *numineux* traduit une forme de saisissement de l'individu au contact d'une altérité absolue. Dans ces conditions, il résiste à toute tentative de rationalisation : il est, proprement, un *au-delà du rationnel*. Or, ce qui échappe à la rationalisation ne saurait se limiter au seul domaine du sacré et de la religion : on ne rationalise pas la pulsion sexuelle et Otto ne l'ignore pas. Il introduit donc celle-ci sous la forme du rapport analogique, et tout se passe comme si le sexuel ne valait qu'à l'aune de l'analogie proposée. Mais la place qu'il occupe au sein du modèle est bien plus considérable qu'il ne le semble de prime abord :

La pénétration des éléments rationnels du sentiment religieux par la trame de l'élément non-rationnel peut s'illustrer par un exemple bien connu, celui d'un sentiment universellement humain, tel que l'affection, pénétré par la trame d'un élément qui n'est absolument pas rationnel, tel que l'instinct sexuel. Ce dernier élément, la sensibilité sexuelle, occupe par rapport à la raison une position diamétralement opposée à celle du numineux. En effet, tandis que le numineux est « au-dessus de toute raison », l'autre élément, appartenant à la vie impulsive et instinctive, est au-dessous de la raison.¹⁶

¹⁵ M. Weber, *Hindouisme et bouddhisme*, op. cit., p. 492.

¹⁶ R. Otto, 1969, *Le sacré*, trad. d'André Jundt, Paris : Payot, p. 77.

L'érotisme sert donc en fait de sauf-conduit à la théorie, en permettant à Otto de présenter un modèle où le sexuel, faisant pendant au *numineux*, devient l'*en-deçà du rationnel*. Le schéma est tripartite : au-dessus de l'être rationnel se trouve le numineux, qui, à travers un processus de rationalisation, intègre les éléments rationnels du religieux, susceptibles d'être définis et conceptualisés. Au-dessous se trouve le sexuel, que le processus de rationalisation transforme en érotisme. Il s'agit d'un double mouvement vers le centre (être rationnel). Ce n'est donc pas une simple ressemblance qui est postulée ici, mais plutôt un rapport d'opposition, voire de complémentarité entre le sexuel et le numineux. À la manière de la tripartition théologique entre les niveaux céleste, humain et chthonien, le modèle de l'auteur n'appelle-t-il pas un équilibre entre, d'une part, les forces irrationnelles et rationnelles, et d'autre part entre un *au-delà* et un *en-deçà* ?

L'auteur se garde bien de postuler une quelconque identité entre la dimension érotique et la dimension religieuse de la personne humaine, mais le lecteur non avisé s'étonnera peut-être du fait qu'en cherchant à définir la religion, il soit d'abord amené à définir l'érotisme :

Les objets comparés sont donc situés aux deux pôles de l'humanité, mais, dans leur relation avec le terme intermédiaire, ils sont correspondants. Lorsque l'instinct de reproduction, normal et naturel, passe de la vie impulsive dans la vie humaine supérieure, la vie spirituelle et affective, et insère sa trame dans les désirs, les convoitises et les aspirations, dans l'affection, l'amitié et l'amour, dans le lyrisme, la poésie et en général les créations de l'imagination, alors seulement apparaît le domaine propre de l'érotique.¹⁷

On est frappé également par la terminologie érotique qu'il emploie volontiers pour décrire le numineux : « À côté de l'élément troublant, écrit Otto, apparaît quelque

¹⁷ Ibid., p. 78.

chose qui séduit, entraîne, ravit étrangement, qui croît en intensité jusqu'à produire le délire et l'ivresse ; c'est l'élément dionysiaque de l'action du *numen*. Nous l'appellerons le "fascinant". »¹⁸ Or, nous entrons ici de plain-pied dans le domaine de l'enthousiasme, de l'*éros* et de la *mania*. Le théologien luthérien est peut-être plus platonicien qu'il ne le croit en admettant dans son ensemble (*numineux*) les éléments proprement érotiques du désir et de l'attraction passionnée. De même, psychanalystes et psychiatres savent depuis longtemps ce que l'univers de la sexualité peut comporter d'angoisse insoutenable (serait-elle comparable à la terreur religieuse, au *tremendum* ?). Sur un autre plan, c'est bien Pascal Quignard qui, dans *Le sexe et l'effroi*, nous rappelle que c'est du vocable latin *fascinus* — le sexe mâle dressé — que dérive le mot *fascination* et que les *fascia* désignaient chez les Romains les bandelettes qui couvraient les seins des femmes¹⁹. On s'avisera peut-être d'y voir l'évidence d'une difficulté pour le professeur de Marbourg dans la schématisation de l'expérience religieuse. Contre ce dernier, en effet, Quignard n'oppose pas, mais lie le sexe fascinant et l'effroi religieux.

Il ressort de ces quelques considérations que la sexualité, « seul mystère vrai » selon les mots de Luc de Heusch²⁰, se présente au théoricien de la religion comme une espèce de couteau suisse à valeur heuristique variable, mais manifeste. Force nous est donc de constater que la réflexion sur les rapports entre religion, érotisme et sexualité ne se réduit pas aux spéculations oiseuses d'une poignée d'enthousiastes et d'exaltés. En fait, la problématique jalonne l'histoire des sciences des religions et apparaît avant même que l'anthropologie ne se constitue en discipline autonome, alors que l'on ne parlait encore que de la « science de l'homme ». Sans trop anticiper sur les développements ultérieurs, soulignons que Giambattista Vico suggérait déjà en 1725

¹⁸ Ibid., p. 58.

¹⁹ Pascal Quignard, 1996, *Le sexe et l'effroi*, Paris : Gallimard, pp. 74 et 88.

²⁰ Préface à M. Douglas, 2004, *De la souillure*, trad. de A. Guérin, Paris : La Découverte, p. 20.

que le premier acte propitiatoire rendu à la puissance divine avait dû être le renoncement à la promiscuité sexuelle et qu'une centaine d'années avant que Wilhelm Mannhardt et James Frazer ne voient les premiers balbutiements du sentiment religieux dans les cultes de la fécondité, Antoine Court de Gébelin expliquait déjà, lui aussi, le langage mythologique par l'allégorisme agricole et les analogies sexuelles.



L'objectif de notre enquête est d'attirer l'attention sur une problématique d'ensemble et non d'en produire un traité exhaustif et systématique. Nous entendons étudier certains cas révélateurs et constituer les éléments d'un dossier. Trois sous-problématiques spécifiques seront abordées et constitueront le corps de la thèse. Celles-ci ne sont pas choisies arbitrairement, mais correspondent à trois niveaux de la réflexion en sciences des religions: la question de l'origine du phénomène religieux (niveau anthropologique), la question de la fonction sociale de la religion (niveau sociologique) et la question du statut de l'expérience religieuse (niveau psychologique). Suivant cette tripartition initiale, que l'on pourrait également faire correspondre à trois étapes de la pensée en sciences des religions, nous avons disposé la thèse en trois chapitres.

Le premier chapitre correspond historiquement à la naissance de la méthode comparative. Il s'intéresse principalement à la pensée phalliciste, courant théorique qui finira par être confiné à une espèce de bas-côté du discours académique officiel et qui se caractérise par son explication de l'origine des religions à partir du culte des organes génitaux. Le problème auquel se trouvent confrontés les phallicistes, dès les dernières décennies du XVIII^e siècle, est le suivant : comment penser l'origine et l'évolution des religions en tenant compte de l'apparente universalité du culte phallique et de son apparente antériorité sur toute autre forme de religiosité ?

Nous poursuivons au deuxième chapitre la réflexion sur le symbolisme sexuel, mais en l'orientant du côté de l'action et de l'efficacité politique. L'ordre de questions qu'il pose est corrélatif de l'approche fonctionnaliste dans l'étude des religions et accompagne les premiers développements de la « science sociale » au lendemain de la Révolution Française. Si la fonction de la religion est de créer le consensus social, ne convient-il pas de mettre les femmes sur les autels, puisqu'elles seules possèdent une authentique puissance d'amour et de sociabilité ? Question corollaire à celle-ci : la résolution du conflit entre l'unité sociale et la pluralité individuelle ne réside-t-elle pas dans le mouvement qui va de la diade sexuelle à l'union entre mâle et femelle ?

Le troisième chapitre amène l'enquête du côté de l'expérience religieuse subjective et se concentre sur le problème du mysticisme, interprété comme une forme d'érotomanie par la médecine positiviste au tournant du XX^e siècle. La question ne porte plus sur le symbole, mais sur le signe : signe linguistique du langage amoureux, signe de la séméiologie médicale qui cherche à fixer le statut du sujet extatique. Si le mysticisme est bien le sentiment religieux fondamental, demande-t-on, que doit-on déduire du fait que l'on observe presque systématiquement des patients atteints à la fois de folie religieuse et de délires érotiques ? La religion aurait-elle son siège dans les organes reproducteurs ?

Nous nous donnons trois objectifs pour ce travail. D'abord, à partir d'une grande quantité de textes rassemblés — textes de nature plus ou moins spéculative et théorique procédant d'une problématique commune — il s'agira de construire trois formations discursives suffisamment homogènes pour être significatives²¹. Nous rendons ces

²¹ Dans sa première acception, la notion de formation discursive apparaît chez Foucault dans son *Archéologie du savoir* (Gallimard, 1969), mais elle est problématique. En effet, si dans un ensemble d'énoncés il est possible de définir une régularité entre des objets, des types d'énonciation et des concepts, c'est précisément l'analyse du sens qui est donné à tel ou tel concept et qui varie d'un discours à l'autre

textes à leur unité et cette mise au jour constitue un premier objectif de la recherche. Dans un second temps, nous analyserons ces trois formations discursives afin d'en produire un commentaire. Seront abordés les aspects logique, argumentatif et rhétorique des discours. Nous nous intéresserons en outre à la manière dont les théories étudiées ont permis ou non d'élaborer des connaissances nouvelles, tout en tenant compte des questions préalables qui ont donné lieu à ces élaborations théoriques. On peut en effet donner de très bonnes réponses à ce qui s'avère être de mauvaises questions. Remarquons encore que les auteurs écrivent et se corrigent, défendent dans des livres certaines positions qu'ils rejettent ultérieurement dans d'autres. Nous ne nous intéressons aucunement à ce qui serait « la pensée définitive » de tel ou tel auteur. Ce qui a été dit à tel sujet, comment cela a été dit et dans le contexte d'une réflexion portant sur quel objet : voilà les éléments que nous entendons prendre en compte²².

Enfin, on ne peut traiter de la problématique qui nous occupe que sur le fond d'une histoire des sciences des religions qui est en fin de compte une histoire de ses problèmes, de ses visées et de ses outils. Au cours des développements qu'a connus la réflexion moderne sur le phénomène religieux, on a voulu dégager les lois qui président au développement des sociétés en faisant de la religiosité un trait spécifique des stades inférieurs de l'évolution humaine. On a voulu aussi rapporter l'ensemble des faits et des états de conscience aux seuls phénomènes physiologiques. On a cherché enfin à fonder la connaissance de la religion sur des méthodes d'observation empirique

qui doit permettre la classification des discours en *formations* distinctives. On dira, plus simplement que la *formation discursive* permet de « désigner tout ensemble d'énoncés socio-historiquement circonscrits que l'on peut rapporter à une identité énonciative ». D. Maingueneau et P. Charaudeau, 2002, *Dictionnaire d'analyse du discours*, article « formation discursive », Paris : Seuil, pp. 269-272. Ce sera cette acception que nous retiendrons.

²² Le panorama envisagé est certes important, étant entendu que nous avons de nombreux auteurs à considérer. Mais nous n'aurons à tenir compte de ceux-ci que du point de vue de l'articulation théorique évoquée plus haut, et non pas dans l'entièreté de leur œuvre respective. Il est donc tout à fait possible qu'un auteur ne nous intéresse que pour une seule proposition formulée dans un ouvrage mineur.

et en finir avec la raison théologique, les dogmes religieux et les présupposés venus de la tradition. Ce faisant, on ne s'est pas toujours très bien affranchi d'une certaine métaphysique, en ce qui a trait au sens ultime attribué à la dualité des sexes comme participant d'un ordre de réalités supérieur ; ou en ce qui a trait à l'éros, dont la finalité dernière qui est l'union (l'unité) serait transcendante à l'instinct de reproduction. Ainsi, le discours sur lequel débouche la problématique des rapports entre religion, érotisme et sexualité devient-il le lieu de constantes négociations : négociations entre deux tendances générales que synthétisent bien, ce nous semble, les termes de *métaphysique du sexe* et de *matérialité de l'éros*. C'est, en dernière analyse, sur ces négociations que nous entendons produire notre étude. C'est le fil d'Ariane que nous suivrons. Il y a là tout un cheminement en sourdine sur lequel il convient d'insister.



Nous avons initialement envisagé notre enquête sous l'angle de l'histoire des idées et de l'analyse du discours, ou plutôt d'une histoire des idées portant une attention toute particulière à la manière dont les choses sont dites. Mais nous avons dû rectifier notre première approche pour deux raisons : d'abord, la présence des notions de sexualité ou d'érotisme au sein de discours à prétention scientifique n'épuise pas la problématique à l'étude puisqu'il ne s'agit pas ici à proprement parler de l'histoire d'une idée (d'une notion, d'un concept). Pour cette raison, notre étude ne pouvait imiter, par exemple, les travaux de Michel Despland sur la notion de « religion » ou ceux d'André-Marie Isambert sur celle de « sacré ». En deuxième lieu, nous avons vite constaté que nos commentaires sur les textes analysés tenaient en grande partie du jugement épistémologique. Autrement dit, nous avons compris que ce que nous étions en train de faire pour l'étude de la religion au XVIII^e siècle ressemblait à ce que

Bachelard avait déjà fait pour les études physico-chimiques datant de la même époque. Nous y sommes donc retournés, sans négliger de faire beaucoup de détours.

D'emblée, il n'est pas aisé de préciser notre démarche dans les termes d'une posture épistémologique et d'un cadre théorique. Nous entendons développer nos commentaires à partir d'une pluralité d'approches et de théories choisies à l'aune des besoins qui se manifestent à nous. Nous justifions ce choix sur la base d'une notion prise chez Bachelard, qui est celle de la *connaissance approchée*, et que Bourdieu, Passeron et Chamboredon ont traduite dans les termes d'une science « se faisant » :

Pour dépasser ces débats académiques et les manières académiques de les dépasser, il faut soumettre la pratique scientifique à une réflexion qui, à la différence de la philosophie classique de la connaissance, s'applique non pas à la science faite, science *vraie* dont il faudrait établir les conditions de possibilité et de cohérence ou les titres de légitimité, mais à la science *se faisant*.²³

Le recours à cette notion de connaissance approchée nous dispense d'un point de vue normatif sur les choses : point de vue à partir duquel a été effacé le fourmillement du discours d'une époque pour n'en retenir qu'une schématisation simplificatrice qui annonce opportunément dans ce même discours l'état actuel de la connaissance. Ce faisant, comme nous l'écrivions plus haut, beaucoup d'auteurs devenus d'illustres inconnus dans notre discipline ont été laissés sur les bas-côtés de l'histoire²⁴. C'est cet état passé de notre discipline qui n'a pas encore été déblayé par l'histoire qui nous

²³ P. Bourdieu, J.-C. Passeron et J.-C. Chamboredon, 1968, *Le métier de sociologue*, Paris : Mouton/Bordas, p. 27.

²⁴ C'est d'ailleurs pourquoi nous ne consacrerons aucune analyse particulière à la théorie freudienne, malgré l'intérêt que peut représenter pour notre problématique d'ensemble des œuvres telles que *Moïse et le monothéisme* et surtout *Totem et tabou*. La place que prend chez Freud la répression des pulsions (sexuelles, mais pas uniquement) dans le cadre de sa théorie de la culture est trop bien connue pour que nous ayons à nous y attarder. Nous aurons toutefois l'occasion d'examiner le terrain sur lequel s'est construite la pensée psychanalytique.

intéresse. Ainsi faisons-nous intervenir, par exemple, la critique d'un Jean Réville sur tel point et celle d'un Pinard de la Boullaye sur tel autre point, alors que les deux auteurs sont susceptibles d'être eux-mêmes objets de la critique à d'autres points de vue. Par conséquent, le maintien de la conventionnelle distinction entre littérature dite *primaire* et littérature dite *secondaire* ne pouvant qu'occasionner une espèce de dédoublement des auteurs mobilisés par l'enquête — on se retrouverait ainsi avec deux Durkheim, deux van Gennep, deux Bastide, etc. — nous avons décidé de n'en sacrifier aucun.

Il serait excessif de parler sur cette base d'une posture bachelardienne²⁵. Et si le terme d'épistémè emprunté à Foucault vient immédiatement à l'esprit, la notion nous semble trop rigide et monolithique pour en espérer un profit heuristique²⁶. Dans le cadre de notre enquête et en vertu des objets que nous aurons à construire, nous nous tournerons plutôt vers la notion d'*ontologie axiomatique* que nous trouvons chez Alexandre Koyré, et que nous pensons pouvoir reprendre avec une rigueur satisfaisante²⁷. Finalement, ce que nous prenons chez Bachelard (outre l'idée de connaissance objective, mais rectifiée, approchée), c'est la notion d'*obstacle*

²⁵ Nous considérons que les développements de Bachelard sur la nécessité de la *problématique*, préalablement à toute investigation scientifique, posent de manière suffisante les distinctions qualitatives que la notion de *rupture épistémologique* rigidifie à outrance, selon nous. Voir G. Bachelard, 1966, *Le rationalisme appliqué*, Paris : P. U. F., pp. 50-57.

²⁶ On ne saurait négliger les mots mêmes de Foucault selon qui « dans une culture et à un moment donné, il n'y a jamais qu'une épistémè, qui définit les conditions de possibilité de tout savoir ». M. Foucault, 1966, *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard, p. 179.

²⁷ La notion lui sert bien à décrire le passage du « monde clôt à l'univers infini » mais n'exclut pas a priori qu'elle puisse rendre compte d'un dialogue de sourds entre scientifiques contemporains. Nous la préférons à la notion de paradigme (plus souvent qu'autrement utilisé dans un sens non khunien), d'abord pour sa clarté, ensuite parce qu'elle implique expressément l'ensemble des sous-bassements à la fois religieux, métaphysiques et scientifiques de la pensée et qui engendrent les idées, les principes et les intuitions. G. Jorland, 1981, *La science dans la philosophie : les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré*, Paris : Gallimard, pp. 49-50, 101, 175.

épistémologique. C'est en termes d'obstacles que nous abordons le problème de la théorie de la religion aux XVIII^e et XIX^e siècles.

Le champ des sciences sociales et historiques constitue, selon la formule de Jean-Claude Passeron, un espace non popperien du raisonnement naturel²⁸. Il entend par là que les faits historiques, communiqués dans des langues naturelles, ne peuvent pas être formalisés à la manière des objets des sciences nomothétiques, ni être répétés à la manière des manipulations des corps chimiques de la science expérimentale. Le logicien Jean-Blaise Grize a bien montré avec Passeron que l'argumentation dans les sciences historiques procède non par logique (au sens strict), mais par schématisation²⁹. Il ne s'agit jamais que d'une logique « naturelle », en ce qu'elle résulte d'un comportement social. La formalisation d'une argumentation sous forme de chaînes d'opérations logiques peut certes révéler des choses, Passeron ne s'en prive d'ailleurs pas au cours de ses propres analyses, mais elle n'est pas susceptible de « falsifier » une théorie sociologique. Passeron et Grize rejoignent ainsi, en un certain sens, la *nouvelle rhétorique* de Chaïm Perelman, la *logique des champs* de Stephen Toulmin et l'*analyse du discours social* de Marc Angenot : loin de constituer un simple agrément du discours, la dimension narrative et les moyens rhétoriques mobilisés par les auteurs servent la véridicité de leurs assertions. On démontre la véridicité d'une théorie non seulement par des faits empiriques, mais également par des *effets de connaissance* (opérations de reconceptualisation par lesquelles on construit de nouvelles

²⁸ Toute la carrière d'épistémologue de Passeron témoigne de la pertinence de Bachelard dans le champ des sciences humaines. Et puisqu'il nous faut encore mentionner quelques auteurs que nous aurons à convoquer au cours de nos analyses, c'est dans le giron de ses travaux que nous abordons la question de la valeur et des modalités de la preuve dans les sciences historiques et sociales.

²⁹ Voir par exemple J.-B. Grize, 2003, « Logique naturelle et représentations sociales », dans *Les représentations sociales*. Denise Jodelet (dir.), Presses Universitaires de France, pp. 170-186. Du même auteur, « Les discours du savoir : pour un dialogue avec Jean-Claude Gardin », dans *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XXXVIII-119, 2000, pp. 131-138.

connaissances à partir de données empiriques) et par des *effets d'intelligibilité* (reconstruction systématique des effets de connaissances produits)³⁰.

Nous avons vu que le raisonnement dans les sciences historiques et sociales se construit à travers un processus de schématisation et que ces schèmes argumentatifs sont indissociables de la composante narrative du discours. Or, les systématisations, modèles explicatifs et les catégories déployées par les auteurs dont les textes seront analysés sont à mettre en relation avec certains débats, lieux communs et arsenaux argumentatifs propres aux espaces discursifs dans lesquels ils s'insèrent. Nous aurons donc à mobiliser quelques ressources du côté de la linguistique et de l'analyse du discours. Sur ce point, nous trouvons l'essentiel de nos appuis dans les travaux de Chaïm Perleman et Lucie Olbrecht-Tyteca pour la rhétorique générale, Ruth Amossy pour la question de l'éthos et Katherine Kerbrat-Orecchioni pour ce qui touche à la subjectivité dans le langage. À la fois historien des idées et analyste du discours, Marc Angenot nous servira de référence générale, d'autant que son champ d'investigation historique rencontre le nôtre en certains endroits.

³⁰ J.-Cl. Passeron, 2006, *Le raisonnement sociologique*, Paris : Albin Michel, pp. 369-373. Le statut scientifique des constructions théoriques en sciences sociales reposerait selon lui sur la « trace paradigmatique » que laisserait une théorie donnée, statut dont seule serait garante la « postérité savante » (p. 562). Or, c'est une garantie qu'on peut raisonnablement considérer insuffisante et un épistémologue comme Jean-Claude Gardin n'a pas tort de s'en inquiéter : « Il y aurait ainsi comme des degrés dans la valeur des scénarios narratifs, si "relative" soit-elle, les plus scientifiques d'entre eux étant en dernière analyse ceux que les experts tiennent pour tels, ici et maintenant. Le célèbre "cercle herméneutique" est une façon de rationaliser ce point de vue; la thèse des fondements sociaux de toutes choses en est une autre, non moins populaire aujourd'hui. ». J.-Cl. Gardin, « Modèles et récits », in *Épistémologie des sciences sociales*, Jean-Michel Berthelot (dir.), Paris : P. U. F., 2012, p. 416. Passeron voit avec enthousiasme l'existence d'une pluralité de théories sur un même fait historique — pluralité qui est la conséquence des différentes interprétations données. Gardin est d'un avis contraire. Ironiquement, on pourrait penser qu'il n'existe peut-être entre les deux qu'un simple malentendu portant sur l'acception qu'ils font l'un et l'autre du terme « théorie », c'est-à-dire relativement à ce qui est effectivement reçu et considéré comme théories raisonnables, acceptables et sanctionnées par les « pairs ». Si tel est le cas, la démonstration irait dans le sens de Passeron : on ne sort jamais des interprétations et nulle univocité n'est réellement possible. Double ironie, donc.

Mentionnons en terminant que, si dans le cadre de nos deux premiers chapitres nos analyses font apparaître les éléments d'une métaphysique sexuelle sous-jacente à certaines propositions, nous mobiliserons cette même métaphysique sexuelle dans notre troisième chapitre. Celle-ci viendra servir l'analyse de l'argumentation, en révélant ce que nous considérons comme un angle mort du raisonnement dans le discours de certains auteurs abordés. Rappelons que notre travail ne s'intéresse ni à la vérité ni à la fausseté de la religion, mais à la valeur heuristique des modèles et des schèmes argumentatifs avancés ; à ce qu'il y a de logique dans les inférences ; à ce qu'il y a de vraisemblable dans les hypothèses ; et finalement à ce qu'il y a de sous-entendu et de présupposé dans l'ensemble de ces discours, discutés dans les termes de l'ontologie axiomatique.

CHAPITRE I

LE FANTASME DE L'ORIGINE ET LA SÉDUCTION DE L'OBJET

Le cinq avril 1870 se réunissaient au *4 St Martin's Place* à Londres les membres de l'*Anthropological Institute of London*, sous la présidence de l'amiral Bedford Clapperton Trevelyan Pim. On y fit la lecture d'un article de monsieur Hodder M. Westropp, archéologue irlandais qui, devant les *fellows* de ce même institut, avait suscité une certaine controverse cinq ans plus tôt en proposant à la communauté scientifique l'adoption du terme *mésolithique* (ce qui impliquait de revoir le modèle bipartite de la chronologie préhistorique récemment introduite par Sir John Lubbock). L'article dont on fit la lecture portait le titre « *On phallic worship* » et posait que le culte du phallus était non seulement la plus ancienne superstition de la race humaine, mais qu'il avait prévalu chez tous les peuples dont la science historique avait jusque-là pris connaissance, y compris au sein du monde chrétien, et encore, à une époque tardive³¹.

Le texte de Westropp fut vivement critiqué, notamment par monsieur Édouard Villin qui s'empressa de faire remarquer que l'article ne présentait aucun fait nouveau :

The paper which was first read does not seem to contain a single new fact, and repeats many errors already admitted to be errors. This paper is nothing but an abstract of Boudin's book on Phallic Worship ; and

³¹ H. M. Westropp, 1870, « *On Phallic Worship* », *Journal of the Anthropological Society of London*, vol. 8, p. cxxxvi: « *It will acquire additional interest when it is considered that it is the most ancient of the superstitions of the human race, that it has prevailed more or less among all known people in ancient times, and that it has been handed down even to a very late and Christian period.* »

*Boudin's book is nothing else than a badly conceived compilation of earlier writers, every one of whose writings is teeming with errors. [...] Mr. Westropp takes for granted all he finds in Boudin, and consequently he quotes St. Augustine, St. Jerome, Arnobius, de l'Estoile, and an unknown Spanish writer — a companion, it is said, of Columbus - who is cited in Italian, although why not in Spanish does not appear.*³²

En supplément, Villin laissa entendre qu'en dépit de ses nombreuses et évidentes faiblesses, le défaut majeur de l'article se situait à un autre niveau : l'auteur y traitait d'un objet qui n'en était pas un :

*As regards Phallism, it seems to me that we certainly are not yet in a position to say whether it was a religion or a symbol, still less whether it was universal. It will require a large accumulation of facts, indeed, before we can arrive at anything like certainty on these points.*³³

On concèdera que ce qui fut présenté par Westropp comme une vérité démontrée n'était tout au plus qu'une hypothèse intéressante. Cela signifie-t-il pour autant que l'auteur manquait du sérieux et de la circonspection qui font les grands théoriciens ? Les matériaux étaient là : récits historiques et récits de voyages, anciens codes de lois, mythes et légendes. Et à défaut de sources écrites sûres, il y avait les vestiges matériels : peinture, sculpture, architecture. Mais cela appelle encore quelques réserves. Car, en effet, si statuer sur l'existence ou la non-existence d'un culte religieux sur la base d'une classe d'objets est une entreprise périlleuse, l'élaboration d'une telle classe d'objets à partir de critères géométriques peu ou prou approximatifs (forme cylindrique, voire tubulaire ; bout tantôt arrondi et tantôt pointu) est carrément téméraire.

Westropp n'était pas le premier à proposer une synthèse historique de l'évolution des pratiques et des croyances religieuses où l'adoration du principe générateur occupe

³² Ibid, p. cxliiii.

³³ Ibid. p. cxlv.

une place cardinale. Boudin non plus d'ailleurs, tant s'en faut. À côté de l'animisme de Taylor et bien avant lui, à l'ombre du totémisme de Robertson Smith et de la magie frazérienne, la thèse phalliciste avait des adeptes chez certains érudits. Témoins, une vingtaine de monographies aux titres aussi évocateurs que caractéristiques, étendues sur une période allant du règne de Louis XVI à l'entre-deux-guerres, et reléguées depuis au cabinet des curiosités de l'institution scientifique.

Il n'existe à notre connaissance aucune étude spécifiquement consacrée à cette nébuleuse que nous appellerons par commodité l'« école phalliciste », ni du point de vue de son histoire ni du point de vue des théories qu'elle a été à même de produire, pour le meilleur comme pour le pire. Sur les cinq premiers auteurs s'étant penchés sur la question du symbolisme phallique au cours des dernières décennies du XVIII^e siècle, on ne trouve que des éléments de biographie parcellaires, dispersés au fil de chapitres isolés, et presque rien n'a été écrit sur cette question dans le monde francophone. Les noms de Dupuis et Dulaure apparaissent bien dans quelques rares ouvrages consacrés à l'histoire des sciences des religions, mais on ne connaît généralement pas beaucoup mieux leur pensée que celle de leurs contemporains — de notoriété mieux établie — tels que Charles de Brosses ou Antoine Court de Gébelin, par exemple. Quant à ceux qui ont suivi leurs traces au cours du siècle suivant, le silence des commentateurs est plus lourd encore, ce qu'un certain snobisme académique et un esprit de censure dix-neuviémiste pourraient en partie expliquer. Mais en partie seulement. Nous montrerons, en effet, que la théorie phalliciste s'est développée dans un cadre de pensée de plus en plus ésotérique et occultiste.



L'objectif du présent chapitre est d'exposer dans leurs singularités ces grandes constructions théoriques de l'école phalliciste afin de produire sur elles un jugement épistémologique. Compte tenu de la perspective que nous adoptons, nous porterons une attention particulière non seulement à l'architecture des raisonnements présentés, mais également à « la manière dont c'est dit ». Ainsi, nous nous intéresserons au type de rhétorique utilisée, aux lieux communs et à l'éthos caractéristique de ces discours dont les auteurs se présentent à la fois comme étant les détenteurs d'un savoir plus ou moins ésotérique, et comme les seuls à avoir atteint la pleine intelligence du phénomène humain.

L'enjeu de cette démonstration est celui de la valeur scientifique qu'il convient d'accorder ou non aux théories de tendance phalliciste. On peut d'ores et déjà assurer que, du point de vue des méthodes d'enquête disponibles au cours de la deuxième moitié du XVIII^e siècle, les phallicistes ont été les premiers à tirer parti des différentes approches comme la philologie, l'ethnographie, l'histoire et l'archéologie. Cela ne suffit évidemment pas à les dispenser de toute critique, loin de là ; mais cela nous permet de les situer d'emblée dans l'histoire de notre discipline.

Le problème qui nous préoccupe est celui de la méconnaissance d'un pan de cette histoire par les sciences des religions elles-mêmes, lesquelles semblent ambivalentes devant la question des rapports entre religion, érotisme et sexualité. L'existence de théories phallicistes n'est pas plus connue dans nos facultés de sciences humaines qu'au sein du public général.

1.1 Les libertins et l'émergence de la nature comme lieu de la vérité

L'élaboration de théories de la religion aux prétentions universalistes à partir d'un culte supposément universel qui aurait été rendu aux parties génitales de l'homme

s'inscrit dans le cadre intellectuel du XVIII^e siècle européen. Hors de ce cadre (philosophique, scientifique, religieux) qui structure le champ du pensable et du dicible dans cette société, l'existence d'une poignée d'antiquaires et d'esthètes se mettant en peine d'expliquer l'histoire et l'évolution des cultes religieux à partir du symbole phallique apparaît comme extravagante. Car en l'absence de ce cadre, il nous manque l'ensemble des enjeux politiques et moraux qu'impliquent de tels travaux, fussent-ils marginaux et en rupture de ban par rapport à un discours majoritaire et porteur d'une vérité transgressive. Travaillant sur la place du sexe au cours d'une période qui recoupe en partie celle de notre étude, Marc Angenot écrit, fort à propos, que

La lecture extensive de la littérature d'une époque permet sans erreur, à la lumière des critiques et des commentaires, de repérer ce qui était censé produire un effet de transgression qui pouvait selon le cas émoustiller le lecteur, le choquer, ou encore le faire communier esthétiquement avec l'auteur dans le sentiment d'une conquête libératrice du « vrai » (ce qui est la stratégie des œuvres à prétention novatrice).³⁴

Sans nous engager dans une analyse synchronique de l'ensemble des productions discursives des dernières décennies de l'Ancien Régime, il convient d'identifier préalablement les « totems » et les « tabous » de cette société afin de bien saisir ce qui singularise non seulement l'étude des symboles sexuels à l'heure de la Révolution, mais encore l'atmosphère de constante effervescence des milieux intellectuels de l'époque. Nous croyons que seule une exposition, même brève, de l'état du discours social en ces matières (religieuse et sexuelle) permet de donner la mesure de certaines des transformations qui les ont rendues possibles. Cela fait, nous montrerons de quelle manière l'élaboration d'une « science de l'homme », indissociable, en particulier,

³⁴ M. Angenot, 1986, *Le cru et le faisandé : sexe, discours social et littérature à la Belle Époque*, Charleroi : Labor, p. 9.

d'une renaissance du paganisme et de l'étude comparée des religions, coïncide avec un travail de problématisation des rapports entre religion et sexualité.

1.1.1 Le pensable et le disciple du sexe et de la religion

Ce qu'on appelle les *Lumières* recouvre en fait une multitude de points de vue entre lesquels alternent des épisodes de bonne intelligence et de discorde dont la fabrique de l'histoire ne retiendra que les reliefs les plus utiles à sa mythologie : d'un côté les héros du savoir, de l'autre les amateurs de chimères. Le terme garde évidemment sa valeur opératoire en tant que catégorie canonique de l'historiographie, pour sa capacité à ramener une multiplicité de tendances philosophiques à un « évènement » de l'histoire de la pensée occidentale, faisant ressortir ce que le contenu du discours philosophique comporte alors d'homogène, de récurrent et de représentable en termes de tendances. Ainsi apparaît-il que de quelque côté que l'on se tourne, déistes anti-chrétiens, sceptiques sécularistes, athées convaincus et utopistes proromantiques, tous présentent, à un degré plus ou moins marqué, un même engouement pour l'Antiquité latine ; sa philosophie, sa politique, son art, sa poésie.

L'historien Peter Gay a fortement souligné ce trait dans son étude sur le mouvement philosophique des Lumières qu'il décrit comme un nouveau paganisme : mouvement anti-chrétien puisant aux sources du paganisme antique, doublé d'un paganisme émancipé de l'Antiquité et, d'une certaine manière, de tout classicisme. Selon l'auteur, les humanistes ayant écrit durant la période allant de Pétrarque à Locke — période qu'il qualifie de « *era of pagan Christianity* » — auraient préparé le terrain pour les penseurs du XVIII^e siècle. Il remarque que :

Their critical philology, combined with their admiration for antiquity, prepared educated men to read Christian documents with skeptical

*detachment, and pagan philosophies with sympathy ; their appeal to nature laid the foundations for what Wilhelm Dilthey has called the « natural system, » a style of thought that ordered the world by natural law, natural morality, and natural theology.*³⁵

En effet, la notion de nature semblait alors appelée à prendre le relais de l'idée de Dieu en Occident et se rencontrait partout, aussi bien dans les essais de philosophie morale que dans les traités de chimie, chez les poètes, les dramaturges, les pamphlétaires. « Lois naturelles », « histoire naturelle », « égalité naturelle », « penchant naturel » : les syntagmes fusaient en abondance et le langage naturaliste multipliait les *topoi*. Réfléchi en termes de contingence ou de nécessité, invoquée comme principe transcendant venant à point nommé sanctionner une action qu'on eut jugé impudique, la nature était pour le mathématicien comme pour le philosophe et pour le médecin, précisément ce qu'elle était pour le libertin, qui était d'ordinaire mathématicien, philosophe ou médecin, ou du moins membre de quelque académie royale. De l'ordre du « déjà-là », la nature était un donné idéologique de base sur laquelle on allait repenser et les choses et le monde. Entendons que Rousseau et Sade pouvaient n'être d'accord sur rien concernant la nature, ils s'entendaient néanmoins sur le fait que la nature *est* bien quelque chose, entité abstraite, principe actif, objet légitime de la discussion philosophique³⁶.

Ce renouveau naturaliste avait émergé au XV^e siècle lorsque le secrétaire d'un pape qui devait être déposé découvrit à l'abbaye de Fulda un manuscrit du *De rerum natura* de Lucrèce, ainsi que des traités de Cicéron à Cluny. L'homme s'appelait Poggio Brachiolini. Les documents trouvés firent le bonheur des copistes et se

³⁵ P. Gay, 1966, *The enlightenment, an interpretation, 1 : The rise of modern paganism*, Londres: Weidenfeld and Nicolson, p. 297.

³⁶ En ce sens, on rangera les deux perspectives dans la classe des philosophies naturalistes. Pour une étude serrée du sujet, voir C. Rosset, 2011, *L'anti-nature*, Paris : P.U.F./Quadrige, en particulier : pp. 275-77 et 304-08.

répandirent comme une trainée de poudre. Suite à l'intérêt suscité par ces ouvrages anciens dont on ne soupçonnait pas même l'existence et, relativement au goût nouvellement marqué pour l'art et la philosophie gréco-romaine, quelques morceaux philosophiques occultés par les aléas de l'histoire renaissaient dans le discours des lettrés, y compris dans la littérature la plus obscène qui soit. Il convient ici, avant d'aller plus loin, de s'arrêter rapidement à cette renaissance du paganisme, dans ce monde des lettres européennes où un mot tel que *volupté* révèle presque à coup sûr des tendances sensuelles et hédonistes. Nous montrerons ainsi comment les figures de la mythologie gréco-latine ont été mises à profit par les auteurs licencieux de l'âge classique.

DIEUX ET DÉESSES DANS LE DISCOURS « PORNOGRAPHIQUE » AU XVII^E SIÈCLE

Après la naissance de l'imprimerie, Rome et les pouvoirs séculiers d'Europe eurent tôt fait de se doter de mécanismes de contrôle règlementant la production et la circulation des livres. Les censeurs du gouvernement français, par exemple, distribuaient des *privilèges* d'impression sous forme de titres de propriété littéraire. Étaient prohibés les ouvrages dont la nature portait atteinte à Dieu, à l'État ou aux bonnes mœurs. Dans ce dernier cas, les ouvrages à contenu obscène étaient regardés comme condamnables, mais entre l'appréciation morale et la condamnation effective, il y avait un pas qui n'était pas toujours franchi. Il est vrai qu'à sa création en 1559, *l'Index librorum prohibitorum* du Vatican fit voisiner les *Sonnets luxurieux* de l'Arétin avec les œuvres de Luther, Kepler et Machiavel, ce qui témoigne bien d'une préoccupation réelle. Mais dans l'ensemble, pour les périodes que l'on connaît, les ouvrages de nature pornographique ne comptent que pour une très faible proportion de la totalité des œuvres expressément condamnées. Dans le royaume de France, entre

1678 et 1701, elles représentaient « à peine une quinzaine sur près de neuf cents livres saisis »³⁷.

En Angleterre, l'apparition de lois punitives concernant la matière « pornographique » fut plus tardive. On rapporte ces mots d'un juge anglais, constatant le caractère outrageant de l'ouvrage qu'on lui intimait de condamner, mais demeurant attaché à la règle de droit : « *Where there is no law, there can be no transgression.* »³⁸ À partir de 1618, les autorités civiles françaises prirent en charge les affaires de censure sur lesquelles avait traditionnellement juridiction le corps des théologiens de la Sorbonne³⁹. Sous Louis XIII, après un premier exil et un avertissement du roi, Théophile de Viau fut condamné à être brûlé vif pour avoir publié *Le Parnasse des poètes satyriques*. Son ami Berthelot devait être pendu et Colletet banni pour neuf ans. Heureusement pour les auteurs, ces peines ne furent pas toutes exécutées. C'est à cette époque également que l'érotisme sut trouver de nouveaux chemins de traverse. En 1655, Claude Quillet publia un recueil de poèmes érotiques, *Callipédie ou Art d'avoir de beaux enfants*. La même année, Michel Millot écrivit *L'Escole des filles*, communément considéré comme le plus ancien manuel français d'érotologie. Premières chroniques érotiques, la *Vie des dames galantes* de Brantôme, publiée de manière posthume en 1666, regroupait des anecdotes supposées factuelles relatant la vie sexuelle des Françaises de la bonne société.

Ce que l'on voit foisonner dès les premières décennies du XVII^e siècle, ce sont des ouvrages à contenu érotique et obscène entretenant un certain rapport ludique aux mots. Après les emprunts à Cicéron et Catulle dans les écrits de Ronsard, après les

³⁷ R. Bougard, 1986, *Érotisme et amour physique dans la littérature française du XVII^e siècle*, Paris : Gaston Lachurié, p. 10

³⁸ E. Berkowitz, 2013, *Sex and punishment : 4000 years of judging desire*, Londres: Westbourne Press, p. 163.

³⁹ Ibid., pp. 168-169.

antiphrases et les acrostiches de Villon, la mode en vint, au début du XVII^e siècle, à l'univers ancien de la mythologie. L'usage se répandit de mobiliser une petite quantité de termes spécifiques et de noms propres renvoyant au lexique mythologique gréco-romain avec une assez frappante régularité. On en tire une abondance de titres tous plus ou moins semblables, tous jouant sur le même procédé : *Les Muses gaillardes* (1609), *Le Temple d'Apollon* (1611), *Le Parnasse des poètes satyriques* (1622), *Le Banquet des Muses, ou Recueil de tous les Satyres* (1623), *Le Concert des Enfants de Bacchus* (1627), *Les Amours de Psyché et de Cupidon* (1669), pour n'en nommer que quelques-uns. Ces emprunts fonctionnaient à la fois comme euphémismes, en ce qu'ils permettaient aux auteurs d'annoncer un contenu érotique non manifesté *ad litteram*, et aussi comme stratagème stylistique d'ennoblissement du langage, dans la mesure où « caresser le Priape » n'est pas « branler la pique ».

La lisibilité de ces titres requérait en outre une certaine *compétence encyclopédique*⁴⁰ partagée par l'auteur et ses lecteurs : Bacchus n'est pas Héphaïstos ni les muses des harpies. Nous avons là un phénomène de connotation où « Par le jeu de l'allusion, de l'intertextualité, de la référence et de la réminiscence culturelle, les mots sont le support de cristallisations connotatives potentielles, qui ne demandent qu'à s'actualiser dans certaines circonstances contextuelles ou situationnelles. »⁴¹ Ce menu décodage permettait alors à l'amateur de gaudriole d'apprécier les subtilités d'une langue où le « verger de Cypris » n'est pas un verger et où le « champ de Vénus » n'est pas un champ. Au-delà du commode double sens, c'est tout le panthéon qui se déroulait pour servir les figures du discours, et lorsque dans l'*Académie des dames* on lit que

⁴⁰ Notion introduite par Catherine Kerbrat-Orecchioni, la compétence encyclopédique se présente comme « un vaste réservoir d'informations extra-énonciatives portant sur le contexte; ensemble de savoirs et de croyances, système de représentations, interprétations et évaluations de l'univers référentiel... ». C. Kerbrat-Orecchioni, 1998, *L'implicite*, Paris : Armand Collin, p. 162.

⁴¹ C. Kerbrat-Orecchioni, 1983, *La connotation*, Lyon : Presses Universitaires de Lyon, p. 119.

« Junon n'a jamais été foutue par Jupiter si délicieusement que je ne le suis »⁴², l'hyperbole, on s'en doute, fonctionnait à plein.

Notons encore que ces passe-partout euphémiques issus de l'Antiquité païenne intégraient élégamment les procédés narratifs et descriptifs propres à l'univers de la littérature érotique en ce que, dans un même temps, ils permettaient de dévoiler et d'occulter. Ces effets de voilement, de « gazage », sont eux-mêmes à prendre qualitativement comme l'indice d'un certain « bon goût » du roman libertin, opposé à l'explicite des récits vulgaires et sans finesse. C'est encore dans les termes de l'inventaire mythologique que La Mettrie dénonçait la grossièreté de ceux qui, dans l'art du récit volage, ne savent pas faire preuve de subtilité. Ainsi, dans *L'école de la volupté*, qu'il publie en 1747 :

Le caractère de ces esprits est de lever le rideau sur les Orgies des bacchantes, de révéler les mystères les plus impudiques du Dieu des jardins, & de ne pas même souffrir l'apparence de retenue, dans ces Nymphes, qui feignant de ne rien voir, regardent finement Priape, au travers de leurs doigts écartés.⁴³

Ainsi l'on voit au XVII^e siècle un engouement marqué dans la littérature irrévérencieuse pour l'univers mythologique des anciens qui avaient su aménager dans leur cohorte divine des figures telles qu'Éros, dieu primordial qui préside aux unions sexuelles ; Aphrodite, déesse née de l'écume et du sperme, qui préside à tous les sortilèges et aux artifices de la séduction ; Dionysos, dieu de tous les excès et de toutes les transgressions, dieu bondissant de la consommation brûlante et de la démente

⁴² Cité par Bougard, op. cit., p. 87.

⁴³ J. Offray de La Mettrie, 1746, *L'école de la volupté*, Cologne : Pierre Marteau, p. 10. Au-delà d'une lecture littérale et analogique, La Mettrie ne s'amuse-t-il pas ici à construire un langage descriptif, lui-même érotique, dont l'objet est la langue pornographique obscène et sans pudeur, où les scènes de tribadisme, de fornication, de sodomie se voient subsumées par la catégorie « Orgies des bacchantes » et toute la gamme des convulsions et des excréments subséquentes par celle de « mystères les plus impudiques du Dieu des jardins » ?

télestique ; Priape, également, le dieu ithyphallique de la nature et de la fécondité. Bientôt, certains esprits davantage tournés vers la réflexion spéculative auront recours aux mêmes figures mythiques pour, cette fois, expliquer la religion des anciens.

LE PROBLÈME DE LA NAISSANCE DES DIEUX

Afin de se donner les repères nécessaires à sa schématisation historique, Peter Gay désigne Fontenelle comme point de transition entre deux « styles de pensée », ce qui correspond assez rigoureusement aux découpages que propose Frank E. Manuel dans son *Eighteenth Century Confronts the Gods* et Michel Despland dans *La religion en Occident*. Occupant le terrain de la réflexion théologique à partir d'une réflexion sur la manière dont les croyances parviennent à s'imposer, Bernard Le Bovier de Fontenelle « compte parmi les précurseurs sinon les fondateurs de la science moderne des religions »⁴⁴.

Fontenelle utilise le mot « religion » avec un adjectif pour désigner une tradition historique ou un ensemble de coutumes au sein d'une culture : il parle ainsi de « religion païenne » ou de « religion chrétienne » ; le terme désigne alors un système de croyances, de rites et de pratiques. Fontenelle utilise même l'expression « le système de la religion chrétienne ».⁴⁵

Dans *L'Origine des fables*, Fontenelle établit des correspondances entre les mythes de la Grèce ancienne et ceux des Américains. Pour Jean Réville, directeur de la *Revue d'Histoire des Religions* et professeur au Collège de France, cela constitue une « exposition vraiment prophétique d'idées qui n'ont prévalu qu'à la fin du XIX^e siècle »⁴⁶. Une importance spéciale est également accordée à Pierre Bayle, dont le scepticisme a eu des échos non seulement en France (notamment chez Montesquieu, Rousseau, d'Holbach, Voltaire et Diderot), mais aussi au-delà, chez Hume, Lessing et

⁴⁴ M. Despland, 1979, *La religion en Occident : évolution des idées et du vécu*, Montréal : Fides, p. 412.

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ J. Réville, 1907, *Les phases successives de l'histoire des religions*, Paris : Ernest Leroux, p. 97.

Wieland. Avec son *Dictionnaire* et ses *Pensées diverses sur la comète* il sut mettre à la disposition des jeunes esprits cultivés de son temps des ouvrages historiques et philosophiques où perspectives païennes, déistes, athées et rationalistes sont mises en présence et réfléchies de concert. Ainsi, son œuvre apparaît, du point de vue de l'histoire des idées, comme un révélateur de la polysémie du terme *religion*, faisant voir l'ensemble des virtualités doctrinales que le terme est susceptible de subsumer. « La plus grande contribution de Bayle, écrit Despland, c'est une espèce de distance intelligente qu'il maintient par rapport à toutes les réalités de la religion. »⁴⁷

Érudit infatigable, à la fois critique et historien, Bayle admet un droit naturel et une morale naturelle qu'il décrit comme une « certaine lumière qui brille dans l'âme, par la force de laquelle il n'y a point d'homme qui ne reconnoisse les premiers principes généraux des mœurs »⁴⁸. C'est par rapport à cette morale naturelle que les cultes antiques, le cortège des dieux païens et toute la mythologie se trouvent condamnés : les païens ont forcément connu la vertu, mais ne l'ont pas pratiquée. La preuve en est que les mythes grecs et romains constituent une suite quasi ininterrompue de débauches, de tromperies et d'incestes. Bayle s'est amusé à mettre sous les yeux de ses lecteurs les grossières tribulations des dieux et des déesses. À l'instar de son contemporain Fontenelle, il n'y trouvait que matière à sarcasmes. Et néanmoins, l'étude des cultes païens a su nourrir chez les deux penseurs une réflexion sur l'homme qui revient sans

⁴⁷ Ibid., p. 418. Sur la place que les deux auteurs occupent dans l'évolution de la pensée occidentale au tournant du XVII^e siècle, voir encore les commentaires de Frank E. Manuel : « *Bayle and Fontenelle were the two great catalysts in this intellectual process, and they continued to be read for decades after the mountainous, dull, long-winded treatises on idolatry composed in a traditional vein by seventeenth-century clerics, pastors and divines were forgotten.* » (p. 20) ; « *To make way for new interpretations of pagan religion dominant traditions had to be struck down. This work of demolition was undertaken with gusto by Pierre Bayle and Bernard Fontenelle and their cohorts.* » F. E. Manuel, 1959, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge: Harvard University Press, p. 22.

⁴⁸ Cité dans É. Labrousse, 1964, *Pierre Bayle, II : Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye : Martinus Nijhoff, p. 259.

cesse au problème des pratiques et des croyances religieuses. En cela, ils s'inscrivaient au sein d'une tendance déjà répandue et presque en vogue chez les savants, particulièrement en France, en Angleterre et en Hollande, tendance à chercher à expliquer une fois pour toutes la naissance des mythes et des dieux⁴⁹. Les explications proposées à cette époque consistaient pour l'essentiel en variations et bricolages éclectiques de thèses déjà avancées dès l'Antiquité : l'explication par le politique venait du sophiste Critias, l'explication par la peur des calamités était due à Démocrite, l'explication par l'hypostasie des héros provenait d'Hévémere. La thèse de la corruption d'un monothéisme primitif par les démons avait été soutenue par les Pères de l'Église, mais n'avait pas survécu aux réfutations de Fontenelle. Le huguenot Jean Leclerc, au début du XVIII^e siècle, avait avancé l'idée que l'argument allégorique — le mythe comme langage symbolique — n'avait été qu'une invention tardive des païens, le produit d'une réaction défensive face aux accusations venant des premiers apologistes chrétiens. Toutefois, la recherche persistante de fondements historiques aux récits mythiques, l'intérêt pour l'étude des langues étrangères et l'élaboration d'une méthode comparative allaient préparer l'avènement d'un nouvel allégorisme, notamment avec Giambattista Vico et Antoine Court de Gébelin. Pour l'heure, on s'en remettait aux procédés de la comparaison qui permettait de faire apparaître des conformités entre les mythes et les pratiques culturelles de peuples que seule une théorie anthropologique pouvait rapprocher.

ETHNOGRAPHIE LITTÉRAIRE ET CRITIQUE PHILOSOPHIQUE

Des libertins érudits du XVII^e siècle aux anticléricaux de la fin des Lumières, des poètes aux savants, le monde était en mutation. La nature, disait-on, reprenait ses droits. Il fallait ouvrir les yeux et tendre l'oreille, se mettre à son école. Les traités de la nature

⁴⁹ Les historiens mentionnent généralement l'abbé Pluche, de Montfaucon, de La Croze, Picart, Vico, Bayle, Fontenelle, Hume, de Brosses et d'Holbach.

de Cicéron et de Lucrèce avaient eu une influence d'une importance considérable. On retenait principalement des stoïciens que chacun devait diriger sa conduite conformément à sa nature et que c'était dans cette adéquation de l'Être avec sa nature profonde que résidait le secret d'une vie bonne pour les mortels. Suivant les épicuriens, on affirmait que l'homme tenait son appétit de la nature et que, conséquemment, la satisfaction du désir individuel, qui est donné dans et par le corps, répond à une tendance innée, solidaire de cette même nature. De là, on a postulé un état naturel de l'homme chez qui l'instinct sexuel était, par essence, libre de toute contrainte. Dès lors, la culture morale et religieuse devenait la grande corruptrice de l'espèce et la problématique de la liberté devenait affaire de mœurs sexuelles. On verra bientôt à quel point le thème de la répression des penchants naturels, dont on accusait la morale religieuse, joua pour le projet philosophique des Lumières un rôle de catalyseur à l'efficacité critique redoutable. Mais si la nature constituait bien une entité conceptuelle assez solide pour élaborer une ontologie axiomatique non théologique qui soit susceptible de concurrencer et de mettre à mal certaines vérités indiscutées de la religion chrétienne, il restait encore aux philosophes à se constituer une méthode afin de garantir le succès des coups portés. Ce sera la pratique comparative qui s'en chargera.

Dès la fin du XVII^e siècle, la spéculation philosophique concernant l'homme, le monde et Dieu s'était trouvée enrichie par l'usage d'une multitude de faits ethnographiques. L'observation des différentes cultures étrangères, avec leurs mœurs, leurs morales, leurs mythes et leur *sacer* distinctifs, rendue possible par la mise à profit des récits de voyage des explorateurs européens, fournit aux savants de l'époque une source d'informations leur permettant de recadrer les données historiques disponibles. Dépassant l'idée d'expliquer les coutumes étrangères contemporaines par des textes anciens — ce qui était conforme à l'esprit du temps — on se risqua à utiliser les faits ethnographiques pour expliquer des textes anciens. Ce qu'on a appelé *l'école anthropologique* est né précisément de ce mouvement où l'histoire s'éclaire de

témoignages modernes. Bien qu'il ne soit pas directement suivi, sauf peut-être chez Charles de Brosses, c'est le père Joseph-François Lafitau qui, dès 1724, exprime le premier ce retournement de perspective dans ses *Mœurs des sauvages Américains comparés aux mœurs des premiers temps* :

Je ne me suis pas contenté de connoître le caractère des Sauvages & de m'informer de leurs coùtumes & pratiques ; j'ai cherché dans ces pratiques & dans ces coùtumes des vestiges de l'Antiquité la plus reculée ; j'ai lu avec soin ceux des Auteurs les plus anciens qui ont traité des Mœurs, des Loix & des Usages des peuples dont ils avaient quelque connoissance ; j'ai fait la comparaison de ces Mœurs les unes avec les autres, & j'avoue que si les Auteurs anciens m'ont donné des lumières pour appuyer quelques conjectures heureuses touchant les Sauvages, les Coùtumes des Sauvages m'ont donné des lumières pour entendre plus facilement et pour expliquer plusieurs choses qui sont dans les Auteurs anciens.⁵⁰

Ainsi, le XVIII^e siècle voit se multiplier les voyages d'exploration : Carsten Niebuhr en Arabie, Levaillant en Afrique du Sud, Loyers en Afrique occidentale, Pallas en Sibérie, Pons en Inde, Cook dans les mers du sud et bien d'autres encore. Par eux s'est constituée, pour la première fois à une échelle aussi importante, une riche documentation comportant croquis, textes sacrés, récits mythiques et descriptions de pratiques rituelles. En ce qui a trait à la réflexion théorique à proprement parler, Fontenelle fut peut-être celui qui en tira le meilleur parti, en développant une réflexion personnelle sur la psychologie des « primitifs » pour servir de prolégomènes à sa théorie de la religion. Dans une perspective plus politique, on pensera également au baron de Lahontan, né Louis Armand de Lom d'Arce, et à la postérité de son « noble sauvage » chez Rousseau, Diderot et même, dans une moindre mesure, chez Voltaire. C'est donc dire qu'alliée à la critique religieuse, la comparaison devint

⁵⁰ J.-F. Lafitau, 1724, *Mœurs des sauvages américains : comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris : Saugrain l'ainé et C-E Hochereau, p. 3.

incontestablement au cours du siècle l'arme favorite des « esprits éclairés », et c'est en effet par la bouche d'un Perse que Montesquieu critiqua des institutions françaises et par celle d'un Chinois que Voltaire lança ses attaques contre ce qu'il appelait les superstitions.

Or, bien qu'elles aient représenté autant de coups audacieux, ces critiques étaient audibles pour les Européens cultivés de la première moitié du XVIII^e siècle. La capacité à réifier les contenus du dogme auquel ils prêtaient foi, la réification de leur propre croyance en tant que *croyance*, étaient en adéquation avec un cadre cognitif qui n'avait déjà plus grand-chose à voir avec la pensée scolastique. Fontenelle et Bayle avaient, nous l'avons dit, avancé un ensemble de propositions relatives à la religion et posé le cadre programmatique d'une enquête dans des termes peu usités à l'époque. Il n'en demeure pas moins qu'ils se sont prononcés sur un objet du discours appartenant de plein droit à la culture populaire et qu'en regard de la doxa ordinaire, la critique des Lumières procédait certes d'un langage transgressif, mais non pas inédit. C'est dans ce sens que Gay souligne que

*Montesquieu's Lettres persanes and Voltaire's Lettres philosophiques, the two most distinguished radical books published before 1740, found such a receptive public precisely because the ideas they expressed so wittily were so familiar. Indeed, when in the 1760's Voltaire mounted this great campaign to ecraser l'infâme, he invented nothing.*⁵¹

C'est bien à ce genre de littérature irrévérencieuse qu'avaient été habitués, depuis nombre d'années déjà, les gens de lettres, fonctionnaires, officiers publics, clercs de notaires et autres tabellions. Ajoutons à cela les prêtres libéraux et une bonne partie de ceux et celles qui aimaient simplement discuter de choses pas trop triviales et on se représente assez bien la teneur de la rumeur publique elle-même. Sur ce point, on se

⁵¹ P. Gay, *The enlightenment, an interpretation*, op. cit., p. 385.

réfèrera avantageusement à l'étude d'Arlette Farge qui, analysant journaux, chroniques de mémorialistes, procès-verbaux de police, nouvelles à la main et archives de la Bastille, a rendu visible cette rumeur publique prérévolutionnaire qui avait longtemps échappé à la plupart des spécialistes de la période d'Ancien Régime. Il ressort de son étude qu'à l'évidence, il n'y avait pas que dans les salons du faubourg Saint-Honoré que l'on se permettait quelques paroles irrévérencieuses. Les gazetins de la police sont, à ce titre, plutôt expressifs : « Les uns disent que le Pape a autant de religion qu'un chien », y lit-on. On rapporte encore « qu'un prêtre de Saint-Paul a abusé et engrossé une fille aveugle d'un conseiller du Parlement ». On ne voit guère là de terreur religieuse ni, à plus forte raison, cette déférence pieuse auxquelles on pouvait s'attendre envers le pasteur suprême et ses saints ministres. Pris dans leur ensemble, ce que montrent ces archives, c'est qu'à l'encontre de l'image d'Épinal qu'une certaine histoire sociale s'est faite des hommes et femmes de petits métiers, les opinions sur la religion, portées par la parole commune allaient indifféremment de l'adhésion dogmatique à l'impiété, de la ferveur à l'indifférence. Qu'il existât un certain fidéisme de charbonnerie et que se constituèrent des fonds de croyance par accumulation indistincte d'articles de foi catholique et de croyances ancestrales de toutes sortes (alchimie, astrologie, envoûtement, nouage d'aiguillètes, etc.) ne fait aucun doute. Mais, après examen, il convient de suivre Farge lorsqu'elle affirme que « Les "superstitieux", en définitive, ne le sont peut-être pas tant qu'on le croit ». Dans tous les cas, il s'agit d'un objet qui suscitait la réflexion philosophique et nourrissait le débat public, que ce soit chez le marchand, le maître de poste ou à la taverne⁵².

CE QUE « PHILOSOPHIQUE » VEUT DIRE AU XVIII^E SIÈCLE

Dans un passage du *Supplément au Voyage de Bougainville*, Diderot fait parler un Tahitien qui, choqué de voir un aumônier refuser une femme pour des motifs

⁵² A. Farge, 1992, *Dire et mal dire : l'opinion publique au XVIII^e siècle*, Paris : Seuil, pp. 108-109, 135.

religieux, lui dit : « Je ne sais pas ce que c'est que la chose que tu appelles la religion [...], mais je ne puis qu'en penser du mal, puisqu'elle t'empêche de goûter un plaisir innocent, auquel la nature, la souveraine maîtresse, nous invite tous. »⁵³ Lorsque Despland cite ce passage, il le fait dans le cadre d'une discussion portant sur le comparatisme en sciences des religions, et non pas sur les femmes, le plaisir ou le sexe. Et pourtant la question des croyances est chez Diderot intimement liée à celle des mœurs, qui tient une bonne place parmi ses thèmes de prédilection. Ainsi en va-t-il de l'article « Homme » qu'il rédige pour l'*Encyclopédie*, prétexte à moult détails concernant la manière dont est perçue chez différents peuples la virginité des filles :

Quel contraste dans les goûts & les mœurs de l'*homme* ! D'autres peuples méprisent la virginité, & regardent comme un travail servile la peine qu'il faut prendre pour la détruire. Les uns cèdent les prémices des vierges à leurs prêtres ou à leurs idoles ; d'autres à leurs chefs, à leurs maîtres ; ici un *homme* se croit déshonoré, si la fille qu'il épouse n'a pas été déflorée ; là, il se fait précéder à prix d'argent.⁵⁴

Diderot confronte dans ces deux passages des cadres de pensée qui sont étrangers l'un à l'autre. La diversité des points de vue qui y est présentée concernant des questions telles que la chasteté et la défloration ne se réduit pas aux opinions individuelles, mais est envisagée comme étant préalablement déterminée par des coutumes, des conventions, des croyances. Diderot met à profit la dimension conventionnelle des mœurs sexuelles comme Montesquieu celle de la loi, afin de réfléchir sur ce que les sociétés ont entre elles de semblable et de différent. Ce genre de mise en scène permet de réfléchir à la chose religieuse à partir d'une instance extérieure instituée par le discours (Persan, Chinois, Tahitien) venant confronter ce qui, dans la société européenne, est traditionnellement tenu pour vrai. De plus, elle ouvre

⁵³ Cité par M. Despland, *La religion en Occident*, op. cit., p. 435.

⁵⁴ Article « Homme », (*Hist. nat.*), *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné...*, vol. VIII (1765), p. 257a–261b.

un espace de débat concernant plus spécifiquement les mœurs, entendons l'activité sexuelle et sa régulation par les autorités religieuses et morales. On retrouve ce même comparatisme dans une certaine littérature clandestine qui circule alors « sous le manteau » en France, à l'aube de la Révolution. Dans ce climat de censure, les imprimeurs, les libraires et leur clientèle signalent le caractère sulfureux des ouvrages illicites par l'adjectif épithète « philosophique ». L'historien Robert Darnton parle ainsi du *livre philosophique* comme d'un « terme précis et presque technique »⁵⁵ auquel correspond tout un marché, avec ses structures de diffusion et ses conjonctures de commercialisation spécifiques. Ces livres, dont certains sont signés de la plume de d'Holbach, Voltaire et La Mettrie font l'objet de catalogues particuliers, eux-mêmes dissimulés par les colporteurs et les libraires, annonçant simplement « livres philosophiques » ou « Note séparée »⁵⁶.

Nous avons vu que sous l'Ancien régime, les contenus prohibés sont ceux dont la nature blesse la religion, l'État ou les mœurs. Or, le *livre philosophique* ne répond à aucun critère stable qui permettrait de le catégoriser selon un découpage traditionnel et on ne peut lui appliquer les catégories contemporaines usuelles sans risquer l'anachronisme. Ici, selon l'heureuse formule de Darnton, « les genres et les thèmes se croisent, se chevauchent, se recopient, se plagient à un point tel qu'on finit par ne plus distinguer un roman d'une chronique scandaleuse et un récit pornographique d'un traité de métaphysique »⁵⁷. L'un des traits récurrents de la littérature érotique anticléricale porte sur le pathos naturaliste qui vient justifier philosophiquement une certaine libéralisation des mœurs. Il en découle une propension chez les auteurs à articuler le thème des passions naturelles à celui de la chasteté imposée aux prêtres et aux nonnes,

⁵⁵ R. Darnton, 1991, *Édition et sédition*, Paris : Gallimard, p. 16.

⁵⁶ R. Darnton, 1995, *The Corpus of Clandestine Literature in France (1769-1789)*, New York, Norton & Company, p. 231.

⁵⁷ R. Darnton, *Édition et sédition*, op. cit., p. V.

laquelle, en regard de la loi naturelle, constitue une véritable offense faite au genre humain. *Thérèse philosophe* s'ouvre avec un avertissement sans appel : « Imbéciles mortels! Vous croyez être maîtres d'éteindre les passions que la nature a mises en vous, elles sont l'ouvrage de Dieu. »⁵⁸ Gervaise de Latouche, dans le *Portier des Chartreux*, écrit quant à lui que « L'imbécilité de nos fondateurs et la cruauté des hommes ont voulu nous interdire une fonction aussi naturelle : elles n'ont fait qu'irriter nos désirs. »⁵⁹ Ce qui est dénoncé ici ne porte pas sur un ordre de chose qui serait voulu par Dieu : ce sont les hommes qui contraignent, c'est le clergé qui exerce sur ses membres une domination corruptrice.

Il y aurait beaucoup à dire sur cette intrication discursive du sexuel et du religieux au sein même de l'activité intellectuelle où, à l'égard des données disponibles, le libertin adopte une distance raisonnée face au fait religieux. Le corpus *philosophique* reste un précieux témoin du discours social du XVIII^e siècle et n'est pas sans présenter quelques sédiments heuristiques singuliers qu'il faudra bien un jour situer au sein d'une généalogie des sciences des religions. Ce ne sont certes pas les pornographes libertins qui ont développé les idées philosophiques, théologiques et politiques dont ils truffaient leurs livres, mais ils ont servi de ponts et de relais aux traités de Bayle, de Fontenelle, de Locke, de Spinoza, et jusqu'à Machiavel, dont on peut identifier la trace dans les réflexions économique-politiques de *Thérèse philosophe*. On sait que, déjà dans le théâtre comique de la Renaissance, l'anticléricalisme et l'irréligion voisinaient avec le scepticisme libertin et l'érotisme païen⁶⁰. Or, c'est moins cette contiguïté latente ou effective qui nous paraît être le trait le plus significatif du discours érotique anticlérical,

⁵⁸ J.-B. de Boyer d'Argens (attribué à), 1748, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de mademoiselle Eradice*, [sans éditeur], pp. 3-4.

⁵⁹ G. de la Touche (attribué à), 1741, *Histoire de Dom Bougre, portier des chartreux*, [sans éditeur], p. 184.

⁶⁰ F. Berriot, 1984, *Athéismes et athéistes au XVI^e siècle, 1*, Paris : Cerf, pp. 268-78.

mais plutôt la manière dont il a été pris en charge par les libres penseurs à l'âge de la méthode comparative.

1.1.2 Premiers matériaux pour une théorie phalliciste

Nous avons montré rapidement ce qui, aux XVII^e et XVIII^e siècles, constituait le dicible et le pensable du sexe et de la religion. Nous avons également montré comment au sein du monde littéraire, l'usage par les libertins des mêmes référents culturels et des mêmes concepts a souvent donné lieu à une interpénétration des sphères érotique et religieuse au sein même du discours savant et philosophique. Avant d'aborder le corpus phalliciste proprement dit, il nous faut encore parcourir les « nouvelles tendances » dans l'étude des cultes religieux, c'est-à-dire dans l'explication de l'origine des religions. Le déisme alors en vogue postule l'existence d'une révélation première. Or le polythéisme antique, tout comme celui que l'on retrouve chez les « sauvages » d'Amérique, semble bien démentir cette thèse. On va donc imaginer que le contenu de la révélation a été peu à peu oublié, d'où une dégénérescence de la religion primordiale en cultes idolâtres. Comment, sans cette hypothèse de la dégénérescence, expliquer que les Égyptiens, qui sont les plus grands bâtisseurs du monde antique, aient pu s'adonner à la vénération des bêtes, y compris celle des rats et des insectes ? Et pourtant, on ne saurait nier la sagesse des anciens. Un compromis sera élaboré, consistant à admettre une dégénérescence idolâtrique, mais uniquement au sein des couches populaires, alors que dans l'élite, la vérité divine aurait été préservée. D'où l'existence de thèses que nous avons qualifiées d'éclectiques où, par exemple, la religion qui naît de la peur dans le peuple (thèse de Démocrite) se trouve exploitée par les politiques (thèse de Critias). L'ensemble de ce courant de pensée est regroupé par Manuel sous le terme de « *double truth theory* » et est partagé par des auteurs de tendances largement hétéroclites, incluant des dignitaires religieux

tels que l'évêque William Warburton, des panthéistes comme John Toland, des sceptiques comme David Hume, des matérialistes comme La Mettrie ainsi que des abbés érudits tels que Charles Batteux et Noël-Antoine Pluche.

Cette conception du polythéisme comme étant le produit d'une dégradation d'un savoir primordial entretenue par une caste de prêtres, outre le fait qu'elle permet de maintenir intacte l'idée d'une révélation première, confère un rôle et un sens historique aux mystères orphiques et éleusiniens : il devait s'agir d'une transmission du savoir révélé aux premiers hommes par Dieu. On lorgne alors du côté de la Phénicie et de l'Égypte ; on s'autorise des relations d'Hérodote, d'Apulée et des textes hermétiques pour qui les Grecs auraient emprunté à ces peuples les éléments constitutifs de leurs symboles. Ainsi Pythagore s'instruit auprès des mages égyptiens, les mystères pythagoriciens nourrissent la dialectique de Platon d'où procède la mystique néo-platonicienne, etc. Pendant ce temps, d'autres auteurs tels que Gerard Vossius, Samuel Bochart ou Hugo Grotius, s'attachant énergiquement au texte biblique comme source originelle de toute connaissance révélée, interprètent l'ensemble de la mythologie païenne comme un immense plagiat du récit biblique. Convaincus de la vérité de leur postulat, ils font de Jupiter une pâle imitation de YHWH, reconnaissent Noé dans le récit de Deucalion et retrouvent dans la poésie homérique l'histoire des patriarches et de la prise de Jéricho.

Ainsi, sur près de trois siècles de discours sur *les religions*, la grande affaire qui mobilise les esprits est d'expliquer le polythéisme que l'on fait tantôt naître du culte des astres, tantôt du culte des héros ou du culte des anges. Toutes ces théories peuvent être dites psychologiques, puisqu'elles se basent sur les impressions produites sur l'âme par des objets (objets concrets ou objets de pensée). Dans un même temps, elles s'appuient sur des conjectures historiques, établies à partir des textes anciens. Au niveau des méthodes d'investigation, la thèse du plagiat se distingue de la tendance

générale par le fait qu'elle postule une nature allégorique aux récits mythiques. Néanmoins, les modèles comparatistes que l'allégorisme permet alors de construire ne donnent que des résultats insignifiants et stériles. Le recours à la philologie et l'idée de système symbolique permettront de sortir de cette impasse.

L'intérêt pour l'étude des langues comme clé d'interprétation de l'évolution religieuse est déjà visible dans certains écrits de la seconde moitié du XVI^e siècle avec des auteurs comme Guillaume Postel, Étienne Guichard, Athanase Kircher et plusieurs autres. C'est généralement dans l'hébreu, langue des patriarches, que l'on croit trouver la langue primitive qui se serait diffusée dans toutes les nations au cours de l'histoire. Le hollandais Abraham Roger, dès 1651, appréhende les langues indiennes comme « la porte ouverte pour parvenir à la connaissance du paganisme caché »⁶¹ alors que Kircher n'y voit qu'un ensemble de dialectes « absolument barbares » n'ayant aucune affinité avec le latin et le grec, ni à plus forte raison avec la « langue primitive »⁶². On s'intéresse également aux noms des dieux et aux qualités qu'on leur prête : le polythéisme serait peut-être né de tous ces attributs donnés à l'origine au dieu unique. Sur ces premières recherches en philologie et religion comparée, Pinard de la Boulaye écrit : « Autant cet appel à la linguistique était digne d'éloges, autant l'ignorance des idiomes de l'Inde et la réduction des langues gréco-latines à l'hébreu étaient regrettables : le panthéon indo-européen demeurerait un temple fermé. »⁶³ Mais l'étude des langues demeure prometteuse. Elles serviront à appuyer toutes sortes d'hypothèses dont certaines méritent qu'on s'y arrête, d'autant qu'elles touchent de près les différentes manières dont s'est élaborée la problématique dont s'occupe notre étude.

⁶¹ H. Pinard de la Boulaye, 1922, *L'étude comparée des religions*, I, Paris : Gabriel Beauchesne, p. 161.

⁶² Cité par Pinard de la Boulaye, Ibid.

⁶³ Ibid.

PROMISCUITÉ ET FÉCONDITÉ : NOUVELLES THÉORIES DE LA RELIGION

Chez Giambattista Vico, philosophe et juriste florentin, on assiste à une première « sécularisation » d'une théologie de l'histoire. À la manière des johachimites du Moyen Âge, il pense l'histoire comme un objet déterminé, avec sa périodisation en trois stades successifs : l'âge divin, l'âge héroïque et l'âge humain. D'une manière symétrique, trois principes fondamentaux guident l'évolution de l'humanité, selon Vico : la croyance en une Providence, la modération des passions et la croyance en l'immortalité de l'âme. C'est bien sûr le second principe qui retient notre attention puisqu'il implique que le premier acte propitiatoire rendu à la puissance divine avait dû être la suppression par l'homme de ses envies bestiales et le renoncement à la promiscuité sexuelle. Par là s'explique la naissance des dieux, de la prière et du sacrifice. Voici comment pour Vico naissent la religion et la mythologie : après le déluge, les fils de Noé « durent se perdre et se disperser dans leurs courses vagabondes, comme les bêtes sauvages », fuyant les animaux, cherchant des sources, « poursuivant les femmes rebelles à leurs désirs »⁶⁴. Ces hommes simples et débonnaires sont appelés les « géants ». Effrayés par le tonnerre, ces géants reconnaissent l'existence d'un pouvoir qui les dépasse, personnifié par Jupiter, maître du ciel. Ainsi, la peur les contraint à adopter des comportements sociaux acceptables, si l'on peut dire :

Excités ensuite par les plus puissants aiguillons d'une passion brutale, et retenus par les craintes superstitieuses que leur donnait toujours l'aspect du ciel ; ils commencèrent à réprimer l'impétuosité de leurs désirs et à faire usage de la liberté humaine.⁶⁵

Ainsi, à l'instar des atomistes de l'Antiquité, c'est de la peur que Vico fait naître la première divinité. Mais il va plus loin dans sa reconstitution : renonçant à la

⁶⁴ Giambattista Vico, 1827, *Principes de la philosophie de l'histoire / traduits de la "Scienza nuova" de J. B. Vico ; et précédés d'un Discours sur le système et la vie de l'auteur, par Jules Michelet*, Paris : J. Renouard, p. 66.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 377.

promiscuité sexuelle, les géants se choisissent des femmes et deviennent des pères de famille. La seconde divinité établie n'est donc pas une figure menaçante, mais plutôt le symbole de l'union, « l'expression poétique du mariage ». Selon Vico, « Junon est sœur et femme de Jupiter, parce que les premiers mariages consacrés par les auspices eurent lieu entre frères et sœurs. Du mot Ηρά, Junon, viennent ceux de Ηρως, héros, Ηρακλής, Hercule, Ερως, amour [...]. »⁶⁶ Pour Vico, si les premiers actes propitiatoires sont rendus à Jupiter, il n'existe pourtant pas de culte religieux avant la naissance de l'agriculture. Puis, plusieurs dieux naissent avec les premières terres cultivées. C'est de là que procède le scrupule religieux pour l'accomplissement des gestes et des formules rituelles. Or,

Les premiers essais de l'agriculture furent exprimés symboliquement par trois nouveaux dieux, savoir : Vulcain, le feu qui avait fécondé la terre ; Saturne, ainsi nommé de *sata*, semences [ce qui explique pourquoi l'âge de Saturne du Latium répond à l'âge d'or des Grecs] ; en troisième lieu Cybèle, ou la terre cultivée. On la représente ordinairement assise sur un lion, symbole de la terre qui n'est pas encore domptée par la culture. La même divinité fut pour les Romains Vesta, déesse des cérémonies sacrées. En effet, le premier sens du mot *colere* fut cultiver la terre ; la terre fut le premier autel, l'agriculture fut le premier culte.⁶⁷

Ces quelques éléments d'étymologie épars permettent à Vico de relier la naissance des différents dieux à des symboles de l'agriculture. À travers les mythes, il perçoit l'humanité se racontant à elle-même son évolution et sa progressive socialisation par l'institution du mariage et de la famille, par la naissance de l'écriture et le perfectionnement des différentes techniques, moments historiques qu'il moule dans son schéma axiomatique initial. Vico refuse les thèses diffusionnistes des philologues qui font autorité à l'époque (Grotius, Vossius, Bochart) et propose une vision anthropologique de l'homme qui, dans chaque culture, passe par les mêmes

⁶⁶ Ibid., p. 389.

⁶⁷ Ibid., p. 391.

stades d'évolution, suivant des dispositions naturelles. Pour Vico, les dieux et les héros sont des allégories et ces allégories s'expliquent par l'étymologie.

Une cinquantaine d'années après la publication de la *Scienza nuova*, un autre érudit va développer, cette fois en France, un système comparable d'allégories historiques émaillé d'étymologies approximatives. Protestant genevois porté sur la science étymologique, Court de Gébelin a le projet de révéler « la clef de tous les siècles & de toutes les connoissances humaines »⁶⁸ en neuf grands *in quarto*. Proche de Vico par sa tendance à voir dans le langage davantage que des accords de convention et à en faire l'expression d'une pensée initialement poético-mythologique, il trouve son meilleur argument dans le symbolisme agricole et la prééminence des travaux des champs. L'allégorie fondamentale est organique. C'est celle de la terre labourée, de la semence qu'on y dépose, du temps de gestation, de la vie qui se produit et se reproduit dans le ventre de la terre. Court de Gébelin n'était pas le premier auteur à avoir accordé de l'importance aux rites de fertilité et à leur symbolisme sexuel : Jablonski, dans son *Pantheon Aegyptiorum* (1750-1752) avait déjà assemblé des extraits de textes patristiques décrivant les rites orgiaques et sodomites en lien avec l'adoration du Nil⁶⁹. Mais pour l'auteur du *Monde primitif*, c'est toute la cosmogonie hésiodique qui s'explique, selon lui, par l'invention de l'agriculture. Mieux : le récit hésiodique n'est qu'une version d'un seul et même complexe mythologique originel qui célèbre dans un même mouvement de la pensée la fécondation des femmes et celle du sol. Sur la base d'un fragment attribué à Sanchoniaton, auteur phénicien quasi mythique ayant vécu sous les Séleucides — le texte est rapporté par Eusèbe qui le tient lui-même de Philon de Biblos — Court de Gébelin entreprend de démontrer sa théorie par une philologie assez rudimentaire, à un moment où l'orthodoxie donne sa préférence à l'explication

⁶⁸ A. Court de Gébelin, 1773, *Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne considéré dans son génie allégorique et dans les allégories auxquelles conduisit ce génie*, 1, Paris, Sorin/Valleyre, p. 7.

⁶⁹ Manuel, op. cit., p. 259.

évhémériste. Allant à l'encontre des thèses en vogue, il affirme, non sans pénétration, que la formation d'un panthéon divin par hypostase des héros présente des complications pratiques évidentes :

la considération du Temps avoit pû conduire à l'idée de SATURNE, tandis qu'il étoit sans raison qu'on eût lié l'idée d'un homme appelé SATURNE à celle du Temps, pour en faire le Dieu du Temps plutôt que le Dieu de toute autre portion du monde, ou de toute autre propriété physique⁷⁰.

On a déjà ici une critique soulignant à peu de frais les limites des théories évhémérisantes, souvent établies de longue date. L'auteur va plus loin, affirmant avoir trouvé dans l'œuvre de Sanchoniaton le secret des origines de la mythologie : « Son histoire d'Ilus ou Saturne, s'est liée intimément avec la naissance de l'Agriculture ; avec l'histoire d'Osiris & d'Isis, de Cérès & de Bacchus, d'Adonis & de Vénus. »⁷¹ C'est à travers l'étude comparée des langues et l'étude étymologique que le génie allégorique des primitifs se révèle. Ainsi, l'étude linguistique expose-t-elle les secrets de ce génie de la pensée primitive en montrant que l'univers de l'agriculture et celui du sexe partageaient en ces temps anciens un seul et même champ lexical :

Les Anciens apelloient en effet Terre Vierge, celle où n'avoit point encore passé la charrue, comme on le voit dans Pline. Il en étoit de même chez les Grecs ; ils donnoient à une Terre non cultivée le nom de PARTHENIE, qui étoit celui des Vierges, & ce mot dont aucun étymologiste n'a connu l'origine est très-énergique. Composé de la racine primitive PAR et PARTH, qui signifie Fruit, & de la négation EN ou AIN, il signifie mot à mot, *qui n'a point donné de fruit*. Au contraire, *Labourer une Terre* c'étoit la violer, faire cesser sa virginité. Ces expressions sont communes chez les Anciens. Par une suite de la même figure, le laboureur étoit le Mari de la Terre cultivée ; & le même mot, tel que WONÉ, GONÉ, GUNE' qui

⁷⁰ A. Court de Gébelin op. cit., p. 152.

⁷¹ Ibid., p. 87.

subsiste en Grec, dans le Nord, en Hébreu, &c. désigne également *Culture et Mariage*.⁷²

Pour l'auteur, la castration d'Ouranos ne concerne en rien une révolte contre le père (interprétation freudienne), mais raconte de manière imagée la naissance de l'agriculture et la maîtrise de la nature :

L'on chante ici les heureux effets de l'Agriculture : par elle, la Terre, Ghé, Cybèle, Isis, ou tel autre nom qu'on voudra l'appeler, semée, arrosée, cultivée, moissonnée par l'Agriculteur ou par Saturne, est devenue en quelque sorte son Épouse ; il a ravi au Ciel l'Empire qu'il possédoit sur elle, tandis qu'elle ne produisoit que par son secours.⁷³

Faisant de l'étude du langage la clé de voûte de son système des sciences de l'esprit humain, Court de Gébelin a défendu la thèse selon laquelle les grands récits héroïques ne trouvent leur sens et leur fondement que dans l'histoire humaine allégorisée. Pour les anciens, les catégories de pensée rendent équivalentes la fécondité des sols et la fécondité de la femme. Au niveau des significations ultimes, l'acte charnel *est* labourage et la semence *est* sperme. Le langage révèle cette conjonction. Mais tout cela demeure bien abstrait, pourrait-on dire. Affirmer que les mythes ne font que raconter le coït sous mille formes différentes en se basant sur des considérations d'ordre purement étymologique, hermétiques au plus grand nombre, cela n'appelle-t-il pas quelques démonstrations supplétives sur un plan plus concret, positif ? N'allait-on pas brandir quelques pierres taillées, quelques morceaux de bois sculptés, porteurs de significations dont seuls les anciens avaient le secret ? Chez quelques explorateurs partis aux quatre coins du monde, des représentations du membre viril avaient déjà suscité quelques commentaires.

⁷² Ibid., p. 161.

⁷³ Ibid., p. 209.

RÉFLEXIONS SUR LE LINGAM DE L'INDE ET LE PHALLUS ÉGYPTIEN

Avant l'apparition des théories phallicistes de la fin du XVIII^e siècle, des savants voyageurs avaient pu relever l'existence de représentations phalliques, particulièrement dans le monde oriental. Partha Mitter, l'un des rares historiens à s'être penché sur la question du phallicisme — initialement pour sa dimension esthétique — fait remonter l'intérêt en Europe pour ce culte insolite au milieu du XVII^e siècle :

*Between 1644 and 1646 a priest, J. B. Caslius brought out a treatise on the sexual rites of the ancient Egyptians. It was however in 1657 that Leonardo Agostini, the antiquarian to Pope Alexander VII, became the first author to dare illustrate a large number of priapic cults of antiquity: Le gemme antiche figurate.*⁷⁴

Selon Mitter, on doit à l'orientaliste Mathurin Veyssière La Croze, dans son *Histoire du christianisme des Indes* (1724) d'avoir proposé un parallèle entre Osiris, Bacchus et Siva, à partir du symbolisme phallique. On peut y lire que

Les Indiens ont le Lingam, qui ajoute encore quelque chose à l'infamie du Phallus des Egyptiens & des Grecs. Ils adorent le faux Dieu Isuren sous cette figure monstrueuse et obscene, qu'ils exposent dans les Temples, & qu'ils portent en Procession, insultant d'une manière à la pudeur & à la crédulité de la populace.⁷⁵

Néanmoins, semblable parallèle apparaît déjà chez De La Créquinière, dès 1704, dans un ouvrage intitulé *Conformité des coutumes des Indiens orientaux, avec celles des Juifs & des autres peuples de l'antiquité*. Le propos est fort semblable au précédent, mais le traitement de l'information rend compte d'un intérêt plus poussé. De la Créquinière ne se contente pas de décrire, il cherche à comprendre. Les relations qu'il

⁷⁴ P. Mitter, 1977, *Much Malign Monsters: History of European Reaction to Indian Art*, Oxford: Clarendon/Oxford University Press, p. 76.

⁷⁵ M.Veyssière de La croze, 1758, *Histoire du christianisme des Indes, II*, La Haye : Frères Vaillant, & N. Prévost, p. 431.

pose entre l'univers mythologique de l'Antiquité classique et le monde spirituel indien l'invitent à une réflexion sérieuse sur le symbolisme phallique :

Nous voions chez les Indiens des temples dédiés à Priape, quoique sous des noms différens, & l'on peut dire, qu'ils ont de beaucoup renchéri sur les postures infames, dans lesquelles les Egiptiens les Grecs, & les Romains l'ont représenté : plusieurs même en portent une petite figure pendue au col, mais elle est couverte d'un peu d'argent ; & ils prétendent obtenir par là, la vigueur, & la fécondité.

Les Juifs, selon toutes les apparences, avoient appris des Egiptiens, à rendre des honneurs divins à Priape, & à lui élever des Statuës, car l'Egipte a peut-être été l'endroit, où cette prétendue Divinité a été le plus en vénération ; on l'y regardoit comme le principe de ce qu'il y avoit de plus noble au monde ; c'est-à-dire de l'homme, & de sa génération ; & on y élevoit peu d'Edifices publics au dessus desquels on ne mit les deux figures qui convenoient le plus à cette Idole, & qui y étoient regardées, comme les Hieroglyphes de ce que l'on pouvoit souhaiter de plus grand, & de plus parfait dans la nature, comme par exemple de l'agrandissement, de l'abondance, de la fertilité, de l'union, de la force, de la vigueurs & de la santé.

Les Romains aussi n'invoquoient pas seulement Priape pour la propagation du genre humain, & pour se donner des descendans ; mais encore pour la fécondité, & la fertilité des terres.⁷⁶

Selon Mitter, le graveur Bernard Picart, dans ses *Cérémonies et coutumes de tous les peuples du monde* (1723-1743) met également en rapport le *linga* indien et le Baal-peggor de l'Ancien Testament, qu'il associe aux mystères et aux cérémonies données en l'honneur de Bacchus⁷⁷. À la même époque, décrivant les coutumes des « sauvages » de la Nouvelle-France, le père Lafitau ne nomme pas la chose, mais s'étale en agiles périphrases qui ne devaient tromper personne. La religion des

⁷⁶ N. de La Créquinière, 1704, *Conformité des coutumes des Indiens orientaux, avec celles des Juifs & des autres peuples de l'antiquité*, Bruxelles : Georges de Baker, pp. 54-55.

⁷⁷ Mitter, op. cit., pp. 77-78.

américains, écrit-il, présente « une si grande conformité avec celle des premiers temps, avec ce qu'on appelloit dans l'Antiquité les Orgies de Bacchus & de la Mère des Dieux, les mystères d'Isis et d'Osiris, qu'on sent d'abord à cette ressemblance, que ce sont partout & les mêmes principes & le même fond ». Et puis, demande-t-il, « Qu'étoit le Veau d'or, si ce n'est le symbole d'Isis, & une de ces divinitez monstrueuses de l'Égypte déjà Idolâtre ? »⁷⁸

Du reste, si l'on croit l'égyptologue Dominique Marie Joseph Henry, la croix ansée (*ânkḫ*) a été assimilée au phallus par plusieurs savants de renoms au XVIII^e siècle. Il donne les noms de Jablonski, Visconti, Larcher, Heyne et Montfaucon⁷⁹. Également, dans son traité de 1760 sur les dieux fétiches, Charles de Brosses, président du parlement de Lyon, mentionne les peuples pour lesquels « des représentations des parties du sexe » tiennent lieu de fétiches, à l'instar des « Indiens Linganites »⁸⁰. Évidemment, on ne sait toujours pas très bien à l'époque ce que sont ces linganites, ni ce que signifie précisément l'objet de leur culte. Une réponse s'annonce en 1762 lorsque Abraham-Hyacinthe Anquetil-Duperron, de retour de Surate, dépose à la bibliothèque du roi le *Zend Avesta*, texte sacré du zoroastrisme, dont il terminera la traduction une dizaine d'années plus tard. Décrivant le culte rendu à Roudra, il explique que le lingam, représentant l'union des sexes, est « le symbole de la Nature toujours produisante » et signifie que « tous les Êtres participent à la matiere & se perpétuent par l'union de ces parties, qui en elles-mêmes n'ont rien d'indigne de celui qui les a faites ». Tel est le fond du linganisme, écrit-il, « que l'on fera remonter, si l'on veut,

⁷⁸ Lafitau, *Mœurs des sauvages américains...*, op. cit., pp. 7, 12.

⁷⁹ D. M. J. Henry, 1846, *L'égypte pharaonique ou histoire des institutions des Égyptiens sous leurs rois nationaux*, t. I, Paris : Didot, p. 233.

⁸⁰ C. de Brosses, 1760, *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, [sans éditeur], p. 51.

jusqu'aux premiers âges du monde »⁸¹. Simultanément, l'abbé Pierre Joseph André Roubaud, de retour de voyage, publie une *Histoire générale de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique* où la question du lingam est traitée avec moult détails :

Le Lingam est le symbole le plus ordinaire de la divinité. Les sectateurs d'Isuren lui adressent un culte. Dieu, disent-ils, ayant résolu de créer la matière, se donna un corps à lui-même, sans quoi il n'auroit eu aucune action sur des êtres corporels. Comme il contient nécessairement en soi l'essence des deux sexes, lorsqu'il entreprit de former la nature, il sépara les sexes qu'il avoit jusqu'alors retenus unis & confondus en lui-même. Delà le Dieu Tchiven, le même qu'Isuren, qui est la vertu masculine & l'origine de tous les Dieux ; & la Déesse Tchaddi , autrement Parvadi, femme d'Isuren, qui signifie l'autre sexe, & de laquelle toutes les Déeses ont pris naissance. Le Lingam représente l'union des deux principes de la génération. Il est ordinairement placé dans le lieu le plus reculé & le plus saint des pagodes des adorateurs d'Isuren. C'est à cette monstrueuse idole que se rapporte le culte le plus religieux. Les Bramines se sont réservé seuls le privilège de pouvoir lui présenter des offrandes ; ce qu'ils ne font qu'avec un profond respect & de grandes scérémonies.⁸²

Même si le discours n'est pas exempt de termes ostensiblement dépréciatifs, il est patent que l'abbé Roubaud fait preuve d'une véritable curiosité en face de l'objet décrit et les détails fournis témoignent du sérieux de la cueillette d'informations réalisée auprès de ses sources en Inde. Si l'on excepte les cercles alchimistes du XVI^e siècle (Paracelse, Jakob Boehme), on peut affirmer qu'Anquetil Duperron et Roubaud furent les premiers Occidentaux modernes à avoir montré que la réflexion portée sur la dualité et l'union sexuelles pouvait s'élever jusqu'aux sphères de la métaphysique, bien qu'ils n'épousaient pas eux-mêmes ces vues. Un ensemble de questions méritaient

⁸¹ A.-H. Anquetil-Duperron, 1771, *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, contenant les idées théologiques, physiques & morales de ce législateur, les cérémonies du culte religieux qu'il a établi, & plusieurs traits importants relatifs à l'ancienne histoire des Parses, 1*, Paris : N. M. Tilliard, pp. cxxxvii- cxxxviii .

⁸² P. J. A. Roubaud, 1770, *Histoire générale de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique*, Paris : Des Ventes de la Doué, p. 207; voir aussi p. 266 et ss.

d'être posées, que justifiait l'étude de l'homme dans une perspective se voulant universaliste. Quelle signification les ligantes donnent-ils à ces représentations « impudiques » ? Le *linga* ne serait-il rien d'autre que sensualité, lubricité, bestialité ? Faire l'hypothèse qu'il puisse y avoir, derrière de tels emblèmes, quelque chose comme une pensée philosophique ou théologique, c'est déjà le début d'une démarche critique. Supposer que le sens conféré à une telle pensée puisse n'être pas donné d'entrée de jeu, c'est déjà faire amende honorable.

1.2 L'école phalliciste d'anthropologie religieuse

Dans la première moitié du XVIII^e siècle, la découverte de la ville d'Herculanum puis celle de Civita (reconnue comme étant Pompéi en 1763), avait donné lieu aux premières fouilles archéologiques sur le sol européen. Les travaux d'excavation avaient permis de dégager plusieurs œuvres antiques en très bonnes conditions, mais les sujets représentés étaient si obscènes et si contraires à la vision emphatique qu'on se faisait alors de la civilisation romaine que Charles de Bourbon, roi de Naples et des deux Siciles (*rex utriusque Siciliae*) avait freiné la diffusion des monuments excavés, sur une période allant de 1738 à 1757, date où parurent les premières reproductions gravées. Les antiquaires et classicistes européens confirmèrent alors, à travers les objets d'art nouvellement mis à leur disposition, les plus inconvenantes descriptions des poètes et des satiristes latins. De plus, les grandes explorations révélaient des similitudes frappantes autant qu'insoupçonnées entre le monde gréco-romain et le monde obscur des contrées lointaines, qu'on eut dit volontiers « barbares et sauvages ». Alors que les philosophes s'abreuyaient de récits de voyage et tiraient leurs conclusions, les *connaisseurs* faisaient l'acquisition d'œuvres d'art exotiques et tiraient les leurs. Le meilleur exemple étant sans aucun doute l'intérêt croissant, à partir de cette époque,

pour l'art érotique hindou, longtemps déconsidéré⁸³. Cinq auteurs vont se lancer à cette époque dans une réflexion spéculative sur les monuments de forme phalloïde et les représentations anthropomorphes ithyphalliques, c'est-à-dire sur un sujet susceptible de faire scandale et que ne sanctionnaient ni ne considéraient les académies. Bien qu'une forte coloration politique soit indéniable à la lecture de ces ouvrages, il est difficile de trancher sur la question complexe des motivations qui ont amené d'Hancarville, Knight, Maréchal, Dupuis et Dulaure à théoriser sur la nature et les développements de la religion. On gardera à l'esprit qu'ils étaient très proches des auteurs d'ouvrages érotiques anticléricaux et, d'ailleurs, on retrouvera aisément dans ces textes la même organicité des rapports entre anticléricalisme, philosophies païennes, libertinage et  rotisme.

1.2.1 HUGUES D'HANCARVILLE

 crivain et historien de l'art, aventurier endetté et probablement polyglotte dont la dotation incertaine d'une baronnie n'est pas le moindre des mystères, Pierre-François-Hugues d'Hancarville s'était acquis vers le milieu des années 1760 une certaine célébrité auprès des cénacles d'antiquaires par la collection de vases anciens de Sir William Hamilton, ambassadeur anglais à Naples dont il avait, à la demande de ce dernier, rédigé le catalogue en quatre volumes. Une quinzaine d'années plus tard, en 1780, il publiait à titre privé un opuscule intitulé *Monumens de la vie privée des douze Césars d'après une suite de pierres gravées sous leur règne*. Il s'agissait d'une série d'estampes érotiques, reproductions de pierres gravées représentant quelques épisodes

⁸³ Partha Mitter remarque à ce propos : « *The atmosphere that allowed intellectuals to discuss sexual matters with openness, had also made it possible for them to achieve some measure of sympathy for Hindu erotic art, something which contrasts so favourably with the subsequent reassertion of Christian prejudice, especially in the Victorian period* ». (*Much Malign Monsters*, op. cit., p. 105.)

satyriques inspirés principalement des règnes d'Auguste et de Tibère. Des citations latines puisées parfois chez Catulle, Tibulle, Juvénal, souvent chez Ovide viennent garnir les planches présentées. L'auteur y va également de sa propre appréciation, commentant avec grand enthousiasme ces trésors d'impudicité.

Quatre ans plus tard, il récidive avec les *Monumens du culte secret des dames romaines pour servir de suite aux Monumens de la vie privée des XII Césars*, qui exploite davantage le matériau mythologique de la culture latine. Scènes de nudité, scènes de copulation, mais aussi quelques scènes orgiaques et rituelles constituent la majeure partie des planches où se côtoient les satyres, les faunes, les nymphes et les bacchantes. On y trouve aussi quelques figures historiques : Auguste et Livie, par exemple, ainsi que le bel Alcibiade en érection et Sapho qu' « on reconnaît [...] à la coiffure & au livre »⁸⁴. Le ton est volontairement grivois, le texte ponctué de remarques suggestives et de traits d'esprit assez médiocres et — ce qui est pire — redondants :

La prêtresse du sacrifice caresse de sa belle main le symbole du Dieu de Lampsaque. Les mystes et les phalliphores accompagnent la cérémonie, & un satire luxurieux se prépare à faire une libation abondante. Quels rites, quels mystères, & quelle religion que celle de ces païens !⁸⁵

Un peu plus loin :

La vue d'un Priape tout rayonnant de gloire excite, dans cette femme, une démangeaison très-forte, & une envie de lui faire une libation abondante. Quel parti prendra-t-elle ? Suivra-t-elle le rite des jeunes épousées de

⁸⁴ P. F. H. d'Hancarville, 1784, *Monumens du culte secret des dames romaines / pour servir de suite aux Monumens de la vie privée des XII Césars*, Caprée, Sabellus, p. 19.

⁸⁵ Ibid., p. 75.

Rome ; attendra-t-elle un amant, qui est absent, ou bien aura-t-elle l'esprit de trouver sur le champ quelque ressource ? ⁸⁶

« O ces Babyloniennes » ⁸⁷ soupire-t-il à voix haute, alors qu'il rapporte la description par Hérodote de l'institution de la prostitution sacrée au pays de Tammuz. « O heureux Adonis, que de momens fortunés vous attendent! ⁸⁸ » ; « O l'heureux Satyre! »⁸⁹, renchérit-il inlassablement devant les images qu'il met sous les yeux de son lecteur. En dépit du badinage excessivement chargé du texte, les descriptions correspondent bien aux estampes reproduites et, pour autant que nous puissions en juger, s'inspirent, sans prendre de libertés abusives des auteurs antiques les plus autorisés. L'ouvrage en soi n'aurait certes pas grand intérêt pour nous, n'eut été le fait que la publication d'un tel livre faisant la lumière sur les rites orgiaques des anciens aura amené l'auteur à se justifier sous la forme d'une réflexion sur la religion, doublée d'une mise en perspective sociohistorique. Nous reproduisons un extrait de la préface, aux accents presque lamarckiens, qui exprime au mieux cette double approche de d'Hancarville :

Les anciens ne regardaient pas d'un même œil que nous, les plaisirs de l'amour. Cette tendre union des deux sexes excitait leur vénération, parce que la religion semblait consacrer cet acte de la Nature. Leur mythologie offre et célèbre de nombreux prodiges en amour.[...] L'Olympe entier paraissait plus occupé des plaisirs de l'amour que du gouvernement de l'univers.

Cette théologie des payens semble avoir pris naissance dans la simple nature : elle était l'objet de la contemplation des anciens peuples. Tous les êtres animés, depuis la tendre colombe jusqu'à la fiere lionne, depuis l'insecte éphémère jusqu'à celui qui existe depuis le plus long-tems,

⁸⁶ Ibid., p. 91.

⁸⁷ Ibid., p. 26.

⁸⁸ Ibid., p. 73.

⁸⁹ Ibid., p. 25.

paraissent n'exister que pour jouir, se perpétuer & se transmettre les uns aux autres cette faculté générative, source des plus vives délices.

Il n'est donc pas surprenant que l'amour, cette passion séduisante, ait été un des principaux objets de leur culte : & les génies de ce tems, plus simples, mais aussi plus énergiques que les nôtres, ne pouvaient attacher aucune espèce de turpitude à des actions qu'ils regardaient comme le but de la nature, & le comble de la félicité. Aussi voyons-nous que non-seulement les Auteurs anciens s'exprimaient librement sur les sujets pour lesquels nous avons inventé de la pudeur ; mais même les Peintres & les Sculpteurs ne gardaient aucune retenue à cet égard.⁹⁰

En 1785, soit un an à peine après la publication chez Sabellus de ses *Monumens*, d'Hancarville fait paraître à Londres une imposante étude sur l'art antique qu'il intitule avec toute la pompe que commandait à cette époque un tel ouvrage : *Recherches Sur L'Origine, L'Esprit Et Les Progrès Des Arts De La Grèce ; Sur Leur Connections Avec Les Arts Et La Religion Des Plus Anciens Peuples Connus ; Sur les Monumens Antiques De L'Inde, De La Perse, Du Reste De L'Asie, De L'Europe Et De L'Égypte*. Le ton n'y est plus aux frivolités. Il faut bien faire voir au lecteur que l'ouvrage porte sur des données numismatiques et archéologiques et que ce sont là des matières fort sérieuses. Les remarques grivoises et les opinions personnelles se sont effacées au profit d'une description au goût plus impersonnel. Au Priape ont généralement été préférés les termes *phallus* et *linga*, plus exotiques et de connotation plus « savante ». Même chose pour le substantif « Métaphysique » qui fait son entrée dans le lexique de l'auteur. En dernière analyse, c'est l'éthos du libertin qui cède la place à un nouvel éthos, sous tension, à la fois philosophique et scientifique.

Voici comment se présente la pensée de l'auteur: les premières communautés humaines ont d'abord consacré des pierres. Ces pierres étaient des simulacres des dieux. Pourquoi des pierres ? Pourquoi des dieux ? Cela n'est pas dit d'emblée. Quoi qu'il en

⁹⁰ Ibid., pp. iv-vi.

soit, on se mit à sculpter ces pierres : cônes, pyramides, obélisques composaient les variétés primitives de ces simulacres de dieux, dont les dimensions exprimaient de manière proportionnelle les qualités de la divinité signifiée. Petit à petit, les astres, les plantes, les animaux, « objets les plus remarquables de la nature ; & ceux qui portent d'une manière plus frappante l'empreinte de l'idée de son créateur »⁹¹ remplacèrent les pierres inertes et stériles. À ce premier niveau, l'auteur ne s'éloigne pas du cadre d'un allégorisme assez conventionnel et le lecteur de bonne foi anticipe le terme de la démonstration : le phallus renverrait par métonymie à la puissance génératrice que les anciens prêtaient à la divinité, d'où l'instauration d'un culte. Mais ce serait trop simple, et le lecteur s'étonne de lire que les rapprochements entre le dieu et l'organe générateur sont « fondés [...] non sur des rapports de choses, mais sur des rapports de noms »⁹².

On ne peut que spéculer sur les raisons qui ont poussé d'Hancarville à chercher l'origine du culte du phallus au-delà de l'explication, pourtant simple et satisfaisante, qu'il en avait donné dans ses *Monumens*. Alors que les considérations étymologiques d'un Court de Gébelin servaient à prouver qu'il existait chez les anciens des contiguïtés sémantiques entre la réalité de l'acte sexuel et celui du travail agricole, le langage devient chez d'Hancarville la cause suffisante de l'antique association entre théologie primitive et représentations phalliques. Nous nous permettons de citer un passage du livre (assez long, même dans une forme abrégée) qui permet d'apprécier la multiplicité des différentes étapes menant à cette association :

Cette Théologie admettant d'abord un *Etre Suprême*, qu'elle regarda comme le *Pere invisible* de toutes choses, le représenta par l'emblème du *Bœuf sauvage*. Le terme *Tho*, ou *Théo*, exprimant cet animal, produisit le

⁹¹ P. F. H. d'Hancarville, 1785, *Recherches Sur L'Origine, L'Esprit Et Les Progrès Des Arts De La Grèce; Sur Leur Connections Avec Les Arts Et La Religion Des Plus Anciens Peuples Connus; Sur les Monumens Antiques De L'Inde, De La Perse, Du Reste De L'Asie, De L'Europe Et De L'Égypte, t. I*, Londres : Appleyard, p. XI.

⁹² Ibid., p. XIII.

mot *Théos*, d'où vint celui de *Deus*, qui signifia Dieu ; parce que son emblème fut primitivement représenté sous la forme de l'individu dont ce mot étoit le nom. La sculpture, en imitant la figure de cet animal, rendit l'idée de la Théologie. [...]

Le *Pere invisible* engendra un fils qui fut *sa force suprême*, & dont il se servit pour tirer le monde du Cahos. Cette *force suprême*, c'étoit la *Vertu*, la *Parole*, qui exprimoit la *Puissance* du Créateur : bientôt, on personifia cet être *métaphysique*, cet *agent secondaire*, ce qui le fit considérer comme le *Principe de tout*. [...]

Étant né, comme tous les autres êtres, on crût qu'il étoit *visible* comme eux ; on osa tenter de le représenter, et l'on s'accoutuma à rendre à cet être visible, les honneurs qu'on ne rendoit d'abord qu'au *père invisible*. Le fils que l'on croyait voir, fit oublier le père que l'on ne voyoit pas, & l'emblème qui le représentoit changea d'objet. Pour rendre cet objet plus sensible, la sculpture conservant les formes du *Bœuf* appelé *Théo*, les allia avec les formes humaines : les unes servir à marquer, à faire connoître, la *Divinité* attribuée aux autres : & quand on fut accoutumé à regarder ces figures comme celles de Dieu même, les artistes supprimant les formes du Bœuf, se contenterent d'en conserver le *caractere*. [...] Alors l'emblème primordial, considéré comme un attribut du nouveau Dieu, devint un accessoire, subordonné aux figures qui le représenterent.⁹³

Pour d'Hancarville, l'origine du symbolisme sexuel s'explique donc autant par les analogies et les synecdoques que par les altérations phonétiques. Le gentleman antiquaire, moins bien nanti que ne le sera un Max Muller en connaissance des langues, avait néanmoins reconnu quelques motifs récurrents chez des peuples qu'on rattachera à une même racine indo-européenne : le taureau comme premier symbole de création, Brahma accompagné de vaches à Elephanta, le taureau en tant que Darmadeve (*Dharmadeva*), les temples peints en rouge, autant d'éléments correspondant à l'adoration de Bacchus en Grèce et à Rome. L'enquête l'amena même à étudier des documents venant entre autres de la Chine et de la Turquie. Partout, il repère ces mêmes

⁹³ Ibid., pp. 144-148

symboles solaires, phalloïdes, ovoïdes et bovins, tous inspirés, dit-il, par le principe de génération.

Nonobstant le rococo étymologique de sa théorie, d'Hancarville a donné des preuves sérieuses de l'établissement du culte du phallus sur des aires géographiques très importantes dans l'Antiquité. Il est également le premier auteur à avoir constitué un ensemble important de matériaux touchant ce culte et à en faire explicitement la cheville ouvrière d'une théorie: théorie du langage symbolique des anciens expliquant leur art, leur sculpture, leur théologie, leur mythologie⁹⁴.

1.2.2 RICHARD PAYNE KNIGHT

Trois fois héritier d'une vieille famille anglaise du côté du Herefordshire, futur membre du parlement britannique, Richard Payne Knight était un jeune homme bien en vue au sein de la *gentry* whig de son temps lorsqu'il joignit la *Society of dilettanti*, un club privé où se rassemblaient pour discuter les amateurs et collectionneurs d'antiquités grecques et romaines. Au sein du club, Knight avait lié des relations, notamment avec Charles Townley, le plus important collectionneur de sculptures, vases et monnaies anciennes de Grande-Bretagne, ainsi que William Hamilton, le diplomate pour qui d'Hancarville avait catalogué la collection de pièces antiques.

On sait que c'est par l'entremise de Hamilton que Knight fit la connaissance de d'Hancarville. L'historien George Sebastian Rousseau situe leur rencontre vers 1764

⁹⁴ « Toutes ces compositions si fréquemment répétées sur les pierres gravées des anciens, ont le même objet, toutes représentent l'Amour comme le moyen de toute Génération, desquelles les Satyres et les Tritons étoient les Agens, dont l'Etre Générateur représenté par Bacchus étoit l'Auteur, enfin dont Pan étoit le Principe : & j'ose dire que la Théorie sur laquelle sont fondées ces explications, est le principe de toute la Science des Antiquités ». Ibid., p. 373.

et assure que Knight, Townley et plusieurs autres prirent connaissance de sa théorie du symbolisme phallique dès cette époque⁹⁵. Ce sont d'ailleurs Townley et Knight qui financèrent les *Recherches sur les Arts de la Grèce*⁹⁶. En 1781, Hamilton écrivit une lettre de Naples à l'intention de la *Society*, témoignant de la découverte de survivances du culte phallique à Isernia, en Italie. Knight prit prétexte de la lettre pour publier, initialement sous forme de commentaire, son *Discourse on the worship of Priapus*, ouvrage aux accents d'apologétique néopaienne où l'auteur ne fait finalement que très peu de cas de la découverte de vestiges culturels dans la province italienne. *Priapus* fut distribué à titre anonyme auprès des seuls membres de la *Society* et, néanmoins, la critique fut si vive que l'auteur tenta d'en récupérer les copies, en vain. C'est majoritairement chez les hommes de lettres aux tendances libérales, du côté de ses confrères du parti whig, que la réception fut la plus violente. On ne lui pardonnait pas d'avoir fait entrer un tel sujet dans le champ de la recherche historique officielle :

*Once it became widely known that Knight had written Priapus, it was impossible for him to live down his reputation as an erotic devotee worshipping in the Temple of Sensuality. With few exceptions, virtually every commentator in the first two decades of the nineteenth century referred to him as representative of hedonism and sensuality*⁹⁷.

Si l'on veut expliquer les raisons pour lesquelles le *Priapus* de Knight fut aussi rigoureusement blâmé, on pointera d'abord son caractère extrêmement libéral en

⁹⁵ G. S. Rousseau, 1988, « The sorrows of Priapus : anticlericalism, homosocial desire and Richard Payne Knight », dans *Sexual underworlds of the Enlightenment*, G. S. Rousseau et R. Porter (dir.), Chapel Hill: University of North Carolina Press, p. 116.

⁹⁶ Certains commentateurs, Francis Haskell et Rousseau, notamment, ont mis une certaine insistance à couvrir les éléments proprement biographiques, voire privés de la vie de Knight : le premier, en tentant de cartographier les relations interpersonnelles de l'auteur et les jeux de séduction à l'intérieur du cercle Hamilton-Townley; le second, en faisant de la dimension homoérotique du paganisme de Knight le moteur et l'objet principal de sa propre analyse. Ces questions, qui nous importent peu, pourraient néanmoins jeter une lumière suffisante sur le cachet particulier du *Discourse on the Worship of Priapus*.

⁹⁷ Ibid., p. 123.

matière de sexualité. On y lit, par exemple, « *There is naturally no impurity or licentiousness in the moderate and regular gratification of any sexual appetite ; the turpitude consisting wholly in the excess or perversion.* »⁹⁸ Ce n'est pas le pathos naturaliste qui se dégage du texte qui choque la sensibilité de ses confrères classicistes, mais l'idée qu'il n'y ait point d'appétit sexuel qui doive être considéré comme intrinsèquement impur. De même, le fait que l'auteur se permette de parler de Dieu comme d'un être à la fois mâle et femelle n'aurait sans doute pas été décrié, n'eut été du fait que le thème de l'androgynie divine revient une demi-douzaine de fois au fil du texte. Certainement, on n'a pas manqué d'y voir une valorisation à peine voilée de formes de sexualité déviantes, un outrage envers le Seigneur, voire les deux à la fois.

Aussi, chez d'Hancarville, les éléments érotiques qui pouvaient passer pour problématiques étaient, pour l'essentiel, noyés dans le flot des descriptions, des citations latines et des scolies dispersées à travers les mille et quelques pages que compte les *Recherches*. Knight, de son côté, avait produit un opuscule autrement exposé à l'examen. Mais la dimension « politique » de l'œuvre à elle seule aurait suffi à attirer les foudres. Dès les premières pages, l'auteur se permet des remarques qui vont bien au-delà du relativisme critique de son prédécesseur français :

Men think they know, because they are sure they feel ; and are firmly convinced, because strongly agitated. Hence proceed that haste and violence with which devout persons of all religions condemn the rites and doctrines of others, and the furious zeal and bigotry with which they maintain their own [...]

Of all the profane rites which belonged to the ancient polytheism, none were more furiously inveighed against by the zealous propagators of the

⁹⁸ R. P. Knight, 1786, *An Account of the Remains of the Worship of Priapus, lately existing at Isernia, in the Kingdom of Naples*, Londres: T. Spilsbury, p. 28.

*Christian faith than the obscene ceremonies performed in the worship of Priapus.*⁹⁹

Il s'agissait là de jugements dépréciatifs et provocateurs. Sans doute Knight aurait pu en rester là. Mais le plus scandaleux n'était pas encore atteint. C'est une chose de s'attaquer à l'intolérance des tartuffes, c'en est une autre de salir les symboles de la piété religieuse de sa propre communauté. Que l'auteur se permette de réduire le christianisme à un simple judaïsme réformé¹⁰⁰ et qu'il fasse de la sainte Croix un ancien symbole sexuel, objet d'une appropriation intéressée par les Pères apostoliques¹⁰¹, voilà qui allait garantir à l'auteur une condition de paria, et pour longtemps. Quant à l'aspect théorique de l'ouvrage, Knight, tout comme d'Hancarville à qui il emprunte beaucoup, explique l'existence du symbolisme phallique à partir d'une perspective plus fidèle aux *Monumens* qu'aux *Recherches*, mais sans faire de détour par le sabéisme : le phallus est symbole de procréation, au sens le plus littéral :

*In an age, therefore, when no prejudices or artificial decency existed, what more just and natural image could they find, by which to express their idea of the beneficent power of the great Creator, than that organ which endowed them with the power of procreation ?*¹⁰²

Reprenant majoritairement les idées de son prédécesseur français, qu'il ne fait que synthétiser, Knight cherche çà et là à s'en distancier en avançant quelques propositions de son cru, entreprise incertaine, à en juger par le poids de ses

⁹⁹ Ibid., p. 23.

¹⁰⁰ « *The Christian religion, beign a reformation of the Jewish, rather increased than diminished the austerity of its original.* » Ibid., p. 183.

¹⁰¹ « *The male organs of generation are sometimes found represented by signs of the same sort, which might properly be called the symbol of symbols. One of the most remarkable of these is a cross in the form of the letter T, which thus served as the emblem of creation and generation, before the church adopted it as the sign of salvation* ». Ibid., p. 48.

¹⁰² Ibid., p. 28.

observations¹⁰³. S'il n'a pas été novateur comme le fut d'Hancarville, son *Priapus* aura fait bien davantage pour la diffusion des thèses phallicistes, même au prix de la réputation de son auteur¹⁰⁴. Du point de vue de l'histoire des mœurs, on peut dire que son *Priapus* aura été un grand révélateur de l'état réel des tabous au sein de la bonne société londonienne de son temps.

1.2.3 SYLVAIN MARÉCHAL

Auteur prolifique, érudit incontestable et athée acharné, Pierre Sylvain Maréchal est un auteur au cheminement atypique. Le contexte politique d'effervescence révolutionnaire qui fut le sien semble seul pouvoir rendre un semblant d'homogénéité à une œuvre qui va du recueil de poésies légères aux pamphlets babouvistes¹⁰⁵. Bien que son nom soit plus aisément associé à des ouvrages traitant plutôt d'anarchisme que d'archéologie, c'est pourtant en raison de son travail entourant la description des monuments d'Herculanum qu'il nous intéresse¹⁰⁶.

¹⁰³ Les développements entourant la question de savoir s'il est vraisemblable ou non qu'un tigre se nourrisse de raisins (p. 74) nous semblent significatifs.

¹⁰⁴ Le critique littéraire et polémiste T. J. Mathias parlait de l'ouvrage comme d'une « obscénité criminelle » et mentionnait ces planches « dégoûtantes » comportant « *all the ordure and filth, all the antique pictures and all the representations of generative organs in their most odious and degrading protrusion* ». Horace Walpole, le père du *gothic novel*, et même le poète Coleridge comptent également parmi ses détracteurs avérés. Voir G. S. Rousseau, op. cit., pp. 123-132.

¹⁰⁵ L'adjectif renvoie à François Noël Baboeuf, dit Gracchius Baboeuf, auteur du *Manifeste des égaux* qui fut un précurseur du communisme.

¹⁰⁶ Les *Antiquités d'Herculanum* ne sont jamais mentionnées dans la monographie qui lui a été consacrée dans Françoise Aubert, 1975, *Sylvain Maréchal : passion et faillite d'un égalitaire*, Pise : Goliardica. Le titre n'y apparaît qu'en appendice, au sein de l'inventaire de la bibliothèque personnelle de feu Maréchal et indiqué sans parenthèses, contrairement à toutes les autres œuvres de l'auteur figurant sur la liste. Voilà qui rend d'autant plus nébuleuses les circonstances de sa publication sur lesquelles nous ne pouvons que spéculer.

C'est vraisemblablement en 1780, époque où il est employé comme sous-bibliothécaire au collège Mazarin que Maréchal reprend le projet de publication de gravures reproduisant les monuments excavés d'Herculanum, originellement entrepris par Francesco Valleta et commissionné par le roi de Naples en 1757. L'ouvrage consiste essentiellement en un ensemble de descriptions de monuments et de peintures antiques. On y relève le même genre d'observations que celles déjà rencontrées chez d'Hancarville. Le ton y est toutefois moins frivole et d'allure presque pudibonde :

Les Rabbins remarquent que plusieurs Peuples Orientaux avoient coutume d'honorer la Statue de Belphegor (c'est le même Dieu que Priape ou Bacchus), par des cérémonies impures, par des nudités indécentes, par de sales libations.¹⁰⁷

Cet attribut était le signe auquel on se reconnoissoit dans les mystères Bachiques ; c'étoit aussi l'expression figurée des actes de débauche auxquels on se livroit avec toute l'impétuosité du désir sans frein, pendant les orgies de Bacchus.¹⁰⁸

Au-delà des descriptions, l'auteur laisse filtrer les éléments d'une explication des cultes de la fertilité et du phallus. À l'instar du « premier » d'Hancarville, il s'agit d'une théorie allégorique simple :

L'homme sentit des besoins, avant de pouvoir les exprimer. Les objets frappèrent les sens, avant qu'il leur eut donné des noms. Les gestes précédèrent la parole, & les hiéroglyphes l'écriture. Il falloit voir ce dont on vouloit prendre une idée ; il falloit peindre ce qu'on vouloit faire comprendre. Alors il n'y avoit pas encore de Métaphysique grammaticale. Les Sculpteurs furent donc les premiers Théologiens, les premiers Moralistes, les premiers Législateurs ; & voilà l'origine du phallus & de

¹⁰⁷ , 1780-1781,

, t. II, p. 202.

¹⁰⁸ Ibid., t. VII, p. 258.

son culte établi successivement chez les Égyptiens, les Grecs, & les Romains, &c. Les deux choses dans la nature qui firent le plus d'impression sur l'esprit des hommes, furent être le soleil & ce qu'on entend par le Phallus.¹⁰⁹

On rencontre dans ce passage des éléments déjà présents chez Vico, de Brosses et Court de Gébelin. En tenant compte du fait que d'Hancarville travaillait sur sa théorie phalliciste dès le milieu des années 1760, il n'est pas impossible que Maréchal en ait eu connaissance et en ait tiré parti pour ses propres travaux. On a vu dans les *Recherches* l'importance accordée aux rapports entre sculpture et théologie dans l'élaboration des premières manifestations du culte religieux, mais rien ne permet de présumer que l'intérêt porté à la sculpture, partagé par les deux auteurs, n'aurait pas suffi, de part et d'autre, à faire tenir un rôle de premier ordre à cette dernière. Cherchant à étayer sa thèse, Maréchal mentionne une seconde explication du culte phallique qu'il disqualifie sans délai : à partir d'un récit dont il ne donne pas la provenance, mais qui serait, assure-t-il, antérieur à la *Théogonie* hésiodique, il écrit : « Les Athéniens, délivrés d'une épidémie vénérienne, se firent un devoir religieux d'exposer sur les Autels le simulacre des parties guéries. » Mais, continue-t-il quelques lignes plus loin : « Le lingam des Indes prouve que les honneurs divins rendus au Phallus ne sont pas les suites d'un évènement local. » Ainsi, les Orientaux « attestent l'universalité du culte phallique », qui est, en dernière analyse « la preuve non équivoque [...] que la base de toute la mythologie étoit l'Hylosoïsme »¹¹⁰. Si la chaîne inférentielle de son argumentation ne saurait satisfaire le logicien, Maréchal parvient tout de même à marquer quelques points pour le « camp » matérialiste.

¹⁰⁹ *Antiquités*, t. VII, p. 302.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 315. Le terme *hylosoïsme* (ou *hylozoïsme*), aujourd'hui très rare, renvoie au XVIII^e siècle la doctrine qui postule que la matière est douée de vie. C'est donc une doctrine qui s'oppose aux philosophies mécanistes, en faveur à la même époque.

Du point de vue de la critique religieuse — et en tenant compte de la biographie de l’auteur — les *Antiquités* constituent un monument littéraire assez singulier. Ou plutôt, celui qui s’autoproclamera le « Lucrèce moderne » et « l’Homme sans Dieu » semble bien y faire preuve d’un sérieux devoir de réserve. Et si l’on excepte en quelques passages une ironie si bien maniée qu’elle en devient parfois quasiment insaisissable, le traitement qu’il réserve au christianisme demeure sobre et assez poli. Moins ouvertement provocateur que le *Priapus* de Knight, on ne trouve dans les *Antiquités* ni croix phalliques ni réduction *ad judaismus*.

La Religion chrétienne ne se sert presque plus de couronnes dans ses cérémonies saintes : elle les a même proscrites, pour n'avoir rien de commun avec le Paganisme. D'ailleurs, la sévérité de sa morale, l'esprit d'humilité qui doit faire la base du caractère d'un vrai Croyant, l'image des souffrances du Christ, toutes ces considérations respectables contrasteroient trop avec cet air de fête, ce riant appareil que l'Antiquité profane mettoit dans ses rites sacrés.¹¹¹

On voit ici qu’à travers les « considérations respectables » du christianisme, celui-ci n’y apparaît pas moins comme le rejeton du paganisme. C’est ainsi que l’auteur parvient à semer çà et là dans le texte les éléments d’une critique historique. Abordant, par exemple, les mystères égyptiens et orphiques, auxquels il impute des pratiques de type sacrificiel (sacrifices de victimes humaines), Maréchal est de nouveau amené à établir une distinction entre paganisme archaïque et religion chrétienne. Mais, encore une fois, la distinction exposée en est une de degrés et non de nature :

Le Christianisme, dans sa naissance, épura ces initiations, en s’en servant dans sa liturgie primitive. Il serait curieux & intéressant d’examiner dans

¹¹¹ *Antiquités*, t. II, p. 192.

le culte actuel de l'Église plus d'une trace des initiations & des mystères de l'Égypte, qui ont franchi tant de siècles pour venir jusqu'à nous.¹¹²

Tout comme chez Knight et d'Hancarville, l'étude du phallus s'accompagne chez Maréchal d'une critique de la société moderne procédant d'une approche relativiste et réflexive : « La figure du Phallus, si scandaleuse à nos yeux, si étrange pour nos mœurs, l'étoit si peu chez les Anciens, qu'ils donnoient cette forme à tous leurs ustensiles domestiques, à leurs vases à boire. »¹¹³ Et encore : « Osons l'avouer, notre morale hypocrite & fausse nous a-t-elle rendu meilleurs & plus sages que nos pères, si grossiers à nos yeux ? »¹¹⁴

Finalement, il semble qu'en se faisant passer pour un simple commentateur de gravures, Maréchal a su, si l'on peut dire, faire preuve d'une modestie qui était étrangère à Knight et d'Hancarville. Le phallus sert chez lui la démonstration d'une origine matérialiste et allégorique de la religion. Si on prenait le temps, nous dit-il, de bien analyser les mythes anciens, on y verrait que « tout ce peuple de Dieux qui remplissoit leurs temples & leurs calendriers, n'étoit qu'une foule de signaux de convention pour attester les révolutions multipliées du globe & de la nature, afin d'en profiter ou de s'en garantir. »¹¹⁵ Auteur d'un *Almanach des Honnêtes Gens* qui annonçait le calendrier révolutionnaire de 1792, il ne fait pas de doute que Maréchal sut exploiter politiquement ses connaissances de la mythologie. On dira la même chose de Charles Dupuis qui, siégeant à la Commission Romme, veilla lui-même à l'élaboration dudit calendrier.

¹¹² Ibid., p. 196.

¹¹³ Antiquités, T. III, p. 88.

¹¹⁴ Antiquités, T. II, p. 203.

¹¹⁵ Antiquités, T. II, p. 293.

1.2.4 CHARLES DUPUIS

Charles-François Dupuis n'était pas antiquaire, mais astronome. Licencié de théologie puis tour à tour professeur de rhétorique et avocat. On sait aussi qu'il se lia d'amitié avec Joseph Jérôme Lefrançois de Lalande, célèbre astronome et membre de l'Académie royale des sciences, dont il suivait les cours. Aussi, est-ce à partir de considérations astronomiques qu'il s'intéressa à la théologie à travers une longue chaîne de raisonnements déductifs. En effet, le premier fait d'armes de Dupuis demeure celui d'avoir affirmé, comme prémisse à sa théorie, que les constellations connues par les peuples antiques ne présentent aucun rapport avec les noms par lesquels on les a toujours désignés. Et puisque l'intuition le poussait à supposer que le choix des noms donnés à ces constellations ne pouvait pas être totalement arbitraire, il en chercha l'explication dans les plus vieux récits de l'humanité, c'est-à-dire dans les mythes.

Suivant l'idée selon laquelle seul le soleil avait pu donner aux peuples primitifs l'idée d'un principe bienfaiteur qui s'opposerait à un principe opposé, Dupuis imagina que les premiers mythes devaient être des variations sur le thème du combat entre la lumière et les ténèbres. Ainsi, les signes du zodiaque devaient être interprétés dans les termes d'une grande allégorie climatique : tel signe référant à tel mythe, référant lui-même à certaines positions du soleil, soumises aux cycles des saisons :

Ainsi, le signe du printemps ou le taureau fut fécond ; le lion du solstice d'été fut brûlant, et le scorpion d'automne priva la Nature de sa fécondité et emprisonna ses productions. Le bien ou le mal que la terre éprouve par la présence ou par l'absence du soleil, et son action sur nous pendant une

révolution annuelle, ainsi que celle de la lune et des cinq autres astres, tout sembla venir du zodiaque ou être modifié par lui ¹¹⁶

Pour lui, l'astronomie aurait seule fourni l'ensemble des symboles et des attributs de tous les dieux. Les astres, abstractions personnifiées, seraient à l'origine de toutes les fables et de tous les mythes. Comme l'action du soleil semblait distinctement s'opposer à la passivité de la lune, le symbolisme sexuel des mythographes antiques faisait son entrée dans les efforts d'explication de l'ordre naturel des choses :

La terre devait paraître comme la matrice de la Nature et le réceptacle des formes comme la mère et la nourrice des êtres que le ciel engendrait dans son sein. Ils durent présenter l'un et l'autre les rapports du mâle et de la femelle, ou du mari et de la femme et leur concours l'image d'un mariage, ou de l'union des deux sexes dans l'acte de la génération.¹¹⁷

Le passage cité ci-dessus, pleinement représentatif du discours phalliciste, montre combien l'explication des mythes par l'analogie sexuelle révèle la présence d'un certain « esprit du temps » chez les mythologues de l'époque, à telle enseigne qu'elle ne nous semble déjà plus tout à fait nouvelle et même presque usée, suite à notre survol de quelques travaux de ses contemporains. Alors que des auteurs comme Le Clerc, Jurieu et Bayle s'étaient autrefois indignés avec véhémence contre la débauche des rites païens, le concubinage, la bestialité et l'ivrognerie des olympiens, ces érudits argumentaient plutôt à partir du topos naturaliste et esquivait la critique en mettant en avant plan le schème allégorique. C'est donc très naturellement que Dupuis, comme d'Hancarville, Knight et Maréchal, déclare, non sans quelques accents rousseauistes, que du temps des anciens « Les ouvrages de la Nature et tous ses agens étaient sacrés

¹¹⁶ C. F. Dupuis, 1822 [1795], *Origine de tous les cultes ou Religion universelle (Nouv. éd... avec une notice biographique sur la vie et les écrits de Dupuis, par M. P.-R. Auguis,...)*, t. I, Paris : De Plassan, p. 276.

¹¹⁷ Ibid., p. 307.

comme elle : nos erreurs religieuses et nos vices les ont seuls profanés. »¹¹⁸ On a ici encore un exemple de cette approche réflexive et relativiste en sciences humaines qui semble faire son entrée dans le discours phalliciste.

Le phallus, ersatz du soleil fécondant, intéresse d'abord Dupuis par l'ampleur de sa diffusion : « Comme les Grecs portaient le phallus ou le symbole de la virilité et l'attribut de Priape suspendu au cou, les Indiens portent aussi le lingam attaché au cou, et pendant sur la poitrine. »¹¹⁹ S'il se garde bien d'en situer le culte au sein d'une évolution historique précise, il ne minimise pas l'importance que revêt la réalité du phallicisme dans l'étude de la religion des anciens et pour sa propre théorie allégorique :

Le père Kirker prétend qu'on a trouvé le culte du phallus établi jusqu'en Amérique, et il s'appuie de l'autorité de Cortès. Si cela est, ce culte a eu la même universalité que celui de la Nature elle-même, qui réunit les deux puissances active et passive.¹²⁰

Sur la question du christianisme, Dupuis va plus loin que ses compatriotes Maréchal et d'Hancarville, tout en défendant bien plus solidement ses positions que ne le fit Knight, avant lui. Depuis longtemps, déjà, la critique historique de la Bible avait été entamée par Isaac Peyrera, Richard Simon et Spinoza, mais personne n'avait encore « monté un dossier » aussi accablant pour le christianisme. Les douze apôtres, la Vierge mère, la Trinité, les fêtes, le serpent, le jardin, rien n'avait été épargné : « Ce sont absolument les mêmes idées théologiques, communes aux adorateurs de Mithra et de Christ ; ces derniers, ainsi que les Juifs, ayant presque tout emprunté des mages. »¹²¹ Les chrétiens ne sont, d'un point de vue historique, qu'une secte parmi d'autres,

¹¹⁸ Ibid., p. 318.

¹¹⁹ Ibid., p. 317.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ *Origine*, t. VI, p. 28

utilisant les mêmes symboles. Plus rien ne leur est propre. Ils croient à leurs « fictions sacrées ¹²²», à leurs « dogmes obscurs »¹²³. Il dénonce « la fable solaire des Chrétiens, dans laquelle le soleil figure sous le nom de Christ »¹²⁴. Jésus, ni homme ni Dieu, est réduit à n'être plus qu'un symbole solaire, à l'égal d'Osiris, de Mithra et même de Bacchus. Dupuis écrit à cet effet : « Le miracle des trois cruches remplies de vin dont le miracle des noces de Cana est une imitation, s'opérait dans les temples de Bacchus, comme on peut le voir dans Pausanias, vers la fin des Héliques. »¹²⁵ Bref, le christianisme se voit dépouillé de tout ce qui devait faire sa singularité.

Ici, la force de la critique tient dans les sources mobilisées parmi les auteurs les plus autorisés. Athanase, Tertullien, Julien de Rome, ainsi qu'Eusèbe, Diodore de Sicile, Clément d'Alexandrie permettent à l'auteur de démontrer que les premiers auteurs chrétiens évoquaient eux-mêmes ce que leur culte avait de similaire avec les anciens cultes païens venant de Grèce, de Perse et d'Égypte. Ce faisant, il joue sur le registre de la confiance et de l'autorité et pare d'avance aux objections venant des champions de l'Église, désignant comme seul lieu possible du débat le terrain de l'interprétation, art qu'il maîtrise avec grande ingéniosité.

Somme toute, le travail de Dupuis est teinté par ses lectures de Court de Gébelin, à qui son système emprunte beaucoup. Il reprend également à son compte les thèses du pythagoricien Ocellus de Lucanie, déjà présentes dans l'*Histoire des causes premières* (1769) de l'abbé Batteux. Par-dessus tout, il se dit en dette vis-à-vis de Chérémon d'Alexandrie, dont un texte mentionné par Porphyre de Tyr affirmerait que les Égyptiens n'auraient jamais divinisé autre chose que les astres. Or, malgré ces

¹²² *Origine*, t. V, p. 14.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Origine*, t. VI, p. 278.

¹²⁵ *Origine*, t. V, p. 154,

différents emprunts, il faut insister sur l'originalité du système. Dupuis, en attribuant à chaque planète un caractère propre et des attributs sexuels particuliers, va beaucoup plus loin que ses prédécesseurs dont l'allégorisme ne traduisait que l'action du soleil sur la terre¹²⁶. Reprenant la science de Pline et le lyrisme de Virgile, il se laisse aller à décrire Vénus comme étant cette planète « qui surpasse toutes les autres étoiles en éclat et en beauté » et qui, telle une prude jeune fille, ne paraît jamais qu'au crépuscule¹²⁷?

Dans la notice biographique qui sert d'avant-propos à la réédition de l'*Origine* en 1822, Pierre-René Auguis donne à entendre que Dupuis connaissait d'Hancarville, dont il qualifie le système de « scythique ou dionysique¹²⁸ ». Or l'*Origine* de Dupuis constitue un exposé beaucoup plus systématique et cohérent que les *Recherches*, son érudition n'a rien à envier à celle de l'antiquaire et sa maîtrise des concepts théologiques est supérieure. Du reste, il est possible également qu'il ait connu Maréchal par l'entremise de Lalande. On sait aussi qu'il était un proche de Jacques Antoine Dulaure. Notons en terminant que si l'athée que fut Dupuis n'eut pas à subir les répercussions néfastes que dut essayer Knight après la publication de son ouvrage scandaleux, cela tient pour une bonne part à ce que le milieu culturel le lui permettait¹²⁹. Il faut aussi considérer qu'en 1795, la publication du *Priapus* pouvait sembler appartenir à une époque déjà lointaine. Beaucoup de sang avait coulé sous le Pont Neuf.

¹²⁶ Manuel écrit à ce propos: « *The 'natural' character of astral worship was a common interpretation of pagan religion; it can be found in the classics, was propounded in Maimonides' tractate on idolatry, and was frequently repeated in the eighteenth century. In the Dupuis emendation of the theory the planets were adored not has symbols of rational intelligence who ruled the lower spheres in the Aristotelian hierarchy of being, but as symbols of sexual creativity* » ¹²⁶ Manuel, *The eighteenth Century Confronts the Gods*, op. cit., p. 266.

¹²⁷ Dupuis, *Origine...*, t.I, pp. 313-314.

¹²⁸ Ibid., pp. 17-18.

¹²⁹ « *It was one thing for the Mediteranean d'Hancarville to bring sex into myth — the English could wash him away as a low-class scoundrel, as we know some did. It was quite another matter for a landed and wealthy Whig gentleman who was also a leading member of Parliament to address the question of sexuality in religion and myth.* » Rousseau, « The Sorrows of Priapus », op. cit., p. 135.

1.2.5 JACQUES-ANTOINE DULAURE

Jacques-Antoine Dulaure, folkloriste avant la lettre, avait été formé comme ingénieur et architecte avant de rejoindre le camp des Girondins pendant la Révolution. De retour de Suisse où il avait dû s'exiler pour des raisons politiques sous le régime de Bonaparte, il rédigea en 1805 une *Histoire abrégée des différents cultes* en deux volumes, dont le second est entièrement consacré au phallus et à ce qu'il appelle les divinités génératrices. Une réédition en 1825 fut saisie et condamnée comme attentatoire à la morale publique et religieuse¹³⁰. Du reste, il apparaît bien que, si Dulaure a laissé quelques rares souvenirs dans le monde littéraire, c'est davantage comme l'auteur d'une *Histoire de Paris* que comme théoricien de la religion.

L'ouvrage dont il est question ici a pour titre *Des divinités génératrices ou du culte du phallus*. Le thème général est essentiellement le même que chez ses prédécesseurs, quoique son travail sur la place du phallicisme dans l'histoire des religions se différencie par une approche moins livresque. Le comparatisme qu'il prône fait parfois place à des témoignages plus tardifs que les seuls textes provenant de l'Antiquité gréco-romaine. Une grande place est ainsi faite à l'étude des usages, des coutumes et des idiomes anciens dont il était encore loisible de retrouver à l'époque quelques survivances sur le territoire européen.

¹³⁰ Une troisième édition en 1885 donna l'occasion à Jean Réville de recenser l'ouvrage dans la *Revue de l'histoire des religions*, dont il était le directeur de publication. Enfin, une quatrième édition vit le jour en 1905, dotée d'un chapitre complémentaire d'Arnold van Gennep, qui allait, trois ans plus tard, entamer la traduction française des *Studies in the Psychology of Sex* d'Havelock Ellis, initialement publiés en sept volumes.

Dulaure présente son étude comme une nouveauté (« L'ouvrage que je publie manquait à notre littérature ¹³¹») et néanmoins, sous plusieurs aspects, il s'apparente plutôt à un compendium des travaux antérieurs. Il réunit les procédés philologiques de d'Hancarville, les conceptions astronomiques de Dupuis et le matérialisme de Maréchal. On y trouve également, comme chez Knight, mais dans des proportions plus grandes encore, une volonté claire de trouver au christianisme des côtés scabreux. On sent chez lui l'ambition de produire sur le sujet une synthèse à peu près définitive. Néanmoins, on peine à apprécier l'organicité du système, qui, en dernière analyse, n'en est pas réellement un.

D'accord avec Dupuis sur l'origine astronomique du culte du phallus, il en conteste néanmoins l'antériorité, et les multiples passages qui traitent du taureau céleste et de son « membre génital, symbole expressif du soleil fécondant » ne doivent pas faire illusion. La thèse centrale de Dulaure, à la fois plus simple que celle de d'Hancarville et moins poétique que celle de Knight, est que la religion est simplement née du besoin d'accroissement des populations humaines¹³². « Remplissez la terre », telle est la prescription définitive de Dieu, le premier devoir religieux. Le culte rendu à Vénus, ainsi qu'à la plupart des divinités qui président à la génération, n'aurait pas d'autre fonction et précéderait de beaucoup le culte rendu au phallus, qui serait le produit d'une adaptation postérieure. L'allégorie ne mérite donc pas, pour Dulaure, la place qu'on lui a trop souvent accordée dans l'ordre de l'explication des mythes. Son explication à lui est politique : la mythologie ne serait que pure invention de prêtres. L'auteur ne cesse, d'ailleurs, de parler de « fables mythologiques » et dans sa recension,

¹³¹ J.-A. Dulaure, 2007 [1805], *Des divinités génératrices ou du culte du phallus*, Genève, Arbre d'Or, pp. 170-174. La version utilisée est une réimpression de l'édition de 1905. Nous l'avons choisi pour nous rendre accessibles les commentaires de van Gennepe, dont la valeur est, pour notre propos, rien moins qu'incontestable.

¹³² Ibid., pp. 170-174.

Réville a raison d'y voir l'influence de Voltaire et d'une pensée typique du XVIII^e siècle en matière d'histoire¹³³. Pourtant, Dulaure remarque lui-même l'incohérence du schéma historique qu'il trace : « Il semble, écrit-il, que l'union des deux sexes étant suffisamment recommandée par la nature, et provoquée par l'attrait du plaisir, il n'était pas nécessaire que les lois civiles et religieuses intervinsent pour en ordonner la pratique. »¹³⁴ Oui, mais voilà : « C'est cependant ce qui est arrivé [...] »¹³⁵ et il est inutile d'y revenir. On voit ici combien l'assurance de l'auteur lui permet de ne pas trop s'encombrer du réel.

Sur la valeur des développements philologiques de son travail, on se contentera de mentionner que les propositions avancées par Dulaure ne semblent s'élever que rarement au-dessus du vraisemblable. S'inspirant essentiellement des travaux étymologiques de Bécán (humaniste néerlandais du XVI^e siècle) et de Court de Gébelin, il propose des relations qui nous semblent pour le moins fragiles. Nous laissons Réville commenter la méthode :

Quand on dérive Priape de pri-apis (pri= principe de production et Apis [...]), ou bien Apollo et Belenus de Baal [...], ou bien encore Bacchus de ab ou baba et Cous (père ou dieu de Cous, en Egypte ; [...]) ; quand on met Odin en rapport avec Boudham ou Gadma (Gautama) [...], il est clair que l'on aboutit à des considérations absurdes sur la filiation des cultes.¹³⁶

Sur la posture anticatholique de l'auteur, on retrouve essentiellement la même posture morale que chez Knight, et à ce titre, les griefs formulés sont fort semblables à ce qui a déjà pu être relevé dans le *Priapus*. La réprobation est toutefois amenée de manière plus subtile que chez l'Anglais, et Dulaure fait preuve d'une plus grande

¹³³ J. Réville, 1885, « Jacques-Antoine Dulaure. Des divinités génératrices ou du Culte du phallus chez les anciens et les modernes », *Revue d'histoire des religions*, vol. 11, pp. 227.

¹³⁴ Dulaure, p. 169.

¹³⁵ Ibid.

¹³⁶ J. Réville, « Jacques-Antoine Dulaure... », op. cit., p. 227.

ingéniosité dans sa démarche. Dès l'introduction, et sur plusieurs pages, il se défend d'avoir écrit un ouvrage indécent : « Tout ce que peut trouver à reprendre dans mon ouvrage la pudeur la plus susceptible de s'effaroucher, ne m'appartient point, mais appartient le plus souvent à des écrivains ecclésiastiques, recommandables par leur piété et leur doctrine. » La probité de l'auteur, sa mission scientifique l'empêchent de se complaire dans les descriptions corruptrices. C'est là une réserve que ne semblent pas avoir partagée les Pères de l'Église : « Je serai décent, je le répète, et je le serai plus que la plupart des autorités respectables dont je me suis appuyé ; je le serai plus que ne le sont certains livres de la Bible, plus que certains Pères de l'Église, que je n'ai cités qu'en employant des circonlocutions. » Une fois posée la question du langage et après s'être hissé aux plus hautes cimes de la moralité publique, il donne des noms. Et si les auteurs désignés ne sont pas convaincus de complaisance, c'est qu'il faut peut-être d'abord les regarder comme des naïfs :

Je serai plus décent que ne l'étaient Arnobe, un des premiers défenseurs du christianisme et saint Clément d'Alexandrie, que plusieurs autres écrivains ecclésiastiques ; plus décent que plusieurs prélats rédacteurs de certains Canons pénitentiaux, dont les expressions sont d'une naïveté, d'une liberté étonnantes, et que, par respect pour nos mœurs, je me suis bien gardé de traduire, mais que, pour les progrès de l'instruction, que je respecte aussi beaucoup, j'ai conservé dans leur texte original.¹³⁷

Or que peut signifier « être plus décent que ne l'était Arnobe », alors que ne cesse d'être soulignée, en introduction, l'hypocrisie habituelle qui fait juger les anciens d'après les conceptions morales des modernes¹³⁸ ? L'auteur se garde bien de dire qu'à l'époque où ils furent écrits, les textes d'Arnobe n'avaient rien d'indécent. On notera

¹³⁷ Dulaure, p. 12.

¹³⁸ Par exemple : « ...les institutions, les cérémonies, les idoles dont je parle dans mon ouvrage, étaient et sont encore des choses très honnêtes, puisqu'elles étaient et qu'elles sont des choses sacrées et religieuses, des objets de la vénération de plusieurs peuples, depuis une longue suite de siècles » ; « Nous prononçons sans honte les instruments qui donnent la mort, et nous rougissons de nommer ceux qui donnent la vie » (pp. 9-10).

encore le fait que près du quart de l'ouvrage porte sur le seul christianisme. Dans les chapitres 11 à 13, Dulaure s'emploie à montrer la persistance jusqu'au XIX^e siècle de l'usage de symboles phalliques comme de l'existence de rituels de fécondité au sein même du monde chrétien, notamment en France, en Espagne et en Italie. Le chapitre quatorze s'intitule « De quelques usages et institutions civiles et religieuses des siècles passés, dont l'indécence égale ou surpasse celle du culte du phallus ». Le ton suffit, croyons-nous, à en rendre l'idée générale.

Critiquant sans détour l'étude de Dulaure dans un chapitre ajouté à la version de 1905, van Gennep campe une position à la fois rationnelle et détachée. Concédaient que le manque de documentation disponible à l'époque de sa rédaction ne pouvait que rendre l'ouvrage lacunaire et imparfait, il n'en juge pas moins défavorablement le projet global, les procédures et les conclusions. D'une part, c'est toute la méthode qu'il importe de revoir :

Il faut, si l'on veut comprendre vraiment les croyances et coutumes anciennes, renverser les termes ; il faut partir des demi-civilisés actuels, les descriptions et les interprétations étant alors contrôlables. Cela vaut pour le « culte du Phallus » comme pour les autres cultes, pour les systèmes magico-religieux comme pour les institutions juridiques.¹³⁹

Aussi, bien sûr, il est indispensable de s'assurer de l'existence historique de l'objet que l'on se propose de décrire. Dans un langage qui rappelle les commentaires adressés à Westropp par Villin, van Gennep met en doute la portée que prête Dulaure à ce « culte du phallus », dont on n'est même pas certain qu'il soit proprement caractérisé. Entendu que chez les Hopi, les Zuni et les Pueblo « les organes sexuels sont représentés et utilisés rituellement, non en qualité d'organes de reproduction, mais

¹³⁹ A. van Gennep, « Chapitre complémentaire » dans J. A. Dulaure, *Des divinités génératrices...*, op. cit., p. 182.

comme organes d'émission de liquides symboliquement assimilés à la pluie »¹⁴⁰, comment être sûr qu'il en allait autrement chez les peuples de l'Antiquité? Le folkloriste fait encore remarquer que les travaux de Spencer et Gillen ont montré qu'en Australie, les représentations figurées des organes génitaux ne symbolisent aucunement la force génératrice et que le membre viril « semble n'être regardé que comme le siège de la colère et des sentiments violents »¹⁴¹. Bref, en amalgamant des faits épars et possiblement sans relation nécessaire, Dulaure aurait « péché » par pétition de principe, en présentant comme démontré cela même qu'il lui fallait démontrer au premier chef : l'existence d'un culte organisé et établi. Quoiqu'il en soit, nous n'y voyons ni malice délibérée ni forfaiture en regard de la vérité historique. Aussi, nous montrerons plus loin les raisons qui nous font croire, comme à van Gennep, que Dulaure et ses continuateurs se sont plutôt laissés « hypnotiser par les faits de l'antiquité orientale et gréco-romaine »¹⁴². Nous parlerons plus volontiers de séduction, mais l'essentiel demeure.

1.3 État du discours phalliciste au XIX^e siècle

Parallèlement aux avancées de la recherche en religion comparée, on voit apparaître dans la deuxième moitié du XIX^e siècle une résurgence du spiritualisme. Tout un courant occultiste et ésotérique se développe alors, en France d'abord autour de Fabre d'Olivet et du « *Sâr Péladan* », puis aux États-Unis, à travers les travaux du colonel Olcott et de William Quan Judge. Les mystiques de toutes sortes, souvent des croyants déçus par un christianisme n'ayant pas su combler leurs attentes, se lancent à la recherche d'expériences religieuses nouvelles. On y traite des grandes révélations

¹⁴⁰ Ibid., p. 184.

¹⁴¹ Ibid., p. 188.

¹⁴² Ibid., p. 182.

enfouies dans la nuit de l’histoire et des secrets que recèle l’alphabet hébreu, de la transmutation des métaux vils en or, de Satan bien sûr, mais aussi de Barbelo, l’éon femelle à laquelle les borboriens et les phibionites vouent un culte. Bien qu’ils pénètrent le monde de l’édition par doses homéopathiques, rosicruciens, néognostiques, kabbalistes, hydropathes, théosophes, alchimistes et lucifériens témoignent d’un espace à conquérir, un espace de croyances et de pratiques laissé vacant par un rationalisme qui cherche en lui-même les garanties de sa propre conservation¹⁴³. Par une espèce de logique du secret faisant du culte du phallus le mystère enfin révélé de l’histoire humaine et de l’origine des civilisations, les enquêtes entreprises sous la rubrique phalliciste confluent le plus souvent du côté de cette littérature ésotérique. Quand ils ne sont pas publiés à titre privé, ces ouvrages — même lorsqu’ils sont écrits par des spécialistes de l’histoire des religions comme Westropp et Wake — figurent d’ordinaire dans les catalogues où se côtoient les œuvres de Paracelse, d’Hermès Trismégiste et de madame Blavatsky.

Parmi les ouvrages que nous avons consultés, on en trouve peu dont l’auteur soit anthropologue ou antiquaire. Thomas Wright, Stanisland Wake et Todder Westropp le sont, mais le portrait type change substantiellement. Du collectionneur libertin et érudit on passe, sur près de cinquante ans de distance, au concocteur d’aphrodisiaques. Parmi les domaines d’étude privilégiés de ces nouvelles cohortes on retiendra la médecine chirurgicale pour Jean-Christian-Marc Boudin et Thomas Inman, les études pharmacologiques pour John Davenport et Otto Augustus Wall, la médecine générale pour James Weir Jr. et la neurologie pour Sanger Brown. Godfrey Higgins était druide et magistrat, James Forlong était officier de l’armée britannique et ingénieur civil, Clifford Howard était poète. En l’absence de données biographiques pertinentes

¹⁴³ Pour le domaine français, on lira avec profit P. Murray, 1999, *Le XIX^e siècle à travers les âges*, Paris : Gallimard.

permettant de déterminer sa sphère de spécialisation professionnelle et académique, on peut toujours s'appuyer sur les titres de ses publications pour supposer, non sans quelques réserves, que Robert Allen Campbell était chiromancien.

Le plus caractéristique parmi ces nouveaux théoriciens phallicistes est Hargrave Jennings, auteur prolifique qui semble avoir écrit sur tous les sujets susceptibles d'être reliés au culte phallique. Dans son livre *Phallicism, celestial and terrestrial, heathen and christian*, il affirme sans fausse modestie être le premier à avoir traité de cette matière :

*All these original facts and theories, as applicable to general religion, were first brought forward by the author in a work entitled, " The Indian Religions or Results of the Mysterious Buddhism," published in the early part of the year 1858. Subsequently to the appearance of that book several other writers, impressed by its importance, hitherto unsuspected, took up and enlarged upon the details referring to this subject, without, however, touching, or seeming to be even aware of, the spirit and inner meaning of the matters which they so confidently and ignorantly handled, with, however, all the innocent good faith in the world.*¹⁴⁴

Cependant, si l'auteur fait bien mention du *lingam* indien dans son livre de 1858, et bien qu'il y revienne à plusieurs reprises au cours de l'ouvrage, il ne propose aucune théorie générale et se contente de décrire des phénomènes localisés. À la même époque (et même trois ans plus tôt), l'abolitionniste américaine Lisa Maria Child écrivait également sur les *phalli*, ces emblèmes que l'on retrouve dans le monde religieux hindou et qui ont porté sur eux l'accusation de grossière indécence (*gross indecency*)¹⁴⁵.

¹⁴⁴ H. Jennings, 1884, *Phallicism, celestial and terrestrial, heathen and Christian, its connexion with the Rosicrucians and the Gnostics and its foundation in Buddhism, with an essay on mystic anatomy*, Londres: George Redway, p. 1.

¹⁴⁵ « To understand the original intention of this custom, we should remember that Siva was not merely the reproducer of human forms; he represented the Fructifying Principle, the Generating Power that pervades the universe, producing sun, moon, stars, men, animals, and plants. » L. M. Child, 1855, *The Progress of Religious Ideas through Successive Ages, t. I*, New York: C. S. Francis & Co., p. 17.

Or, rien ne serait plus incongru que d'associer Child à la pensée phalliciste. En fait, depuis les travaux de Dupuis et Dulaure, et suite au scandale provoqué par la publication de *Priapus*, le culte du phallus a fini par être reconnu comme un objet historique et anthropologique sur lequel il est possible d'écrire. Il convient seulement de ne pas s'y intéresser. D'où une tendance chez ces auteurs à énoncer depuis un *positionnement* qui se veut marginal, voire dissident¹⁴⁶. D'où, conséquemment, une propension à argumenter selon certains *topoi* et à travers un pathos caractéristique. Mais commençons d'abord par un panorama des thèses avancées.

1.3.1 Un espace exotopique du discours scientifique

Le contraste entre les différents horizons professionnels d'où proviennent les auteurs des discours phallicistes dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, l'assurance inébranlable qu'ils mettent dans leurs prémisses, leur prétention à formuler leurs thèses comme s'il s'agissait de vérités révélées et destinées aux seuls initiés, le fait encore que ces thèses soient toutes plus ou moins différentes, toutes plus ou moins incompatibles entre elles : tout concourt à singulariser cet ensemble discursif. S'il n'y avait qu'une seule théorie phalliciste différemment défendue par ses adhérents, on se contenterait de relever les influences les plus incontestables qu'un Dulaure, par exemple, aurait exercé sur des épigones plus ou moins avoués. Mais tel n'est pas le portrait global auquel on est confronté. L'ensemble est disparate et ne présente aucune thèse unifiée, sinon cette généralité que les représentations phallickes découvertes sur de grands espaces

¹⁴⁶ La notion de *positionnement* a trait à l'identité énonciative. « Ce terme désigne à la fois les opérations par lesquelles cette identité énonciative se pose et se maintient dans un champ discursif et cette identité même. [...] Il ne concerne pas seulement les "contenus", mais les diverses dimensions du discours : il se manifeste aussi bien dans le choix de tels ou tels genres de discours, dans la manière de citer, etc. » (D. Maingueneau et P. Charaudeau, *Dictionnaire d'analyse du discours*, op. cit., « Positionnement », p. 453.

géographiques sont d'une importance indéniable pour la compréhension de l'évolution du phénomène religieux, voire humain.

Il convient d'abord de savoir, lorsqu'on parle du phallus, s'il s'agit d'un simple symbole, d'un culte intégré à un ensemble plus vaste, d'une superstition isolée ou d'une religion instituée. Les avis sont mitigés, et d'ailleurs cette question du statut n'est pas toujours abordée de front. Le phallus constitue le symbole par excellence de la puissance fécondante de la nature selon Howard¹⁴⁷, mais il est également au centre d'une religion à part entière : « *man's religion at the dawn of civilization* ¹⁴⁸ ». Pour Wall, le phallicisme n'a jamais été une religion particulière, mais plutôt une phase dans l'évolution de toutes les religions¹⁴⁹. Wright, ainsi que Davenport quelques années plus tard, en parle plutôt comme de la plus ancienne superstition : « *the most ancient of the superstitions of the human race* ¹⁵⁰ ». L'idée phallique serait à la source de toutes les religions selon Jennings¹⁵¹ et de tous les mythes religieux selon Inman¹⁵². En ce qui a trait à l'ampleur du phénomène, l'universalité du culte est explicitement affirmée par

¹⁴⁷ C. Howard, 1897, *Sex worship; an exposition of the phallic origin of religion*, Washington D. C., [sans éditeur], p. 7.

¹⁴⁸ Ibid., p. 12.

¹⁴⁹ O. A. Wall, 1922 [1918,] *Sex and sex worship*, St-Louis: Mosby Company, p. VIII.

¹⁵⁰ T. Wright, 1865, *The Worship of Generative Powers : During the Middle Ages of Western Europe*, Londres : J. C. Hotten, p. 7. Davenport en parle en termes identiques dans J. Davenport, 1869, *Aphrodisiacs and Anti-aphrodisiacs: Three Essays on the Powers of Reproduction*, Londres : [sans éditeur], p. 1.

¹⁵¹ H. Jennings, *Phallicism...*, op. cit., p. XVII. (« *The Phallic ideas will be discovered herein, upon indisputable evidence, to be the foundation of ALL RELIGIONS.* »)

¹⁵² T. Inman, 1873, *Ancient faiths embodied in ancient names; or, An attempt to trace the religious belief, sacred rites, and holy emblems of certain nations, t. II*, Londres : Trübner & Co, p. 473. (« *it formed the main foundation for religious myths* »).

Jennings¹⁵³, Wright¹⁵⁴, Howard¹⁵⁵ et Boudin¹⁵⁶. Westropp et Wake parlent d'un culte « presque universel¹⁵⁷ », et lorsque l'on constate son absence chez une population observée, c'est le signe d'une tare cognitive : « *Moreover, those primitive peoples who do not worship the generative principle, either directly or indirectly, are without any religion whatsoever, and are the very lowest of all mankind in point of intelligence*¹⁵⁸ ».

Une difficulté de l'analyse vient du fait qu'en l'absence de définitions précises (ni canoniques ni héritées de théories préalablement reconnues), il est difficile de dire ce que recouvrent exactement pour ces auteurs les notions de *worship*, *religion*, *superstition*, *symbol* qu'ils utilisent plus ou moins indistinctement. Pour Inman, le phallus n'est qu'un symbole, et en tant que tel, il ne doit pas être confondu avec le principe qu'il symbolise¹⁵⁹. Wall est du même avis, affirmant qu'il ne faut voir dans le phallus et le yoni que la symbolisation de certaines idées religieuses rattachées au culte de la nature¹⁶⁰. Boudin est d'un avis tout à fait contraire et considère que de donner un statut de simple symbole au phallus, c'est n'y rien comprendre :

Les historiens modernes se sont étrangement trompés, selon nous, en s'obstinant à ne voir, dans le Priape de l'antiquité et dans le Lingam de l'Inde,

¹⁵³ H. Jennings, *Phallicism...*, op. cit., p. XVII.

¹⁵⁴ T. Wright, *The Worship of Generative Powers...*, op. cit., p. 195.

¹⁵⁵ C. Howard, *Sex worship...*, op. cit., pp. 7, 12, 131.

¹⁵⁶ J.-C.-M. Boudin, 1864, *Études anthropologiques : considérations sur le culte et les pratiques religieuses de divers peuples anciens et modernes : culte du phallus ; culte du serpent*, Paris : Victor Rozier, p. 41.

¹⁵⁷ H. M. Westropp et C. S. Wake, 1874, *Ancient Symbol Worship: Influence of the Phallic Idea in the Religions of Antiquity*, New York: J. W. Bouton, p. 27. (« *The almost universal reverence paid to the images of the sexual parts* »).

¹⁵⁸ J. Weir, 1905 [1897], *Religion and lust or the psychical correlation of religious emotion and sexual desire*, Chicago : Chicago medical book co., p. 41.

¹⁵⁹ T. Inman, *Ancient faiths...*, p. 477. « *It has been in some cases pure and exalted, free from all vicious developments, and associated with propriety of conduct and morals ; in others, it has been allied with gross ignorance, superstition, and sensuality. Such a result happens in all religions, when the symbol is regarded more than that which it symbolises.* »

¹⁶⁰ O. A. Wall, *Sex and sex worship...*, op. cit., p. VIII.

qu'un symbole de la génération. L'homme n'adore pas des symboles, et presque tous les peuples ont adoré Priape ; des milliers de vierges ont sacrifié à Priape et au Lingam ce qu'elles avaient de plus précieux, et de tels sacrifices ne se font assurément pas à des symboles¹⁶¹.

Le problème des définitions se pose également dans les termes de l'argumentation, et le phallus lui-même n'est pas moins sujet à des descriptions inconciliables d'un modèle théorique à l'autre. L'acceptabilité des théories phallicistes est rigoureusement tributaire des différents éléments que le terme « phallus » est à même de subsumer. Sans aucun contenu référentiel précis, l'extension de la notion sera, du moins par principe, « sans fin ». Si pour le lecteur moderne l'énumération suivante prête à rire, c'est qu'à chaque fois qu'un nouveau référent est intégré à la définition, celle-ci perd nécessairement en précision :

It is important for the student of mythology and of ancient and modern history to know, that as the Phallus has been regarded as an emblem of the Creator, so the bull, the ram, the serpent, the torch, fire, the thyrsus, the sceptre, the caduceus, the knobbed stick, the crozier, the letter T, the cross, tall trees, upright stones, or stumps, spires, towers, minarets, poles, spears, arrows, swords, bows, clubs, and a vast variety of other emblems, have been employed as symbolic of the Phallus¹⁶².

Quelle est, précisément, la distinction qui doit être faite ici entre le phallus et les emblèmes qui ont été « employés comme symboles phallics » ? Qu'est-ce qu'une telle extension permet de dire sur le culte en question, sur sa portée et sa diffusion ? De même, lorsque Jennings écrit « *So much for this famous Chaldean Tower, "Tower of Babel," or PHALLUS* ¹⁶³ », il ne fait pas autre chose. Il ne s'agit pas de suggestion : une identification entre les deux objets est spontanément créée à travers l'énonciation. L'identification est présentée au lecteur comme allant de soi et aucune démonstration

¹⁶¹ J.-C.-M. Boudin, *Études anthropologiques...*, op. cit., p. 4.

¹⁶² T. Inman, *Ancient faiths...*, op. cit., p. 476.

¹⁶³ H. Jennings, *Phallicism...*, op. cit., p. 9.

rigoureuse n'y supplée. On est ici plus proche de la construction mythologique que de la description méthodique rigoureuse. Autre technique d'extension chez Campbell, où l'on constate que le « culte phallique » désigne non seulement le symbolisme sexuel masculin, mais également le symbolisme sexuel féminin : triangle, *cteis*, *yoni*, etc.¹⁶⁴

Autres questions d'ordre théorique : l'« organe de la génération » comporte systématiquement son lot d'adjuvants symboliques, tantôt solaires, animaux, végétaux ou autres. Or, entre le culte du phallus et celui du soleil, du serpent, des arbres, y a-t-il équivalence ou gradation sérielle? Et si l'on postule une évolution du culte, a-t-on affaire à une transformation de contenu au sein d'une même religion ou plutôt à une transformation des formes religieuses elles-mêmes ?

La grande majorité des auteurs étudiés s'entendent pour lier, d'une manière ou d'une autre, la procréation des êtres humains (donc l'acte sexuel) à l'œuvre de la nature. Cela correspondrait, pour les peuples primitifs, à un premier pas en direction d'un présupposé métaphysique (la nature qui œuvre à quelque chose) doublé d'une conception rustique du principe de causalité et des relations présumées entre phénomènes micro et macrocosmiques (pensons à la *magie sympathique* de Frazer). Ici, les travaux de Knight, Dupuis et Dulaure demeurent la référence, et bien souvent, on ne va pas au-delà. En effet, les auteurs phallicistes ne sont pas tous des théoriciens de la religion : certains ouvrages que nous avons recensés se contentent bien souvent de présenter un état des recherches, d'exposer ce que le culte signifie pour les études historiques et anthropologiques. « *No subject is of greater importance and significance for the history of the human race than that of sex worship, the veneration of the*

¹⁶⁴ R. A. Campbell, 1887, *Phallic worship : an outline of the worship of the generative organs, as being, or as representing, the Divine Creator, with suggestions as to the influence of the phallic idea on religious creeds, ceremonies, customs and symbolism, past and present*, St Louis: R. A. Campbell & Co, p. 16.

*generative organs and their functions as symbols of the procreative powers of nature*¹⁶⁵ ». Soit, mais au-delà des superlatifs dont il use à profusion, l'auteur ne nous dit rien que l'on ne supposait déjà sur la genèse dudit culte ou sur son évolution.

Peu d'auteurs proposent des constructions théoriques réellement élaborées, se contentant généralement de donner aux lecteurs quelques informations générales. D'autres s'adonnent à la spéculation historique avec plus ou moins d'ingéniosité. Pour Weir, l'adoration du phallus descend directement du culte solaire : l'homme serait passé d'une religion « concrète » à une religion « abstraite »¹⁶⁶. Il n'y a rien là que de très banal. Pour Westropp et Wake, c'est l'adéquation des symboles sexuels aux principes actif et passif qui aurait assuré le succès du culte¹⁶⁷. Là encore, on ne fait que répéter des propositions déjà rencontrées chez l'abbé Batteux. Pour Forlong, le culte du phallus apparaît comme une dérivation du culte des arbres : « *The numerous tales of holy trees, groves and gardens repeated everywhere and in every possible form, fortify me in my belief that Tree worship was first known, and after it came Lingam or Phallic, with, of course, its female form A-dama.* »¹⁶⁸ Toutefois, à mesure qu'il progresse dans ses descriptions, il se montre plus hésitant : « *pure Phallic Worship was the second, if not the first of man's faiths*¹⁶⁹ ». Jennings propose une évolution inverse : considérant que toutes les religions se justifient et s'expliquent par la relation entre les sexes¹⁷⁰, tout autre type de représentations phalliques en tire nécessairement son origine. Il s'abstient toutefois de produire une liste exhaustive de ses variétés symboliques.

¹⁶⁵ C. Howard, *Sex worship...*, op. cit., p. 7.

¹⁶⁶ J. Weir, *Religion and lust...*, op. cit., p. 40.

¹⁶⁷ H. M. Westropp et C. S. Wake, *Influence of the phallic idea...*, op. cit., p. 27.

¹⁶⁸ J. Forlong, 1883, *Rivers of Life, or Sources and Streams of the Faiths of Man in All Lands, t. I*, Londres: B. Quaritch, p. 34.

¹⁶⁹ Ibid., p. 117.

¹⁷⁰ H. Jennings, *Phallicism...*, op. cit., p.1.

Seul auteur francophone parmi les phallicistes de la seconde moitié du XIX^e siècle, Boudin part du principe que les religions ne peuvent être que révélées. Non pas qu'il croit en la révélation en tant que telle, mais il prend au sérieux les croyances en quelques manifestations divines, croyances qu'il place à l'origine des cultes institués. Un vieux témoignage attribué à Natalis Comes, selon lequel une statue de Priape aurait été demandée par l'oracle de Lampsaque, lui permet de maintenir sa position sans trop s'exposer à la critique: « C'est en vertu d'une révélation supérieure, réelle ou supposée, que naissent les religions, et il n'y a pas lieu d'admettre une généalogie différente en ce qui regarde le culte du phallus. On comprend que nous ne puissions pas ici nous étendre davantage sur ce point. »¹⁷¹ Effectivement, nous le comprenons.

On compte encore, dans les premières décennies du XX^e siècle, des phallicistes « tardifs ». Le docteur Sanger Brown, fort de ses connaissances accumulées sur la biologie humaine depuis Darwin et ses émules, affirme qu'aux temps de la première humanité, l'adoration du phallus répondait nécessairement à une demande biologique. En effet, selon l'auteur, ce n'est pas une identité qui doit être posée entre le culte de la nature et le culte phallique, mais un parallèle : « *We feel that it is not difficult to show that while the earlier rites were in accord with nutritive demands, phallic ceremonies were an expression of the desire for human reproduction.* »¹⁷² Le phallus ne serait donc réductible à aucune allégorie solaire ni animale et n'aurait rien à voir avec le langage ni avec une quelconque dualité fondamentale des principes premiers, mais renverrait *stricto sensu* à la reproduction sexuée des êtres humains : « *It is primitive man's expression of his desire for the perpetuation of the race and so it represents a biological necessity, the earlier motive being for the preservation of the individual.* »¹⁷³ Quelques

¹⁷¹ J.-C.-M. Boudin, *Études anthropologiques...*, op. cit., pp. 42-43.

¹⁷² S. Brown, 1916, *The Sex Worship and Symbolism of Primitive Races : an Interpretation*, Boston : Richard G. Badger, pp. 97-98.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 106.

années plus tard, un autre médecin, Otto Augustus Wall, fera dériver l'adoration du phallus du culte des ancêtres, par stades consécutifs :

*Herbert Spencer believed that ancestor worship was the first and original religion. The chief characteristic of the man, the male organ of generation, came to be looked upon as the symbol of the authority, strength and power of the father, or creator of the family, and eventually as a symbol for the Creator itself*¹⁷⁴.

À la lecture de ces textes, il apparaît très clairement que les phallicistes ne forment pas un groupe compact partageant une même doctrine bien arrêtée. Au-delà des notions d'usages dans leurs hypothèses (phallus, lingua, fécondité, union, etc.) c'est peut-être sur la base d'une analyse rhétorique du discours que l'on perçoit le mieux ce que la tendance phalliciste du XIX^e siècle présente d'homogénéité.

1.3.2 Rhétorique et stratégies de légitimation

Nous avons mentionné plus haut le caractère éminemment ésotérique de la littérature phalliciste. Il convient d'y revenir, sous peine de ne fournir du corpus qu'un tableau incomplet. Si l'on parle d'ésotérisme, c'est bien en vertu du sens premier du mot en usage dans le discours philosophique qui renvoie au caractère initiatique des enseignements transmis. La pensée phalliciste ne peut exister que dans les marges de la pensée promue par l'Église catholique. Elle lui préexiste, et même, elle la détermine sûrement de quelque manière. Si l'Église a cherché à réprimer les anciennes croyances païennes d'Europe et du Proche-Orient ancien — ce qu'elle a fait, effectivement — ces croyances ont toutes les chances d'être considérées comme renfermant quelque vérité qui l'indispose. C'est cette vérité qu'il convient alors de découvrir. Un enseignement

¹⁷⁴ O. A. Wall, *Sex and sex worship...*, op. cit., p. 382.

primordial serait disponible, là, quelque part : la connaissance, l'arbre, le fruit, le serpent. Ainsi, d'un petit ex-voto trouvé dans les campagnes italiennes, on remonte sans trop de difficulté à Pythagore et aux tombeaux des pharaons.

Dans un deuxième temps, c'est la nature symbolique elle-même des objets exhumés, ce sont les fragments de formules allégoriques des anciens qui amènent le chercheur à scruter les « signes », à percer un « code » qui révélerait on ne sait quel secret enfoui depuis la nuit des temps. Dans son livre *Symbols : public and private*, Raymond Firth relève cette singularité qu'il présente comme un trait inhérent à sa propre discipline :

In their studies of symbolism anthropologists have always tended to be in an ambiguous position, either being invaded by amateurs or themselves trespassing on fields already in occupation by other disciplines. But at times they have also been acquainted with that twilight world of protected knowledge in which secrecy, mysticism, the occult, the forbidden all mingle, and where scientific curiosity easily overlaps with, is even confused with, a search for sensuous experience.¹⁷⁵

Suivant cette description, on imagine sans trop de difficultés ce à quoi est confronté le chercheur du XIX^e siècle lorsque l'univers symbolique qu'il étudie est dans son essence même érotique et sexuel. À cet égard, l'étude du phallus et de son culte chez les Anciens et les Modernes peut effectivement passer pour une voie de perdition académique, un carrefour de tendances suspectes. D'où cette propension des auteurs phallicistes à énoncer à partir d'une position paradoxale : position marginale parce que mise en marge par l'institution, mais valorisée en tant que contre-discours de la doxa officielle.

¹⁷⁵ R. Firth, 1973, *Symbols : Public and Private*, Ithaca : Cornell University Press, pp. 92-240

Il suffit de croire que le soupçon qui pèse sur le pouvoir institué n'est jamais complètement infondé pour donner créance à toutes les vraisemblances du discours marginal. Sous certains de ces aspects, on peut rapprocher cette posture de ce que Perelman et Olbrechts-Tyteca avaient désigné comme l'*argumentation par le sacrifice*, qui consiste à valoriser une chose par le fait qu'on lui en sacrifie une autre, préalablement considérée comme de valeur certaine¹⁷⁶. Dans le cas qui nous occupe, on a affaire à des auteurs qui laissent savoir, dans leurs préfaces ou dans leurs introductions, qu'ils risquent la désapprobation, le ridicule et l'ostracisme de la part de leurs homologues patentés, pour la simple et évidente raison, selon eux, qu'ils livrent aux lecteurs des informations « qui dérangent ». La véracité des assertions, leur « degré de vérité » doit donc se mesurer à l'aune des risques encourus, principalement des risques professionnels, principalement dans les domaines de l'éducation supérieure et de l'édition.

PATHOS DU SACRIFIÉ

C'est donc, en premier lieu, dans les termes du risque et du dévoilement que s'élabore la rhétorique phalliciste, et le ton est ouvertement polémique. Après avoir fait mention de la « vanité agressive des égyptologues » et de « l'effronterie de certains savants prédominants », Jennings met de l'avant l'intérêt que revêtent les travaux de ses confrères phallicistes dont se moquent ceux qui « savent mieux » (« *those who "know better"* »)¹⁷⁷. Ce snobisme académique que dénonce l'auteur n'est pas nouveau et on se souvient de la réception du *Priapus* de Knight dans les cercles savants de Londres. Dulaure, déjà, dénonçait dans les *Divinités génératrices*, certains commentateurs « plus zélés moralistes qu'habiles dans l'art de scruter l'antiquité »¹⁷⁸,

¹⁷⁶ C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles : Édition de l'Université de Bruxelles, 1988, pp. 334-340.

¹⁷⁷ H. Jennings, *Phallicism...*, op. cit., p. XII.

¹⁷⁸ J.-A. Dulaure, p. 15.

cherchant à dévaluer l'étude du culte phallique en le réduisant à la corruption et au libertinage. Mais à la lecture de commentaires préfaciels, aux airs de réquisitoires qui pullulent dans certains ouvrages phallicistes de la seconde moitié du siècle, on se trouve en présence d'un véritable mal qui ronge les consciences et salit le métier de savant. L'ennemi : un système pernicieux et diffus, réunissant en un même climat délétère les procédés de la censure et de l'intimidation. On voit, par exemple, Campbell écrire « *But, above all the fear — always well grounded — of losing favor, position, or caste among his fellows, keeps many a one from freely avowing the truth he mentally accepts.* » Il parle également de « *denunciation from the pulpit, denial of church privileges and social ostracism* »¹⁷⁹.

Sous certains aspects, on pourrait rapprocher la parole phalliciste de la pensée conspiratoire, dans la mesure où l'on a bien affaire à un discours qui rend présent un ennemi, une entité malfaisante aux contours indistincts mais à la puissance destructrice. Dans le cas qui nous occupe, il s'agit d'une coalition d'individus, soit hostiles à la noble poursuite de la vérité, soit terrorisés par les conséquences attendues d'une transgression qu'ils n'ont plus idée de commettre. C'est le non-dit des éditeurs dominant le marché, la couardise à figure humaine sur les tréteaux universitaires. Cependant, alors que dans le cas des textes proprement conspiratoires (conspiration juive, jésuitique, franc-maçonne) on cherche à reconstruire des causalités historiques, le complot que dénoncent les textes phallicistes ne sert pas les raisonnements des auteurs. Ceux-ci puisent à la pensée conspiratoire parce qu'elle leur permet, seule, de se poser en s'opposant, de se faire valoir comme détenteurs d'une vérité inédite autant qu'importante, ou plus exactement importante puisqu'inédite. C'est le travail de l'éthos préalable, analysé par Ruth Amossy, qui assure lisibilité et cohérence à partir d'un

¹⁷⁹ R. A. Campbell, *Phallic worship*..., op. cit., pp. 30-32.

élément premier, plus ou moins hors-texte (dans ce cas-ci, constitué d'éléments textuels, mais antérieurs à l'exposition des thèses défendues).

Ainsi, selon Inman, même lorsqu'un savant parvient à l'autonomie financière, et même s'il prend le risque personnel de publier un ouvrage allant à l'encontre des sensibilités quasi religieuses de confrères peu scrupuleux, il n'est pas au bout de ses peines : des efforts de toutes sortes seront faits pour le réduire au silence¹⁸⁰. On parle de suppression systématique de la vérité dans les chaires¹⁸¹, on dénonce les pleutres de l'académie : « *The phalli are sacred monuments, but, for fear of certain ideas that might be raised in relation to them, many worthy scholars shrink from them* ¹⁸² ». Bref, le chercheur est constamment aux aguets et, redoutant la prochaine trahison des clercs, est mis au ban des infréquentables comme le dernier des pornographes. À une époque où les femmes sont considérées comme de petites choses fragiles sans agentivité et qu'il faudrait protéger contre certains propos jugés dangereux, on craint qu'aucun moyen ne soit épargné afin de jeter le discrédit sur des auteurs qui se déclarent probes et de bonne foi : « *No doubt, in order to prevent females from reading the following work, it will be accused of indecency.* »¹⁸³

Écrivant la préface de *Influence of the Phallic Idea in the Religions of Antiquity* de Westropp et Wake, le théosophe Alexander Wilder prend bien soin d'évoquer la ciguë de Socrate, la prison de Galilée et le bûcher de Servet avant de présenter les auteurs. La stratégie est efficace : par la réunion de ces différentes personnalités, il crée une classe ad hoc, ce qui lui permet de caractériser favorablement les deux auteurs dont

¹⁸⁰ T. Inman, *Ancient faiths...*, t.II, pp. IX-X. « *efforts of all kind will be made to silence him* ».

¹⁸¹ Ibid., t. III, p. VII. « *a systematic suppression of the truth in the pulpit* ».

¹⁸² H. Jennings, *Phallicism...*, op. cit., p. 34. Voir aussi J. Davenport, p. V.

¹⁸³ G. Higgins, *Anacalypsis*, t. I, p. xiv. Remarquons que l'on assiste de nos jours à un retour de ce type de procédé argumentatif.

il présente les travaux avant même d'en avoir positivement dit quelque chose. Perelman et Olbrechts-Tyteca nomment ce procédé *qualification par coordination*¹⁸⁴. Ce que nous dit Wilder, c'est que Westropp et Wake sont de la trempe de ceux qui sont prêts à mourir pour défendre la recherche de la vérité. Si l'on accepte cette prémisse, le crédit est déjà donné et les thèses présentées à l'assentiment des lecteurs sont attendues avec curiosité et bienveillance.

ÉTHOS DU PRÉCURSEUR

Du moment que l'on se figure des auteurs écrivant sur des matières souvent étrangères à leur domaine de compétence officiel, en plus d'être marqués par le sceau de la suspicion pour l'aspect frivole et obscène que, superficiellement, ils revêtent, on comprend sans trop de difficultés qu'ils aient eu à développer quelques stratégies discursives afin de faire valoir leurs travaux et leur propre statut de scientifique. Sans entrer dans les détails d'une analyse sociolinguistique que n'appelle pas notre objet, nous nous contenterons de noter que si l'on peut parler du phallicisme en termes de *formation discursive*¹⁸⁵ intégrée à l'ensemble plus vaste que constitue le *champ discursif*¹⁸⁶ des sciences des religions, il se caractérise d'abord par son caractère

¹⁸⁴ C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité...*, pp. 172-173.

¹⁸⁵ Suivant D. Maingueneau et P. Charaudeau, nous avons défini plus haut la *formation discursive* comme un « ensemble d'énoncés socio-historiquement circonscrit que l'on peut rapporter à une identité énonciative ».

¹⁸⁶ La notion de *champ discursif* fait pendant à celui de *champ littéraire*, développé par Pierre Bourdieu dans P. Bourdieu, 1998, *Les règles de l'art : Genèse et structure du champ littéraire*, Paris : Seuil. Elle désigne un microcosme inclus à l'intérieur de l'espace social global où évoluent les producteurs d'œuvres littéraires. Ce microcosme est posé comme relativement autonome face au monde économique à l'intérieur duquel se définissent et se redéfinissent les positions hiérarchiques par les forces internes que mettent en jeu les agents (auteurs, critiques) et les institutions (maisons d'édition, journaux, salons) qui constituent le champ proprement dit. Les agents occupant une position élevée dans la hiérarchie du champ littéraire ont donc le pouvoir de consacrer œuvres et auteurs, permettant à un nouveau venu dépourvu de nom et de capital économique de s'illustrer socialement par la reconnaissance que lui confère sa nouvelle position à l'intérieur du champ. Dans une optique moins socio-économique, et afin de bénéficier d'un langage de description plus adapté à l'analyse du discours, Maingueneau a développé la notion de champ discursif, relativement à la question des concurrences entre les formations discursives

exotopique. Nous l'avons vu au cours de nos derniers développements, il s'agit d'un discours anthropologique au sens restreint, mais il n'en demeure pas moins ésotérique et marginal. À défaut de dominer le *champ* au sein duquel il évolue, la *formation discursive* doit constamment négocier les contours de son positionnement périphérique, d'où cette propension des auteurs phallicistes à la controverse préfacielle. Dans un deuxième temps, les individus qui composent cette *formation* doivent également légitimer leur propre discours comme étant plus vrai et plus neuf que celui des autres. C'est pourquoi on assiste bien souvent à une surenchère, sous forme d'auto-plébiscites. Au lecteur, il faut offrir de la découverte et de la nouveauté. Sur le second de ces deux termes, on a vu précédemment la manière dont Jennings s'était attribué le mérite d'avoir introduit la problématique phalliciste en science, plus de cinquante ans après la publication des *Divinités génératives* de Dulaure. Sur les ambitions démesurées du phallicisme, on retiendra la manière dont Higgins « assume » les conséquences de ce qu'il appelle sa découverte, déclarant que

*the immediate effect of my theory, if universally received, would be, to render obsolete nine-tenths of all the literature of the world, and to overthrow almost every prevailing system of history, chronology, and religion*¹⁸⁷.

Higgins était plus révolutionnaire que prophète, et les recherches modernes ne sont pas parvenues à prouver l'origine atlante du culte phallique. Dans leur ensemble, les assertions sont moins ambitieuses, mais les chiffres qui sont avancés ne sont pas

et ses agents en « lutte » pour la légitimité énonciative. Cette notion est donc intrinsèquement liée à celle d'*interdiscours*, où l'on postule qu'un discours ne peut s'élaborer que « contre » les discours qui lui préexistent. Voir à cet effet : D. Maingueneau, 1984, *Genèses du discours*, Paris : Pierre Mardaga, qui est en quelques sortes l'explication des présupposés de l'analyse faite dans son opus précédent, *Sémantique de la polémique*, 1983, Lausanne : L'Âge d'homme.

¹⁸⁷ G. Higgins, 1878, *Anacalypsis: An Attempt to Draw Aside the Veil of the Saitic Isis or, an Inquiry Into the Origins of Langages, Nations ans Religions, t. II*, Londres : J. Burns, p. xx.

toujours crédibles. Howard, après avoir vanté le « *great amount of original research* » contenu dans son livre, affirme qu'à l'aube du XX^e siècle on compte plus de cent millions de « vrais » adorateurs du phallus. Il va sans dire qu'il est bien le premier à avancer ce chiffre que ne vient supporter aucun document ethnographique, aucune enquête démographique. Il se contente plutôt d'une énumération brève et d'allure un peu confuse : quelques pays sont mentionnés ainsi que deux continents, les îles pacifiques et une tribu africaine¹⁸⁸. Mentionnons finalement la possibilité pour un auteur de revendiquer la reconnaissance de sa propre valeur en en appelant étrangement à l'autorité (*argumentum ad verecundiam*). Weir est fort à l'aise de laisser savoir que la publication de l'ouvrage qu'il présente au public a été recommandée par « *three of the most eminent critics and editors of magazines in the United States* »¹⁸⁹. De qui s'agit-il ? Aucun nom n'est mentionné, ce qui est fort commode dans les circonstances.

CONSTRUCTION DE L'AUDITOIRE

Dans leur *Traité de l'argumentation*, Perelman et Olbrechts-Tyteca nous rappellent que l'auditoire présumé d'un discours est toujours, pour celui qui argumente, « une construction plus ou moins systématisée »¹⁹⁰. Ce que, faute d'un terme plus adéquat, nous avons appelé le « pathos du sacrifié » ne peut fonctionner rhétoriquement que si l'auditoire auquel s'adresse l'auteur phalliciste valorise fortement — dans leur acception présumée par le discours — les valeurs de vérité, de probité et de courage. Le sentiment mis de l'avant d'avoir été trahi par l'institution, tel qu'il revient en diverses occasions au fil des ouvrages phallicistes, doit pouvoir être senti et partagé, au risque de susciter résistance ou rejet. Un auditoire qui, sur le plan des valeurs, accorderait une supériorité de fait à l'*autorité* sur l'*héroïsme*, ne saurait être susceptible des mêmes sympathies. Il en va de même de l'« éthos du précurseur » qui serait d'une

¹⁸⁸ C. Howard, *Sex worship...*, op. cit., p. 9.

¹⁸⁹ J. Weir, *Religion and lust...*, op. cit., p. 3.

¹⁹⁰ C. Perelman et L. Olbrechts-Tyteca, *Traité...*, op. cit., p. 25.

impuissance remarquable auprès d'un auditoire traditionnaliste pour qui l'humilité et la modestie seraient considérées comme les plus hautes vertus. L'auteur phalliciste s'adresse, on le voit, à un public qui n'a rien d'universel. L'auditoire qu'il construit est curieux, intelligent, indépendant d'esprit et par-dessus tout attaché à la vérité : il en va de la cohérence de son propre discours. Cette construction de l'auditoire se fait par stéréotypage. Ensuite seulement s'établissent les modalités d'inscription dans le discours. C'est là une dernière et ultime technique de mise en valeur que nous présentons ici, bien connu des lecteurs de Nietzsche : la flatterie du lectorat.

Westropp et Wake sont en ce sens d'habiles flatteurs : « By mysteries the educated reader will not understand merely doctrines or symbols, or even secrets as such... »¹⁹¹; « Of course, every intelligent reader is aware that... »¹⁹². Jennings, toujours plus hyperbolique que ses homologues, n'écrit pas que pour de brillants esprits, mais « to the right-minded and to the most accomplished and the most deeply-read among the antiquaries »¹⁹³. On n'hésite pas non plus à déprécier son propre travail pour mieux valoriser le lecteur. Ainsi Howard parle de son étude comme étant « unattractive, except to the special student »¹⁹⁴ alors que Forlong parle de son lecteur comme d'un honnête chercheur de vérité (Honest truth-seeking reader) qui ne manquera pas de repérer çà et là quelques répétitions dans le texte¹⁹⁵.

Finalement, relatant un récit ancien où Apulée affirme que le soleil lui serait apparu en pleine nuit, Campbell n'hésite pas à faire de son lecteur un initié : « *The literal reader disbelieves him or calls it a miracle. The initiate, however, does neither.*

¹⁹¹ H. M. Westropp et C. S. Wake, *Influence of the phallic idea...*, op. cit., p. 11

¹⁹² Ibid., p. 17.

¹⁹³ H. Jennings, *Phallicism...*, op. cit., p. XVII.

¹⁹⁴ C. Howard, *Sex worship...*, op. cit., p. 10.

¹⁹⁵ J. Forlong, *Rivers of Life...*, op. cit., pp. XXX-XXXI.

He knows that Appuleius meant that the sensual darkness of his natural mind was lighted up to a perception of the higher truth. »¹⁹⁶ On est ici en pleine métaphysique. Et pour cause. Nous arrivons au point où, pour ce qui touche la dimension rhétorique du discours, l'addition d'extraits nouveaux n'ajouterait rien à l'exposition. Néanmoins, les remarques dispersées que nous avons faites au cours du chapitre ne constituent pas encore le commentaire global, synthétique, qu'il nous faudra présenter. Il s'agira de faire apparaître dans le discours ce que nous appelons les *marques de la séduction* afin d'en étudier les éléments constitutifs, puis d'isoler ce qui reste d'un tel dépouillement afin de poser un jugement sur l'efficacité de la pensée phalliciste.

1.4 La séduction de l'objet et l'obstacle épistémologique

On a bien affaire chez les phallicistes du XVIII^e siècle à une démarche se voulant résolument empiriste, dans la mesure où les traces de pratiques culturelles anciennes trouvées à Herculaneum et les frontons de temples visnouites sont tangibles, matériels et que c'est à partir d'eux qu'on allait essayer de brosser un portrait fidèle — et fidèle parce que scientifique — de l'évolution des sociétés humaines. Mais alors même que l'on s'intéresse à des objets concrets, que l'on cherche à établir positivement quelques parallèles entre les cultes de peuples géographiquement et linguistiquement éloignés, une certaine séduction s'exerce sur les esprits avides de mystères et de dévoilements. Des artefacts faisant office de pièces de choix pour la collection de riches amateurs d'art antique possèdent soudainement en sous-main une valeur historique rien moins qu'incalculable. On leur attribue le pouvoir de révéler quelques vérités oubliées concernant la vie des premières communautés humaines. Entre cette séduction induite par l'étude du symbolisme sexuel et les objectifs pragmatiques de la recherche, le

¹⁹⁶ R. A. Campbell, *Phallic worship...*, op. cit., pp. 177-178.

discours phalliciste apparaît comme le terrain d'une constante négociation. Des vérités dernières dont on croit porteurs les *phallus* et les *cteis* à la fascination exercée par les débordements sexuels décrits par les Anciens, on repère chez les auteurs phallicistes, pourtant assurés de la validité de leurs méthodes, une tendance presque constante à dépasser la concrétude des matériaux considérés.

Si l'on prend pour point de départ la classification bachelardienne des *obstacles épistémologiques*, on verra sans grande difficulté que le discours phalliciste se heurte principalement à deux écueils : le substantialisme et la libido¹⁹⁷. Or lorsque l'on considère l'objet phallique dans le contexte d'une anthropologie symbolique, ces deux obstacles n'en constituent qu'un seul, mais doublement problématique. D'un côté, tout ce qui est sexuel se trouve essentialisé, le masculin et le féminin étant appréhendés comme les deux principes fondamentaux de la religion. D'un autre côté, lorsqu'au cours d'une observation donnée — archéologique, ethnographique ou autre — on se trouve en présence du moindre élément à caractère peu ou prou sexuel, on en fait l'essence même du phénomène observé. Nous verrons que c'est véritablement la séduction induite par l'objet qui vient brouiller les conclusions générales du phallicisme. Nous nous contenterons pour le moment de montrer rapidement que la séduction s'exerce partout dans le discours, et jusque dans la langue elle-même.

¹⁹⁷ Sur l'obstacle substantialiste, Bachelard écrit : « Par une tendance quasi naturelle, l'esprit préscientifique bloque sur un objet toutes les connaissances où cet objet a un rôle, sans s'occuper de la hiérarchie des rôles empiriques. Il unit directement à la substance les qualités diverses, aussi bien une qualité superficielle qu'une qualité profonde, aussi bien une qualité manifeste qu'une qualité occulte ». Sur l'obstacle posé par la libido, il écrit : « On ne peut penser longtemps à un mystère, à une énigme, à une entreprise chimérique, sans en sexualiser, d'une manière plus ou moins sourde, le principe et les péripéties. Cela tient sans doute à ce que le problème de la naissance a été pour l'enfant le premier mystère ». G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, J. Vrin, 1993 [1938], pp. 97 et 185. Nous n'ignorons pas que les concepts épistémologiques de Bachelard sont toujours plus ou moins teintés de psychologisme. Néanmoins, la notion d'obstacle nous permet de mettre en lumière

Nous avons souligné plus haut l'existence d'un éthos en tension, qui, après examen, apparaît tout à fait caractéristique chez les auteurs étudiés. C'est que le langage scientifique demande à ce que le locuteur s'efface de son discours pour laisser parler « la science », alors que le langage philosophique demande une prise en charge de la parole en tant qu'elle doit traduire la singularité d'une pensée¹⁹⁸. L'usage des analogies et des périphrases est constant dans le discours phalliciste, et les unités lexicales elles-mêmes sont fortement marquées de traits subjectifs¹⁹⁹. Il suffit de survoler quelques passages au hasard des ouvrages pour prendre la mesure de l'inscription de la subjectivité dans le discours. Le bronze que présente Maréchal est « extraordinaire », Mercure est appelé le « Ministre des plaisirs de Jupiter »²⁰⁰. Pour d'Hancarville, l'union sexuelle devient « l'acte le plus marqué de la *suprême puissance* »²⁰¹. De même, Hadès devient sous la plume de Dupuis le « Dieu qui vient d'être ravi aux tendres embrassemens de la Déesse du printemps et de la génération »²⁰². C'est une langue assez chargée que nous offrent ces savants érudits, pleine d'emphases et de poésie. L'enthousiasme est plus manifeste encore chez les phallicistes du XIX^e siècle. Discourant sur le sentiment d'éternité éprouvé par les Anciens dans l'acte sexuel, Clifford écrit : « *It was the acme of human bliss, a glimpse of the Divine Nature, the immortalizing act of God.* »²⁰³ Il cherche à se représenter l'effet que devaient produire pour l'homme des temps anciens la simple vue et le contact d'une jeune fille : « *The invigorating and inspiring effect produced by the sight or touch of a woman, especially a virgin in the garb of nature, was regarded with deepest reverence as a manifestation*

¹⁹⁸ R. Amossy, 2010, *La présentation de soi : éthos et identité verbale*, Paris : P.U.F., pp. 189-199.

¹⁹⁹ C. Kerbrat-Orecchioni en distingue deux classes : l'affectif et l'évaluatif. Ce dernier peut se présenter comme un axiologique (marqué selon l'opposition bien/mal) ou comme un modélisateur (marqué selon l'opposition vrai/faux). C. Kerbrat-Orecchioni, 1980, *L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, Paris : Armand Colin, pp. 70-100.

²⁰⁰ S. Maréchal, *Antiquités*, t. VII, op. cit., p. 313.

²⁰¹ P. F. H. d'Hancarville, *Recherches...*, op. cit., p. 361.

²⁰² C. Dupuis, *Origine...*, t. V, op. cit., p. 152.

²⁰³ C. Howard, *Sex worship...*, op. cit., p. 138

of the divine feminine power. »²⁰⁴ On a là ce que, suivant Kerbrat-Orrecchioni, on nous permettra d'appeler une suite d'unités lexicales à connotations « axiologico-euphorisantes »²⁰⁵. Du reste, on voit qu'un passage comme celui qui vient d'être cité contient une proposition qui présuppose toute une ontologie axiomatique, qu'on a jusqu'ici effleurée plus d'une fois, mais qu'il convient maintenant d'examiner plus attentivement. D'abord, à travers l'examen de la thèse de l'origine, nous montrerons comment de brèves incursions dans la philosophie spéculative et dans l'exégèse biblique mettent en évidence l'attrait exercé par le mythe de l'androgyné primordial sur la pensée phalliciste, et comment la métaphysique sexuelle, initialement objet d'étude ethno-historique, a fonctionné au XIX^e siècle comme opérateur ontologique dans l'élaboration des théories phallicistes de la religion. Cet examen nous permettra de montrer comment la tension qui naît de la négociation entre science et métaphysique du sexe se résout dans le mythe.

1.4.1 Le fantasme de l'origine : dualité sexuelle et présupposition

Rechercher l'origine, rechercher la naissance. Origine de l'origine, naissance de la naissance : ne sont-ce pas les mots eux-mêmes qui troublent la recherche ? Des libertins révolutionnaires vont avancer, dans les dernières décades du siècle des Lumières, la thèse de la conaturalité du premier homme. Afin de prendre toute la mesure de l'originalité d'une telle herméneutique, il convient de souligner qu'à la fin du XIX^e siècle, les exégètes qui font une lecture historique du récit de la Genèse sont encore très nombreux (probablement majoritaires chez les catholiques). La traduction que propose le rabbinat français ne fait à cette époque aucune allusion au mythe de

²⁰⁴ Ibid., p. 100.

²⁰⁵ C. Kerbrat-Orechioni, *L'énonciation...*, op. cit., p. 78.

l'androgynisme, bien que l'exégèse juive ait très tôt reconnu l'ambiguïté du mot *tsela*, auquel on peut donner à la fois le sens de « côte » et de « côté »²⁰⁶. Lorsqu'en 1973 la théologienne féministe Phyllis Trible propose son interprétation de l'Adam primordial comme être androgyne, elle ne trouve à sa thèse aucun précurseur, sinon parmi les anciens talmudistes, qu'elle voit mentionnés dans deux ouvrages contemporains²⁰⁷. Il faut en fait se tourner vers des traditions religieuses moins orthodoxes pour retrouver en Occident cette thèse de l'état androgyne du premier homme. On peut sans trop de difficulté en retracer l'histoire dans la pensée occidentale, principalement dans le monde germanique, au sein d'une filiation qui va de Jakob Boehme à Franz von Baader. Et quel contraste dans la rigueur du travail de recherche lorsque l'on compare le tour d'horizon, même succinct, que présente Alexandre Koyré dans son étude sur Boehme, avec l'état de la question tel que rendu par Trible²⁰⁸.

Quoi qu'il en soit de la question du « précurseur », en regard des éléments disponibles, nous pouvons avancer que l'interprétation faisant du premier homme un être androgyne n'apparaît dans la littérature scientifique moderne qu'avec les phallicistes. Or, l'Adam androgyne, chez Trible, est une figure mythique qui vaut pour elle-même, en tant qu'elle sert le discours égalitaire : un être unique divisé en deux parties égales, donc point d'antériorité de l'un sur l'autre, donc point de prééminence,

²⁰⁶ Voir, par exemple, le traité Berakôt 61a, Gn rabbah 17,6; Rachi.

²⁰⁷ « *In proposing as primary an androgynous interpretation of 'adham, I find virtually no support from (male) biblical scholars. But my view stands as documented from the text, and I take refuge among a remnant of ancient (male) rabbis [...]* » Mentionnons qu'elle trouve ses sources anciennes chez George Foot Moore et Joseph Campbell. P. Trible, 1973, « *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation* » *Journal of the American Academy of Religion* 41, no. 1, pp. 30-48.

²⁰⁸ « La notion du premier homme androgyne est vieille comme le monde. On la retrouve partout, en Occident aussi bien qu'en Orient, en Chine aussi bien qu'en Égypte. Tout le monde connaît les hommes androgynes de Platon; on connaît aussi la notion du dieu Anthropos [...] M. Oldenberg l'avait retrouvée dans les conceptions les plus primitives de l'Inde [...] Plus près de Boehme, l'androgynéité d'Adam est enseignée par Jean Scot Eurigène [*sic*], par la Cabbale (du moins en ce qui concerne le premier Adam, l'Adam céleste, Adam Cadmon) et — ce qui est plus important pour nous — par Paracelse. » Alexandre Koyré, 1971, *La philosophie de Jakob Boehme*, Paris : Vrin, p. 225.

point d'autorité. Telle est l'argument avancé contre certaines tendances traditionnalistes voulant légitimer par le texte biblique la domination de la femme par l'homme. Chez Knight et d'Hancarville, la thèse de l'Adam androgyne vaut d'abord par sa relation à Dieu, et, chez Knight, l'argument se présente d'emblée dans sa forme syllogistique : « *The Jewish legislator says expressly that God made man in his own image, and, prior to the creation of woman, created him male and female, as he himself consequently was.* »²⁰⁹ Or, au-delà des intentions anticléricales qu'on peut légitimement prêter à l'auteur du *Priapus*, la thèse qu'il pose n'est pas fortuite mais intègre au contraire une réflexion globale s'appuyant sur les représentations de figures androgynes trouvées dans les cités excavées d'Italie. C'est ici le geste comparatiste qui ouvre la discussion sur le problème de l'Adam primordial et du « sexe de Dieu ».

Le postulat est le suivant : si la religion s'est développée à partir d'une racine unique, on devrait logiquement retrouver dans l'ensemble des sociétés étudiées, aussi diverses soient-elles, des croyances identiques ou peu s'en faut. Que l'origine présumée de la religion soit d'ordre psychologique, donc intrinsèque à l'être humain et universelle, ou qu'elle soit localisée historiquement et géographiquement selon une approche diffusionniste, il est tout à fait conséquent de chercher chez les Hébreux des éléments d'anthropogonie observés dans les mythes provenant d'autres cultures — indienne, latine et grecque, parmi d'autres. Pour le savant européen du XVIII^e siècle, le symbole de l'hermaphrodite constitue bien une singularité, mais elle s'explique parfaitement lorsque l'on considère le rôle éminent du grand « Être générateur » au sein des conceptions mythiques que l'on prête aux anciens. Dès lors, la présence simultanée des organes sexuels masculin et féminin sur des images de satyre et de faune devient pour Knight une assurance de leur antériorité sur les figures plus communes du

²⁰⁹ R. P. Knight, *A discourse on the worship of Priapus...*, op. cit., p. 43.

panthéon olympien. Le système théologique représenté par les textes hésiodiques ne saurait être qu'un raboutage incohérent de fables de valeur moindre que la poésie orphique telle qu'elle est exposée dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes²¹⁰. C'est là que la véritable pensée théologique des anciens peut être appréciée avec discernement. D'ailleurs, affirme Knight, les principes de la religion juive étaient originellement les mêmes qu'en Grèce, et l'adoration des Israélites allait à nul autre qu'au grand « créateur et générateur », que l'auteur identifie explicitement à Bacchus, ce qui ne va pas sans poser de sérieux problèmes de détails qui ne sont jamais réellement abordés²¹¹. C'est que pour Knight comme pour d'Hancarville, l'Éros et Bacchus se confondent au commencement du monde en un principe générateur improprement défini. À l'image du chaos primordial, la sexualité n'est pas en elle-même sujette à la distinction, à la séparation. C'est pourquoi le créateur est nécessairement androgyne : l'unité transcende le multiple, il y a identité du Même à l'Autre.

Dans ses *Recherches*, d'Hancarville aborde le mythe platonicien des êtres hermaphrodites — dont la génération aurait précédé celle des humains et qui est mise dans la bouche d'Aristophane dans *Le Banquet* — et il le met en relation avec le récit de la Genèse : « C'est une idée singulière que celle de ces Etres aux deux sexes. Il paroît pourtant, par la Sainte Ecriture, que le premier homme fut ainsi créé ; car il est dit, *Et Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu, il le créa, & il les fit mâle & femelle.* »²¹² Il revient plus loin sur cette même question, et montre comment la figure de l'androgyne naît, ainsi qu'il l'a montré pour le taureau, le bouc et l'œuf, de l'impossibilité pour les anciens de représenter figurativement une idée d'ordre métaphysique. Le symbole a peut-être quelque chose de naïf, concède-t-il, mais l'idée

²¹⁰ Ibid., p. 45.

²¹¹ Ibid., p. 112.

²¹² D'Hancarville, *Recherches...*, t.I, op. cit., p. 180. Voir aussi pp. 376-377.

qu'il porte traduit une vérité fondamentale dans l'ordre divin, comme dans l'ordre humain. Se risquant à l'exégèse biblique, il se prononce sur le sens de la division de l'Adam primordial :

Ainsi le *someil* du premier homme, précéda le moyen qui lui fut donné d'accomplir la première de toutes les loix dans l'ordre de la nature. Par ce fait, dont la vérité est incontestable, on apperçoit comment put se former la fausse idée des êtres mâles & femelles, dont le *someil* précéda la propagation d'un espece différente de la leur. C'est cette idée *Cosmogonique* que nous rappellent ces figures à deux sexes, représentées dans le *someil*, & auxquelles on a donné le nom d'Hermaphrodites.²¹³

Pour sa part, Maréchal s'intéresse peu à l'hermaphrodite, qu'il renvoie aux côtés des centaures, des amazones et des harpies dans le monde merveilleux des chimères. Il s'agit chez lui d'une figure de l'imaginaire, donc étrangère en tant que telle à la spéculation philosophique et religieuse. Platon se serait contenté lui-même de convertir la créature fantastique en un emblème représentant l'union des sexes²¹⁴. Chez Dupuis, par contre, la figure de l'androgyné ne se réduit ni à l'imagination ni aux seules mythologies du monde grec. L'idée d'un « Dieu monde hermaphrodite » est posée par l'astronome révolutionnaire comme étant à la source de l'« un des plus anciens dogmes de la philosophie ou de la théologie naturelle, et [l'un] des plus répandus »²¹⁵. Il parle aussi des « exades masculines et féminines » d'où procédaient « toutes les variétés qui se trouvent dans l'organisation des êtres », conception qu'il prête aux anciens astrologues de l'Égypte et de la Chaldée²¹⁶. Il trouve également matière à réflexion dans le corpus hermétique, faisant alterner des citations de Jamblique, de Philon et de saint Augustin avant d'en venir au *Poimandrès* dont il tire quelques enseignements

²¹³ Ibid., p. 380.

²¹⁴ Maréchal, *Antiquités...*, t. VII, pp. 181-182.

²¹⁵ Dupuis, *Origine de tous les cultes*, t. I, p. 274.

²¹⁶ Ibid., p. 290. On a là une conception qui fait penser aux caractères d'Otto Weininger.

pouvant servir son propos général. « Dieu, dit cet auteur, étant une intelligence qui a les deux sexes, parce qu'il est la vie et la lumière, engendra le Verbe, autre intelligence, savoir le créateur. »²¹⁷ Des correspondances sont établies entre les enseignements d'Hermès et celui des brahmanes indiens. La conception mystico-religieuse faisant du « créateur » un être réunissant à la fois les principes masculin et féminin est complètement intégrée à la théorie de Dupuis, et lorsqu'il réfléchit sur la symbolique de l'union du ctéis et du phallus, il parle d'une « grande idée cosmogonique » qui prouve l'authentique « génie allégorique » des anciens²¹⁸.

1.4.2 L'ontologie axiomatique du phallicisme tardif

Si l'on perçoit bien chez les premiers phallicistes une volonté de valider par inférence quasi logique la conception métaphysique d'un dieu androgyne, cela n'a pourtant rien d'un acte de foi. Il s'agit pour eux de comprendre *ce qui a pu être*, c'est-à-dire qu'ils se sont demandé quels pouvaient être les principes à partir desquels les premières sociétés humaines avaient pu établir ce qu'on appelle la religion. Ils ont été séduits par les perspectives que leur offrait la problématique des rapports entre religion et sexualité, réfléchi à l'aune des œuvres d'art excavées d'Italie et des connaissances nouvelles produites par l'ethnologie naissante. Toutefois, il ne semble pas qu'ils se soient tellement intéressés à *ce qui est*, c'est-à-dire qu'ils ne se sont pas posé la question des significations ultimes. En ce sens, ils furent des matérialistes conséquents. Toute autre a été la perception des phallicistes de la seconde période. Pour nombre d'entre eux, l'idée du culte phallique avait éveillé des aspirations viscéralement métaphysiques. L'origine qu'il fallait dévoiler n'était plus celle de la religion des primitifs, mais celle du monde lui-même, des êtres et des choses. Le secret de la vie était contenu dans la

²¹⁷ Ibid., t. V, p. 222.

²¹⁸ Ibid., t. IV, p. 402.

dualité sexuelle et dans l'amour qui réduit la dualité à l'unité. C'est un axiome qui donne le pion à toutes les écoles philosophiques :

*In every sense, both physical and spiritual, both material and ideal, love is the animating, creative force of the world ; the divine immanence of the universe ; the actuating source of life and the indwelling spirit of the soul ; the beginning and end of all that is.*²¹⁹

On aura compris que l'amour ici ne prend pas son modèle dans les sphères cosmiques de Platon. Ou plutôt c'est le cosmos qui s'adapte au mouvement que produit l'accouplement des êtres vivants : « *what is love but a manifestation of the sexual instinct ?* »²²⁰. La dimension proprement métaphysique du discours vient parfois trahir une posture scientifique qui se veut conforme aux connaissances du vivant, surtout après Lamarck et Darwin. Ainsi Campbell ne parle d'abord qu'en termes de passion « instinctive ». Mais cette passion est également « divine » dans son origine. Il se montre ambivalent avant de lancer : « *In a word this passion is, in its own domain, the special manifestation of the universal divine impulse seeking satisfaction in the reciprocal activity of creative forces...* »²²¹ Même Westropp et Wake, qui sont anthropologues de formation, s'accordent sur le fait que la réciprocité entre l'opposition actif/passif et l'opposition mâle/femelle est un principe inhérent à la nature humaine²²². Jennings amène le principe de dualité sexuelle à sa conséquence ultime :

²¹⁹ C. Howard, *Sex worship...*, op. cit., p. 19.

²²⁰ Ibid., p. 16.

²²¹ R. A. Campbell, *Phallic worship...*, op. cit., p. 79.

²²² « innate principles which are common to human nature in all times and races » H. M. Westropp et C. S. Wake, *Influence of the phallic idea...*, op. cit., p. 27.

*Woman is " Man," halfway forward. Man is " Woman," halfway backward. Both are corporeally and sexually One, in complete coition, or double-tie, or identification of " two singles," into temporary, absolute " one single."*²²³

Il faut dire que tous les phallicistes n'avaient pas des préoccupations aussi métaphysiques. Ils produisaient des travaux en anthropologie et en histoire. Mais l'histoire qu'ils présentaient était lourde des essences qu'ils y introduisaient et qu'ils faisaient porter par le symbolisme sexuel. Contrairement aux phallicistes du XVIII^e siècle, ils accordaient un rôle beaucoup plus prégnant aux symboles sexuels féminins, triangles gravés, *yoni* et *ctéis*. Ainsi, le culte de phallus et le culte du yoni devenaient deux grandes forces historiques (nous ne disons pas dialectiques) dont il convenait de découvrir les vestiges plusieurs fois millénaires. Inman affirme, péremptoire, qu'il n'existait à l'origine aucun symbole religieux qui ne fut également sexuel :

*It is impossible for the scholar to disguise from himself the fact, that a form of religion existed in primitive times all over the known world, similar to that which obtains now in some parts, and amongst certain sects, in Hindoostan, whose basis was sensuality ; and that there were few emblems, if any, which had not hidden references to the male or female organs or principles.*²²⁴

Or, si les premières communautés humaines vénéraient de concert les symboles masculins et féminins, il n'y aurait rien à en dire. Il doit y avoir conflit, deux camps qui se font face : les adorateurs du phallus et les adorateurs du yoni. Howard assure que le conflit a existé : « *In the very oldest records of the world there are certain vague allusions here and there to great religious wars of prehistoric times.* »²²⁵ Il assure également, quoique de manière plutôt vague, avoir pris connaissance de certaines

²²³ H. Jennings, *Phallicism...*, op. cit., p. 202. Nous retrouverons la même conception chez Erwin Reisner.

²²⁴ T. Inman, *Ancient faiths...*, op. cit., p. 221.

²²⁵ C. Howard, *Sex worship...*, op. cit., p. 91.

allusions dans des textes anciens non identifiés concernant des guerres religieuses entre « yonites » et « lingamites ». Il en parle comme des guerres les plus terribles et destructrices ayant jamais ébranlé la terre²²⁶. Il est assez déconcertant de lire ce genre de « chroniques de l'âge de bronze », même en tenant compte du fait qu'on a affaire à des non spécialistes. Campbell nous fournit ici l'occasion d'en juger :

*Families were divided, tribes were broken up, nations rent asunder, in this controversy ; and not only families and tribes, but nations, were exterminated in the long and savage wars which grew out of the question of which was the true worship, that of the phallus or the yoni — or the principles and gods which they represented.*²²⁷

Redoublant d'audace après une aussi improbable description, il va jusqu'à diviser l'humanité des temps archaïques en cinq groupes selon leur plus ou moins grande inclination à accorder leur préférence culturelle à tel ou tel emblème, et il fait parler ces groupes entre eux. Cette procédure douteuse — pour ne pas dire plus — était déjà celle d'Henry O'Brien, dont les recherches sur les tours rondes d'Irlande avaient grandement inspiré le phallicisme dans le monde anglophone. Sa thèse qui fait remonter ces tours rondes à une époque pré-chrétienne (la première tour aurait été construite par Caïn) oppose les adorateurs du phallus et les adorateurs du yoni. Quelle fut donc la cause de ce conflit ? Apparemment, rien de plus qu'une mésentente digne des querelles domestiques de Zeus et d'Héra : « *Verily, it was whether the male or the female contributed more largely to the act of generation !* »²²⁸ Il n'en fallait pas davantage pour exciter les esprits avides de mystères. Apparaissent alors des thèses qui font du

²²⁶ « *most terrible and destructive than any war that have shaken the world in later times...* », Ibid., pp. 91-92.

²²⁷ R. A. Campbell, *Phallic worship*.... Op. cit., p. 64.

²²⁸ Ibid.

catholicisme une forme moderne des anciens cultes rendus à la femme²²⁹, proposition qui ne trouve de justification que dans le fait que la sainte Trinité est composée de trois personnes, et que le triangle, symbole du féminin, est composé de trois angles et de trois côtés. On voit ici de manière excessivement claire que l'obstacle épistémologique — doublement problématique, avons-nous dit — semble tout à fait insurmontable sans le recours d'une prodigieuse *surveillance intellectuelle de soi*²³⁰. Aussi est-ce le moment de rassembler et de synthétiser nos observations. Remarquons que si l'étude du phallicisme au XIX^e siècle a permis de constater son évolution et d'en mieux caractériser les tendances, le jugement épistémologique que nous entendons produire ne portera que sur les phallicistes de la première période. Nonobstant la valeur de scientificité qu'on peut accorder à leurs travaux, il n'y a que ces derniers qui puissent intéresser l'histoire des sciences des religions.

1.4.3 Méthodes et valeur probatoire du raisonnement phalliciste

Dès 1760, de Brosses avait formulé le principe méthodologique élémentaire de l'anthropologie lorsque, terminant son ouvrage sur le *Culte des dieux fétiches*, il lançait la fameuse proposition : « Ce n'est pas dans des possibilités, c'est dans l'homme même qu'il faut étudier l'homme : il ne s'agit pas d'imaginer ce qu'il auroit pû ou dû faire, mais de regarder ce qu'il fait »²³¹. Or il est vrai qu'avec d'Hancarville et Knight, deux

²²⁹ « ... the Roman Catholic faith is in reality a modern form of the ancient worship, in which the physical beauty of woman was adored, and in which the votaries of the goddess were encouraged to pay such homage as human nature most desired » T. Inman, *Ancien faiths...*, op. cit., p. 700.

²³⁰ Exposée par Bachelard dans *Le rationalisme appliqué*, la notion de *surveillance* a trait à la hiérarchie des valeurs de connaissances et suppose une constante dialectique entre empirisme et rationalisme. Ainsi, « il faut toujours qu'un fait juge une méthode, il faut toujours qu'une méthode ait la sanction d'un fait ». En outre, la surveillance intellectuelle de soi est aussi pensée par Bachelard comme fonction exponentielle, dans la mesure où elle doit être « conscience d'un sujet qui a un objet », c'est-à-dire conscience de la disponibilité d'esprit du sujet dans son appréhension des faits déjà « formés » par la méthode valorisée. G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, op. cit., pp. 65, 78-79.

²³¹ C. de Brosses, *Du culte des dieux fétiches...*, op. cit., p. 285.

antiquaires tournés presque exclusivement vers le monde gréco-romain, les faits ethnographiques disponibles sont loin d'être exploités à la hauteur des bénéfices qu'ils sont susceptibles de produire. En fait, ces éléments d'ethnographie, quand ils sont présents dans le discours, servent d'abord à faire admettre la thèse des auteurs, moyennant quelques parallèles exotiques supposés concluants. Pour van Gennep, Dupuis et Dulaure

appartiennent à la race des érudits proprement dits, de ceux qui délimitent leur sujet avant même d'en commencer l'étude et demeurent volontairement esclaves de leur plan et de leur théorie, au lieu de les plier au progrès de leur investigation et d'admettre qu'à plus grand nombre de faits, et plus complexes, convient cadre plus souple et mieux articulé.²³²

Cette critique nous semble tout à fait justifiée, d'autant que nous croyons pouvoir l'appliquer à tous les auteurs passés à l'examen. Il faut pouvoir réorganiser sa pensée à chaque nouvelle connaissance acquise, au risque de ne jamais pouvoir véritablement connaître l'objet à connaître. Néanmoins, sous cet aspect, les théories phallicistes de la religion ne se distinguent pas tellement des autres théories dans les sciences historiques. On peut relever une seconde faiblesse d'ordre méthodologique dans le travail de la plupart des auteurs phallicistes : l'usage de la suppléance dans la pratique comparative, qu'Eugène Goblet d'Alviella avait décrit comme la méthode « où l'on supplée à l'insuffisance des renseignements sur l'histoire continue d'une croyance ou d'une institution, dans une race ou dans une société, par des faits empruntés à d'autres milieux et à d'autres temps »²³³. C'est qu'il y a là un apriorisme qui vient fausser la démarche scientifique proprement dite puisque l'usage de faits étrangers, exogènes à la culture étudiée ne peut avoir valeur de preuve que si l'on présuppose que l'évolution religieuse

²³² A. van Gennep, *Religion, mœurs et légendes : essais d'ethnographie et de linguistique* (cinquième série), Paris, Mercure de France, 1914, 204.

²³³ Cité dans Henry Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions, t. II*, Paris Beauchesne, 1925, p. 38.

a été la même partout et toujours. En ce cas, et en ce cas seul, on peut interchanger les faits d'une culture à une autre. Mais l'universalisme et l'évolutionnisme par stades successifs des formes de la vie religieuse sont justement des hypothèses dont il faut démontrer la solidité.

Nous nous permettons ici de nous attarder un instant sur une courte analyse qui nous permettra de mettre en lumière la manière dont la suppléance permet de produire des inférences qui, pour être discutables, n'en servent pas moins l'argumentation de celui qui la mobilise. Nous prenons notre exemple dans *Les Antiquités d'Herculanum*. Les matériaux qu'utilise Maréchal sont d'abord graphiques. La première tâche qui lui incombe est donc de décrire les différentes planches qui composent le catalogue d'artefacts dans un langage approprié. Mais, parallèlement, il cherche également à donner du poids à sa théorie phalliciste de la religion. Au sujet d'une lampe représentant Mercure (planche no. 55), munie de plusieurs phallus et de clochettes, il écrit que « Les feuilles qui ornent sa tête, semblent appartenir au figuier, et servoient d'emblème à la génération »²³⁴. Ici Maréchal s'estime vraisemblablement fondé à suppléer aux informations concernant la symbolique du figuier dans le monde romain par des faits issus du monde hébraïque (son rôle dans la *Genèse* et son rapport à la nudité et à la relation entre les sexes) et grec (le figuier est l'arbre de Dionysos, qui symbolise la fécondité). Dans le monde romain, l'arbre est davantage orienté du côté de la nature nourricière (le figuier où accostent Rémus et Romulus devant le Lupercal). Il ne s'agit pas de rejeter l'interprétation de l'auteur, mais dans le cadre d'une étude portant sur le monde romain, l'inférence allant de la feuille de figuier au principe de génération est moins probante que ne le serait une inférence équivalente fondée sur un savoir strictement local. Plus loin, toujours au sujet du même bronze, il écrit :

²³⁴ S. Maréchal, *Antiquités, t. VII*, op. cit., p. 313. Les passages suivants sont tirés des pages 313 à 315.

Le Prêtre de la grande Déesse Syrienne, assis sur un Phallus énorme placé à l'entrée du Temple, se chargeoit des prières de ceux qui apportoient des offrandes, & les récitait en sonnant une clochette qui fait grand bruit, dit Lucien, dans son Traité sur la Déesse de Syrie.

Ici, l'auteur quitte une fois encore le monde romain et rapporte des faits syriens. Cette description, relativement à la place qu'elle occupe dans le texte, constitue un raisonnement implicite de type inductif : si l'on retrouve des clochettes dans des contextes qui sont tantôt religieux et tantôt profanes, il existe au moins un contexte où l'on a affaire à la fois aux clochettes et aux phallus, et ce contexte est religieux. Il s'agit pour Maréchal de réduire l'ambiguïté produite par la multiplicité des interprétations possibles, mais uniquement en vertu de la présence concomitante de cloches et de phallus dans certains types de temples syriens, et selon un auteur de l'Antiquité tardive. On voit que l'équivalence sous-entendue entre l'objet étudié et les faits syriens rapportés demeure faible. Encore s'il s'agissait d'une lampe syrienne... Le rapprochement lui permet plutôt de dévier directement le discours vers la question des phallus syriens et de leur fonction symbolique dans les temples :

On remarquera que le parvis, l'intérieur et le sanctuaire de ce Temple, étoient fournis de Phallus sans nombre & hors de toute proportion. Ce qui a fait conjecturer à Vossius, que la Divinité de ce saint lieu, représentoit la Vertu génératrice ou productive de tout ce qui existe.

On peut segmenter ce passage en deux assertions distinctes (1) : Vossius considère que le nombre important de phallus dans le temple de la grande déesse témoigne d'un culte rendu à une vertu qu'ils permettent de symboliser. (2) : cette vertu est celle de la génération, de la production de tout ce qui existe. Dans la mesure où ni l'une ni l'autre de ces propositions ne sont discutées par l'auteur, nous les considérerons admises par lui. C'est donc bien un argument d'autorité qu'il nous sert. La référence à Vossius ne vient pas simplement se surajouter à une démonstration en cours, mais assure la progression de l'argumentation en opérant un saut qualitatif

concernant la nature des phallus sur un plan théologique. Cela étant fait, Maréchal enchaîne aussitôt et conclut : « Ce culte rendu au Phallus presque universellement, est une preuve non équivoque (pour le dire en passant) que la base de toute la mythologie étoit l'*Hylosoïsme*. »

Ainsi, passant du temple de la déesse aux phallus qui en ornent le parvis et l'autel, Maréchal en vient à déclarer le caractère universel du culte phallique, dont il fait la prémisse d'un enthymème censé mener à bien sa démonstration par une proposition théorique devant expliquer l'origine de la mythologie. Comme dans tout discours de sciences humaines et sociales, la chaîne de raisonnements se présente sous les formes d'une argumentation non formalisable qui sert essentiellement à justifier les inférences de l'auteur. L'analyse inférentielle permet de faire voir comment le texte nous amène à admettre qu'une vieille lampe romaine puisse « faire preuve » et supporter la thèse de l'origine hylozoïste de la mythologie. On remarque également qu'à défaut de l'usage de la suppléance dans son comparatisme, Maréchal aurait eu à passer par d'autres chaînes d'inférences pour atteindre la conclusion que demandait sa théorie aprioristique.

Sur la dimension dite allégorique de la méthode, on a affaire chez tous les phallicistes de la première période à de longs schèmes analogiques qui se déploient du début à la fin de chaque démonstration. Le théoricien phalliciste veut faire la preuve que l'existence d'une dimension phallique au sein des différents univers religieux étudiés répond partout à un même besoin de représentation et suit une même logique symbolique : il existe une relation métonymique qui lie l'objet phallique au dieu censé symboliser la fécondité et l'union sexuelle. Ce qui est mis en lumière, c'est une homologie de structure. Le linga de Çiva est la métonymie de Çiva, comme le phallus de Dionysos est la métonymie de Dionysos, comme le phallus d'Osiris est la métonymie d'Osiris, etc. Plus grande est la similitude entre les sèmes que l'on associe

à ces dieux (vitalité, croissance, abondance, fécondité) et plus grande est, par conséquent, la recevabilité de l'homologie proposée. Partant du postulat que le primitif est incapable de se représenter dans la langue des notions purement abstraites, on pose que l'objet *X* (le phallus) sert de support symbolique au dieu *Y* (Osiris) qui, lui-même, assure le passage d'un principe abstrait *Z* (la génération) à sa représentation en termes de fonction.

Ce dernier point nous amène à faire deux remarques. D'abord, que cette chaîne inférentielle qui va des principes à la personnification puis, par métonymie, à l'organe de la génération, peut sembler n'avoir rien que de très élémentaire en termes de sophistication. Néanmoins, elle se situe déjà à un niveau de complexité supérieur à ce qu'avait été l'approche des premiers commentateurs, qui n'y voyaient — ou ne voulaient y voir — que lubricité naturelle et insuffisance de la capacité des « sauvages » à s'élever au-dessus de l'instinct animal. La nature érotique des objets phalliques, les mises en scène de l'acte sexuel sculptées, les *ctéis* gravés avaient de quoi rebuter « l'honnête homme » à l'aube du XVIII^e siècle. Lorsque Jean de Thévenot relate l'ensemble de ce qu'il a vu au cours de son voyage aux Indes orientales vers 1655, il ne mentionne que très subrepticement les pagodes « si pleines de figures impudiques de monstres, qu'on ne sçauroit y entrer sans horreur »²³⁵. De la Croze est plus disert, mais son langage, plus de cent ans après Thévenot, est encore celui de la vertu outragée, qui frôle presque la bégueulerie.

Ensuite, dans l'objectif où nous nous plaçons ici, qui est de soumettre au regard épistémologique les écrits phallicistes, il convient de souligner que le même schème de raisonnement analogique utilisé par les premiers phallicistes est également mis à profit par des auteurs beaucoup plus récents. On peut penser à Georges Dumézil, par exemple,

²³⁵ J. de Thévenot, 1684, *Voyages de Mr De Thevenot, contenant la Relation de l'Indostan, des nouveaux mogols, & des autres peuples & pays des Indes*, Paris, Chez la Veuve Biestkins, p. 310.

dont la véridicité de la thèse de la trifonctionnalité résulte d'un enchaînement de mises en rapport entre fonctions analogues. Le regard est d'abord porté sur le panthéon védique avant de s'étendre ensuite au monde scandinave puis au monde romain, de manière systématique. C'est d'ailleurs l'exemple dumézilien, repris en plusieurs endroits par Passeron, qui permet à ce dernier de montrer en quoi une schématisation peut être pleinement opératoire, tout en se distinguant d'une formalisation stricte²³⁶. Il s'agit d'un modèle plus complexe et plus rigoureux que ce que les phallicistes ont proposé. Néanmoins, de telles descriptions de relations analogiques sont légion dans les sciences humaines et leur plus ou moins grande capacité à faire accepter les hypothèses qu'elles servent comme vraisemblables, probables ou certaines, tient bien souvent à la maîtrise des matériaux et à leur agencement au sein de la construction théorique proposée. Ainsi, sur le seul critère de la disposition des données (à sources pratiquement égales), nous pouvons affirmer que la démonstration de l'universalité du culte phallique est bien plus convaincante chez Dupuis que chez Maréchal, alors qu'elle n'est guère plus qu'admissible chez d'Hancarville, et encore.

Remarquons enfin qu'il n'est pas sans intérêt que le recours à l'analyse systématique des mythes et à la classification des fonctions divines dans la méthode comparative apparaît déjà chez les auteurs phallicistes. On peut dire la même chose de l'usage qu'ils ont fait de l'étude linguistique, à quelques réserves près toutefois. On a vu l'état de la philologie au XVIII^e siècle telle qu'elle pouvait apparaître chez Vico et Court de Gébelin puis chez les phallicistes. Elle était essentiellement étymologique et Voltaire, à la même époque, raillait cette « science où les voyelles ne font rien et les consonnes fort peu de choses »²³⁷. On sait aussi ce qu'une approche de la langue en

²³⁶ Voir, par exemple J.-C. Passeron, 2002, « logique formelle, schématique et rhétorique », dans *L'argumentation : preuve et persuasion*, Michel de Fornel et Jean-Claude Passeron (dir.), Paris E.H.E.S.S., pp. 170-171.

²³⁷ Cité dans H. Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions...*, t. II, op. cit., p. 148.

termes de permutations phoniques a pu produire de résultats. On ne saurait, sur ce point, minimiser les progrès qu'a fait l'étude des langues indo-européennes grâce au travail innovateur de savants comme Max Mueller et Michel Bréal. Or, de toute évidence, il serait vain, pour ne pas dire plus, de reprocher aux auteurs phallicistes de n'avoir pas mis à profit des méthodes qui n'avaient pas encore été élaborées au moment où leurs hypothèses étaient formulées. Au reste, les développements des sciences des religions n'ont corroboré ni la thèse de Muller sur l'origine solaire des mythes ni celle de Bréal sur le drame védique de l'orage. Telles sont les conditions d'une science « se faisant ».

Conclusion

Au cours de cette première étape de notre enquête, nous avons abordé la problématique des rapports entre religion, érotisme et sexualité sous l'angle de l'origine. Poser la question de l'origine des religions — si l'on excepte la thèse de l'invention politique — c'est toujours chercher le sentiment, la croyance ou le principe d'où procèdent le premier respect et les premiers scrupules religieux. C'est se demander au nom de quoi on a instauré le premier culte. Là où certains ont trouvé la peur des phénomènes naturels et la mort des héros, les phallicistes ont trouvé la vie. Non pas la vie comme simple envers de la mort (conception purement statique), mais la vie qui se fait et se refait constamment à travers le processus de reproduction sexuée. Au regard des conditions historiques qui furent données dans le cadre du projet phalliciste, les obstacles sont apparus pratiquement insurmontables. Rappelons ici les mots de Bachelard, selon qui :

On ne peut penser longtemps à un mystère, à une énigme, à une entreprise chimérique, sans en sexualiser, d'une manière plus ou moins sourde, le

principe et les péripéties. Cela tient sans doute à ce que le problème de la naissance a été pour l'enfant le premier mystère.²³⁸

On a vu également que les difficultés qu'oppose la libido à la recherche scientifique s'est doublée d'un second obstacle épistémologique, celui du substantialisme, pour des raisons qui tiennent à la nature diadique du phénomène sexuel. Cette tendance substantialiste n'a été rien moins qu'envahissante chez les phallicistes. Il convient d'en discuter dans les termes de l'« *intimité attribuée aux objets* »²³⁹, dans la mesure où il s'agit d'une connaissance supposée intuitive du symbole dont on cherche à isoler les déterminations. Tout est trop simple dans l'explication phalliciste parce qu'il ne suffit jamais que d'ouvrir les yeux et de lire ce qui est déjà inscrit dans la nature. L'empirisme qui devait garantir la validité des opérations élémentaires (constitution des séries comparatives, classification des « faits », organisation des séquences chronologiques) se trouve ainsi brouillé par la substantialisation de toutes choses dès lors que les « faits » prennent la forme de données symboliques. Et cela au nom d'une connaissance intime de la nature. « Les travaux sur le symbolisme, écrivait de son côté Paul Ricoeur, comportent toujours le péril de céder à un ésotérisme impénitent. Seul le rude écolage de la linguistique et de l'anthropologie peut les ramener à la sobriété. »²⁴⁰ Nous ne saurions mieux dire. Et nous n'hésitons pas à affirmer que toute appréciation du premier phallicisme qui passerait à côté d'une telle prémisse manquerait inévitablement sa cible. Ne perdons pas de vue toutefois le contexte historique dans lequel il apparaît et l'ordre de questions qu'il pose.

²³⁸ G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, op. cit., p. 185.

²³⁹ Ibid., p. 98.

²⁴⁰ *Le langage II : actes du XIII^e congrès des sociétés de philosophie de langue française*. Genève, 2-6 septembre 1966, 1967, Neuchâtel, La baconnière, p. 129.

Du point de vue de l'histoire des sciences humaines et sociales, l'école phalliciste regroupe les premières tentatives d'explication de l'origine des religions à partir de la problématique sexuelle²⁴¹. Il en est venu bien d'autres ensuite. Et sur celles-là également, le sexe a exercé une profonde séduction. Que l'on songe par exemple à J. J. Bachofen et à sa théorie de l'hétaïrisme aphrodisiaque qui, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, avait orienté de manière décisive le débat anthropologique entourant l'origine de la famille. Son monumental ouvrage intitulé *Das Mutterrecht (Le droit maternel)* devait originellement porter le titre — plus fidèle selon nous — *Gynécocratie : le principe naturel féminin dans la religion et dans le droit*²⁴². La thèse de l'ouvrage est celle d'une évolution universelle du droit d'après l'évolution religieuse, elle-même évoluant d'après l'évolution des mœurs sexuelles. Bachofen précise bien d'entrée de jeu qu'il s'intéresse au droit maternel « dans sa dimension sexuelle et sa matérialité »²⁴³. Toute sa théorie est fondée sur des mythes, qui offrent, selon lui, une « garantie d'authenticité », des « preuves absolument solides », une « image fidèle des temps les plus anciens »²⁴⁴. Le modèle historique qu'il propose est le suivant : la première phase religieuse de l'humanité est celle de « la religion la plus basse de la vie tellurique » qui correspond à la « végétation sauvage » et à la « fécondité marécageuse »²⁴⁵. C'est le monde « aphrodisiaque » de la promiscuité sexuelle. La phase suivante correspond au monde « démétrien », le monde de l'agriculture. Bachofen y voit une ère de « noblesse », de « grandeur héroïque » et de « beauté ». La femme « trône et règne », elle est « porteuse du principe supérieur, comme la révélation du

²⁴¹ Avec, dans une moindre mesure, Vico et Court de Gébelin.

²⁴² J. J. Bachofen, 1996, *Le droit maternel : Recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, trad. de l'allemand et préfacé par Étienne Barilier, Lausanne : L'Âge d'homme, p. XXVI.

²⁴³ Ibid., p. 9.

²⁴⁴ Ibid., pp. 10, 11, 13.

²⁴⁵ Ibid., pp. 41, 47.

commandement divin ». Les mœurs promues poussent les jeunes gens « à la discipline et à la chasteté »²⁴⁶.

Bachofen n'était pas phalliciste. Le terme « phallus » revient à quelques reprises dans son gros livre, mais n'est pas essentiel à la démonstration. Bachofen n'était pas phalliciste, mais comme ces derniers, il appuyait ses conjectures sur Philon de Byblos, Sanchoniaton et Court de Gébelin. Comme eux, il parlait d'une grande guerre des sexes, « ce combat aux dimensions de l'histoire mondiale », et faisait même de l'amazonisme un « phénomène universel »²⁴⁷. On voit l'étendue de l'obstacle à surmonter. Or, ce mythe des amazones, que l'on croyait mort en même temps que l'explorateur Francisco Orellana, a pourtant refait de nouveau surface en 1946, dans un ouvrage de Pierre Gordon, historien des religions tout à fait méconnu quoique publié dans une maison universitaire prestigieuse. Celui-ci trouvait dans la défloration rituelle des jeunes filles le premier acte de sanctification dont avaient la charge des « déflorateurs sacrés » qui appartenait à des confréries initiatiques des âges obscurs. Par la défloration rituelle pratiquée sur la jeune fille, « le monde divin achevait de pénétrer en elle et de la sanctifier », dès lors, « elle devenait à la fois une femme complète et une femme divine. »²⁴⁸ Il y a dans ces formules une séduction qui s'exerce en plein jour. La thèse de Gordon fournit une explication de l'origine de certaines figures mythiques telles que loup-garous et satyres, la naissance des rites de passage, le rapt des Sabines ainsi que plusieurs interdits du Lévitique. Et néanmoins, on ne saurait rejeter l'ouvrage en bloc²⁴⁹. Dans un compte rendu de l'ouvrage, l'helléniste Henri Jeanmaire écrivait :

²⁴⁶ Ibid., pp. 22, 25.

²⁴⁷ Ibid., pp. 66, 51.

²⁴⁸ P. Gordon, 1946, *L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse*, Paris, P.U.F., p. 11.

²⁴⁹ On rappellera qu'un René Girard, par exemple, explique également beaucoup de choses à partir de la *rivalité mimétique*. Et cependant nous n'y voyons pas une raison de se priver de sa réflexion.

Son exposé, par le nombre des questions auxquelles il touche, fait assurément ressortir l'intérêt qui s'attache au problème des relations de la religion et de la sexualité et éveillera souvent le regret que ce sujet considérable n'ait pas été traité avec une méthode plus prudente et moins dépendante de convictions dont l'énergie et l'évidente sincérité commandent le respect plus que l'adhésion.²⁵⁰

Trois ans après la parution de *L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse*, Claude Lévi-Strauss publiait *Les structures élémentaires de la parenté*, où il reprenait à son compte, mais en l'appliquant à toutes les cultures du monde, la formule de son collègue Ian Hogbin : « La plus fondamentale des notions religieuses a trait à la différence qui règne entre les sexes. Chacun est parfaitement normal à sa manière, mais leur contact est lourd de danger pour tous deux. »²⁵¹ Ce bref passage résume l'une des propositions principales sur lesquelles avaient insisté avec consistance les phallicistes. Et pourtant, sous la plume de Lévi-Strauss, la question se résorbe en une simple mise en opposition parmi d'autres. Ou plutôt, la question des sexes n'est pas posée en tant que telle, comme la question du sacré n'est pas posée en tant que telle. Entre Lévi-Strauss et Gordon, la différence se trouve d'abord, nous semble-t-il, dans l'orientation de la recherche. Le premier cherche des structures (dans les choses) et, conséquemment, un espace a déjà été aménagé pour les sexes au sein du modèle. Dès lors, le fait que la différence sexuelle constitue « la plus fondamentale » des notions religieuses n'est pas susceptible de se présenter à l'ethnologue comme un dévoilement ou une révélation. Gordon, au contraire, cherche à reconstituer la genèse (de toute chose). Il s'intéresse au contenu des sexes, comme au contenu du sacré. Double difficulté. Nous avons évoqué plus haut le fait que les mots mêmes de *genèse*, de *naissance* et d'*origine* sont

²⁵⁰ H. Jeanmaire, 1946, « Pierre Gordon. L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse » dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 131, no. 1-3, pp. 167-171.

²⁵¹ C. Lévi-Strauss, 2010, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Le Monde/Flammarion, p. 112.

déjà porteurs de significations ultimes et demeurent attachés au ventre de la mère et au mystère de la naissance. Misère de la virtualité du langage, d'un langage qui séduit.

Si l'on prend la mesure de ces quelques exemples, il apparaîtra que les théories plaçant l'origine de la religion dans la proximité du phénomène érotique semblent bien rencontrer les mêmes obstacles épistémologiques que les théories phallicistes. C'est du moins ce que suggèrent nos résultats. Mais au-delà du problème de la séduction, quel jugement sommes-nous à même de porter au terme de cette première étude ? D'abord, il convient de rappeler qu'à partir de l'analyse d'un extrait des *Antiquités d'Herculanum* de Maréchal, nous avons montré qu'en termes de raisonnement, le discours phalliciste procède bien par schématisation et met en œuvre des opérations permettant ce que Passeron nomme les *effets de connaissances*. À ce titre, il est de plein droit un discours scientifique. D'autre part, la véridicité de plusieurs des faits linguistiques et symboliques relevés dans le discours phalliciste n'est tout simplement pas réfutable. Des historiens tels que Jean Bottéro pour le monde mésopotamien, Jean-Pierre Vernant ou Marcel Détiéne pour le monde grec, ne se sont certes pas privés de décrire les phallophories, la prostitution sacrée, l'œuf orphique de la génération et l'Éros primordial.

Visiblement, c'est l'esprit de système qui pose problème. Nous avons amplement constaté la manière dont les phallicistes ont intégré systématiquement et sans discriminer l'ensemble des faits susceptibles de supporter leurs thèses au sein de leurs immenses constructions théoriques. Ces grands systèmes explicatifs sont la manifestation extrême des assauts de la séduction. Les thèses phallicistes ont été réduites à presque rien parce que les systèmes qui les rendaient possibles ne reposaient

sur presque rien. Il n'aura suffi que d'un cartouche égyptien pour réfuter le système de Dupuis²⁵².

Au tournant du XIX^e siècle, alors que l'on discute les théories de Dupuis et de Brosses, une nouvelle question émerge qui va marquer le siècle — et davantage. Il ne s'agit plus d'expliquer l'origine de la religion, mais plutôt ce qu'elle fait : c'est la question de la fonction de la religion. Une telle question comporte-t-elle un moins grand danger de séduction pour les théoriciens de la religion ? On verra, en tous cas, à la basilique Notre-Dame, l'inauguration des temps nouveaux, alors que la déesse de la Raison, représentée par une chanteuse d'opéra, recevra de ses adorateurs les plus fervents hommages.

²⁵² Pinard de la Boullaye, *L'étude comparée des religions*, t. 1, op. cit., p. 235. Dupuis, comme l'abbé Pluche, avait originellement basé son interprétation allégorique sur le Zodiaque de Denderah, que l'on faisait remonter à plusieurs millénaires. On le date aujourd'hui de l'époque ptolémaïque.

CHAPITRE II

LA RELIGION COMME FONDEMENT ET MATRICE DU SOCIAL

Le 2 septembre 1966 s'ouvrait à l'université de Genève le treizième congrès des sociétés de philosophie de langue française qui réunissait certains des plus célèbres esprits que comptait alors l'intelligentsia de la francophonie européenne. Émile Benveniste était présent, de même que Chaïm Perelman, Jean Hyppolite et Jean Starobinski ; Mircea Eliade également. C'est Paul Ricoeur qui, le dimanche à cinq heures de l'après-midi, ouvrit la cinquième table ronde, intitulée *Langage religieux, mythe et symbole*.

Cherchant à lier entre elles les communications présentées à partir de problématiques communes, Ricoeur dégaga trois « cycles de problèmes » sur lesquels il allait orienter la discussion : celui de la performativité du symbole, celui de ses conditions sémiotiques et celui des conditions syntaxiques de son interprétation : « comment le symbole, pris ici de préférence dans les grandes unités de discours que sont les mythes, se prête-t-il au changement de code qui le font évoluer vers une intelligence de sens ? »²⁵³

Le premier de ces « cycles de problèmes » renvoyait à l'étude de pragmatique linguistique désormais fameuse de J. L. Austin, *How to do things with words*, qui

²⁵³ *Le langage II : actes du XIII^e congrès des sociétés de philosophie de langue française. Genève, 2-6 septembre 1966*, op. cit., p. 129.

n'avait été publiée que quatre ans plus tôt (une traduction française paraîtra en 1970, aux éditions du Seuil). Le champ d'investigation qu'il ouvrait était donc extrêmement récent. Le second « cycle », portant sur la constitution des signes et leur polysémie, avait été au contraire au centre de la réflexion sur le symbolisme, au moins depuis Court de Gébelin et jusqu'à Greimas (*Sémantique structurale* était publié la même année chez Larousse). C'est précisément cet ensemble de problèmes qui avait préoccupé les auteurs de l'« école » phalliciste que nous avons étudiée au premier chapitre. Les différentes théories qui avaient été proposées alors étaient en grande partie tributaires des réponses données à certaines questions, notamment : quelle signification doit-on donner au symbolisme phallique ? le phallus renvoie-t-il à autre chose qu'à lui-même ? doit-on l'interpréter individuellement ou comme une partie d'un ensemble plus vaste ? Bien qu'elle n'ait rien perdu de son actualité, nous avons pu montrer en quoi cette problématique caractérise l'étude du symbolisme à tendance allégorique au XVIII^e siècle. Or, tel ne semble pas être le cas du troisième ensemble de problèmes, relatifs au niveau du codage symbolique.

Ce troisième cycle fut introduit par Ricoeur à partir d'une observation portée sur la présentation du sociologue Robert Castel. Celui-ci avait identifié ce qu'il considérait comme une polarité fondamentale de tout symbole : « d'une part, le pôle de l'image, celui d'un imaginaire quasi-hallucinatoire, tel que Freud le décrit dans l'*Interprétation du Rêve*, et qui est sous la loi du principe de plaisir, du court-circuit de la satisfaction, d'autre part le pôle du symbolisme verbal intellectualisé »²⁵⁴. Ricoeur traduit cette polarité dans les termes d'une double herméneutique ascendante et descendante : « descendante vers l'archaïsme de l'image, ascendante vers son potentiel de conceptualité ». Prenant appui sur cette idée d'une double herméneutique, Ricoeur considéra ensuite la communication d'un autre collègue, le théologien Gaston Fessard,

²⁵⁴ Ibid., p. 135

dont la perspective, non plus psychologique, mais exégétique lui permettait de mettre en lumière une seconde polarité inhérente au symbole, que traduisent les termes de *symbolisant* et de *symbolisé* :

Le symbole symbolisant est celui qui exprime une loi à la fois immanente et transcendante, instaurant la mutualité des libertés ; le symbole symbolisé est au contraire le produit de conventions arbitraires, en vue de maîtriser un ordre d'univocité. Le Père Fessard voit ainsi la fonction symbolique s'étager du plus symbolisant, instaurateur de libertés – c'est le symbole religieux – au plus symbolisé, issu de la convention, c'est l'algorithme mathématique [...] Cette hiérarchisation permet de référer l'ordre symbolique dans son ensemble à la possibilité d'instituer un ordre sociétaire.²⁵⁵

À la lecture de cette discussion, on est frappé par la distance qui sépare cet ordre de problèmes de celui concernant les conditions sémiotiques de la symbolisation caractérisant les travaux des allégoristes. Cette question de la loi, de l'instauration des libertés et des conventions arbitraires permettant de fonder un ordre sociétaire est-elle seulement intelligible au cours du XVIII^e siècle ? Historiquement, il nous semble qu'elle n'a pas encore rencontré ses conditions de possibilité. En effet, avant la Révolution de 1789, la connaissance, tout comme la loi, se fonde sur une entité sûre. Nous avons vu au premier chapitre que le passage d'une vision religieuse du monde à une conception déiste puis naturaliste promue par les libertins n'a pas été qu'une entreprise cosmétique. Mais en aucun cas il ne s'est agi d'un renversement intégral : l'ordre, qu'il soit divin ou naturel, reste l'ordre. Après la Révolution, la pensée erre en plein acosmisme. On a voulu enterrer le christianisme, soit, il faut désormais refonder la société sur de nouvelles bases. C'est ainsi que s'ouvre très concrètement à la réflexion un nouveau « cycle de problèmes » : comment fonder un « ordre d'univocité » par le recours à une « image » qui ne soit pas celle du crucifié. Et c'est

²⁵⁵ Ibid.

tout le XIX^e siècle intellectuel qu'il convient de faire défiler ici, de Robespierre à Fourier, de Saint-Simon à Comte, Quinet, Michelet, Enfantin, Leroux et les autres.

Enfin, après avoir présenté les perspectives de Castel et Fessard et en avoir produit une synthèse dans les termes de la « double herméneutique », Ricoeur aborda la conférence de Clémence Ramnoux, qui de son côté s'intéressait d'abord au problème épistémologique du changement de code, de la recherche d'une mutation faisant passer le discours d'un univers mythique à un univers philosophique. Les résultats de la philosophe furent présentés avec grand enthousiasme :

Mais j'ai été plus personnellement accroché par le travail de Mlle Ramnoux. Grâce à lui, nous sommes plus près encore d'un débat avec Claude Lévi-Strauss ; on sait que celui-ci nous met dans l'alternative : ou bien d'ajouter une interprétation aux interprétations à l'intérieur du même univers mythique ; ou bien de nous placer en descripteurs extérieurs et de décoder, c'est-à-dire de dégager la formule qui organise les phrases thématiques ou myèmes : mais alors il faut entièrement objectiver le domaine à interpréter.²⁵⁶

D'un côté, donc, le *logos*, et de l'autre le *muthos*. Et si l'interprétation est bien une construction, il ne peut en aller autrement de la fondation d'une religion. L'entière objectivation de l'*Être suprême* fut l'erreur de Robespierre ; l'esprit messianique fut celle des socialistes utopiques et des réformateurs sociaux. Parmi ces derniers, c'est indéniablement Auguste Comte qui a le mieux compris les exigences de sa « mission ». Car, en effet, si comme l'indique Ricoeur, le symbole doit assurer « la traduction du mythe en raison, sans qu'en soit évacuée la numinosité originelle²⁵⁷ », l'entreprise comtienne apparaît bien comme la plus emblématique tentative de surmonter cette alternative. On s'étonne d'ailleurs, avec le recul, de l'acuité avec laquelle celui-ci

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ Ibid., p. 137.

pouvait écrire que « La principale difficulté religieuse consiste à obtenir que le dehors règle le dedans sans altérer sa spontanéité. »²⁵⁸ Curieux destin que celui du positivisme, qui, d'une volonté de progresser en ligne droite a plutôt accompli une espèce de mouvement en spirale, s'extirpant du « dedans » théologique, vers un « dehors » positif, pour finalement retomber dans un symbolisme ritualiste que Comte qualifie lui-même de « religion de l'Humanité », et dont le stade élémentaire consiste en un véritable culte de la femme.

Le projet positiviste nous intéresse sur deux points principaux, ou deux idées : celui de la crise de la connaissance (indissociable de la crise religieuse) et celui du retour du même²⁵⁹. D'abord, l'œuvre comtienne incarne un moment charnière de l'histoire de la philosophie et des sciences sociales. Cela est on ne peut mieux exprimé par Juliette Grange, qui parle d'une œuvre « qui constate avec rigueur les modalités nouvelles de l'effacement de la théologie et de tout référent absolu dans l'ordre de la connaissance, ainsi que les conséquences politiques et théoriques de l'extension effective des sciences et techniques²⁶⁰ ». Le positivisme, on aurait tort de négliger ce point, a été avant tout une réponse à la crise de la connaissance en Occident. Sur ce plan, sa place dans l'histoire des sciences n'a certes pas été usurpée — mais encore faudrait-il prendre toutes les précautions et redire que nous évitons les concepts épistémologiques qui sont souvent plus tranchés que nécessaire concernant les « coupures » et les « ruptures ». Et néanmoins, il faut rappeler que le positivisme comtien a bouleversé la gnoséologie du XVIII^e siècle, ce qui n'est pas rien. Habermas, par exemple, a insisté sur le fait que la loi des trois états a constitué une innovation

²⁵⁸ Préface au deuxième tome de la *Politique positive*, cité dans A. Sernin, 1993, *Auguste Comte, prophète du XIX^e siècle : sa vie, son œuvre, son actualité*, Paris : Albatros, pp. 343-344.

²⁵⁹ Ce terme ne doit pas être entendu ici au sens strict de la philosophie nietzschéenne. Il désigne pour nous l'idée d'une répétition des formes politiques et religieuses.

²⁶⁰ J. Grange, 1996, *La philosophie d'Auguste Comte : science, politique, religion*, Paris : P.U.F., p. 28.

radicale en ce qu'elle implique l'introduction en philosophie d'un concept normatif de la science :

Elle représente l'arrière-plan idéologique qui a permis de remplacer la théorie de la connaissance par une théorie de la science. Une fois que celle-ci est établie sous la forme d'une méthodologie des sciences, on doit bien sûr pouvoir, sur cette base, procéder à une détermination systématique de la science sous la forme d'une démarcation entre la science et la métaphysique.²⁶¹

Dans un même temps, en faisant de l'histoire des sciences un objet de l'investigation philosophique, c'est bien Comte qui se trouve être à l'origine de l'école d'épistémologie française, d'où sont sortis Brunschvicg, Bachelard, Canguilhem et Foucault. Nous concédons avec Dominique Lecourt qu'il s'agit là d'un « paradoxe à élucider »²⁶². Et pour cause : le nom d'Auguste Comte est aujourd'hui, dans nos facultés de sciences humaines et sociales — à supposer qu'on en fasse mention, ce qui n'est pas garanti — synonyme du scientisme le plus grossier. Néanmoins la tendance à faire de l'histoire des sciences une histoire critique se refusant de juger les découvertes anciennes à l'aune des valeurs nouvelles, c'est d'abord chez Comte qu'elle s'affirme.

Aussi, nous insisterons sur la manière dont la sociologie positive a cherché à résoudre la crise. Marc Angenot a défini de manière simple et commode le positivisme comme étant « la démonstration scientifique de la nécessité d'une religion ²⁶³ ». Entendons la preuve donnée par l'histoire (la philosophie comtienne de l'histoire) que pour s'assurer un ordre stable et un progrès continu, toute société a besoin de s'appuyer sur des idées et des croyances communes, idées et croyances qui lui sont d'abord fournies par la religion. Or cette intuition, qui constitue une nouveauté bien réelle dans

²⁶¹ J. Habermas, 1976, *Connaissance et intérêt*, trad. de G. Cléménçon, Paris : Gallimard, p. 114.

²⁶² D. Lecourt, 1972, *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris : Maspero, p. 15.

²⁶³ M. Angenot, 2006, « Tombeau d'Auguste Comte », *Discours social*, vol. XXVI, p. 59.

l'ordre de la connaissance, est partagée bien au-delà des seuls cercles positivistes et de ce point de vue, le projet comtien est avant tout un révélateur de la crise : il n'est pas isolé. On pourrait même dire qu'en cette époque de grands bouleversements, que Paul Bénéichou a judicieusement qualifiée de *Temps des prophètes*, Auguste Comte est comme de l'eau dans l'eau. À travers lui, et à côté, également, c'est toute une époque qui se questionne, qui cherche ses repères, ses marques. S'il est heureux pour notre propos que Comte ait trouvé dans la femme le plus puissant symbole de l'amour et du « vivre pour autrui », nous devons nous assurer de ne pas séparer le positivisme religieux de son contexte et nous rappeler qu'à la même époque Charles Fourier pontifiait sur la copulation des planètes et les saint-simoniens partaient en Égypte dans le but de trouver celle qui sera pour eux la *Femme-messie*. On oublie que sous des dehors de pures doctrines morales et politiques, les grandes orientations philosophiques de l'époque n'ont rien méconnu de la puissance symbolique du féminin.



Le problème précis que nous voulons traiter dans ce chapitre est le suivant : quelles relations peut-on relever entre les manières spécifiques de concevoir le monde social chez les réformateurs sociaux de la première moitié du XIX^e siècle et les éléments appartenant en propre à la métaphysique sexuelle qui se découpe sur le fond de leurs constructions théoriques ? Quelle signification doit-on donner au programme scientifique devant prouver la nécessité sociale de la religion dont le dernier terme est un culte rendu à la femme et à l'androgynisme ? La question n'a, à notre connaissance, jamais été posée dans ces termes. Ce n'est pas que les auteurs dont nous allons explorer la doctrine soient complètement inconnus — quelques-uns le sont, certainement — ni qu'ils n'aient fait l'objet de fort bons travaux. Seulement, ils ont essentiellement retenu l'attention des historiens des idées politiques. Et cela est tout à fait compréhensible :

Fourier, Leroux, les saint-simoniens sont bien les premiers idéologues socialistes. Ils ont donc une importance considérable dans le cadre de travaux historiques touchant les doctrines philosophiques et politiques en Occident. Dans un même temps, de telles doctrines, à la fois religieuses, politiques et morales s'inscrivent à l'intérieur de schèmes de pensée très particuliers. L'étude des lois de l'histoire « découvertes » par Saint-Simon, est susceptible de nous faire remonter à Condorcet puis Vico, jusqu'à Joachim de Flore. Si l'on suit la pensée utopique des Icariens d'Étienne Cabet, on voit que ce qui est mis en pratique rejoint à peu près les expériences de pensée de Platon, More, Campanella, Bacon et bien d'autres. Pour l'historien des communautés sectaires, il y a certainement plusieurs comparaisons à faire avec les esséniens et les thérapeutes, les moraves et les anabaptistes. Dès les années 1840, dans ses *Études sur les réformateurs contemporains*, Louis Reybaud s'est attelé à la description de ces nouvelles Églises de France et d'ailleurs (celle de l'Anglais Owen, entre autres, que nous n'aborderons pas ici). Dans *Le temps des prophètes*, Paul Bénichou a montré comment ces systèmes politico-religieux s'accordent parfaitement avec les conceptions de l'âge romantique imprégnant la littérature de l'époque. Marc Angenot, dans une série d'ouvrages a analysé le discours politique de l'époque et, par voie de conséquence, s'est beaucoup moins intéressé au contenu scientifique identifiable dans les thèses des réformateurs qu'à la revendication de scientificité dont leur discours est émaillé.

Enfin, on a généralement considéré l'ensemble de ce que ces discours pouvaient contenir de sexuel et d'érotique soit comme de simples aberrations de l'esprit, soit comme de grossières frivolités mondaines qu'il faudrait renvoyer aux archives de la police des mœurs. Nous posons pour notre part : l'existence chez les réformateurs d'une pensée novatrice concernant le monde social ; la présence chez eux d'une ontologie axiomatique qui relève à proprement parler d'une métaphysique de la sexualité. Nous cherchons des points de contact. Notre tâche sera donc d'abord de démontrer l'existence, dans le discours des réformateurs sociaux, d'un contenu qui

relève objectivement d'une pensée sociologique naissante : définition fonctionnaliste de la religion, holisme méthodologique, réalisme ontologique des objets sociaux, contraintes et causalités institutionnelles, etc. D'autre part, nous aurons à y repérer les soubassements métaphysiques de leurs constructions sociologiques afin d'en faire voir toute la consistance érotique et sexuelle. De notre point de vue, on n'a pas donné au statut et à la valeur religieuse que Comte confère à la femme l'importance religieuse qu'elle revêt dans sa conception de l'histoire et de la société. On ne semble pas non plus avoir remarqué que ce même statut et cette même valeur religieuse donnés à la femme se rencontrent chez l'ensemble des autres fondateurs de sciences sociales et de religions au XIX^e siècle. Telle est l'enjeu de notre démonstration.

Le caractère extrêmement complexe des réformateurs sociaux tient au fait qu'ils n'épuisent que trop difficilement les catégories usuelles de l'histoire des idées et de la philosophie. La construction idéal-typique nous paraît heuristiquement intéressante pour répondre à cette exigence de clarté. Il faut donc postuler que les réformateurs sociaux tiennent à la fois du *théoricien du monde social* et du *métaphysicien du sexe*. Il nous sera possible alors de percevoir une bifurcation entre deux ontologies inconciliables (du point de vue de la science) voire leur rôle respectif dans l'élaboration des modèles de société proposés. Nous verrons ce que cela implique en termes d'obstacles épistémologiques.

2.1 La religion introuvable et le symbole de la déesse

Dans la première moitié du XIX^e siècle, plusieurs intellectuels français se montrent grandement préoccupés par la question religieuse. S'il n'y a rien d'étonnant à voir les catholiques chercher à rétablir le catholicisme comme religion d'État (restauration de l'autorité de l'Église chez les ultras comme Bonald, De Maistre et le premier Lamennais ; renouvellement du Christ chez les plus libéraux, Ozanam et

Lacordaire), il ne va pas de soi que la recherche d'un consensus métaphysique occupe les esprits les plus progressistes du siècle. On voit pourtant naître au sein de l'intelligentsia républicaine, dans sa volonté de donner un sens à la modernité, le sentiment que la relation *sui generis* entre politique et religion doit être au cœur de l'organisation sociale²⁶⁴. On souhaite « l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne »²⁶⁵. Alors qu'en Allemagne, Lessing annonçait une ère à venir, un renouveau de la religion, Ballanche parlait en France de Palingénésie sociale. Au côté d'un christianisme spéculatif et pratique (éclectisme de Cousin) et d'un nouveau compromis spiritualiste (Rémusat, Simon et Quinet), les clergés rationalistes suscitent un engouement sans précédent. Premier à revendiquer positivement le terme *socialiste*, Pierre Leroux lui-même cherche à faire connaître la « religion de l'humanité »²⁶⁶. Mais sa religion n'est qu'une variante de toutes les autres religions dites « civiques », « républicaines » ou « sécularistes » qui apparaissent avec l'esprit jacobin et les cultes rendus à la Raison et à l'Être suprême.

Ce caractère religieux, caractéristique de la contagion révolutionnaire, avait déjà été souligné par quelques conservateurs contemporains. Ainsi l'abbé Baruel parlant de la « secte » jacobine et de ses « dogmes »; et, en Angleterre, Edmund Burk condamnant avec aplomb ce qu'il appelle la « conspiration de millénaristes illuminés »²⁶⁷. Objets

²⁶⁴ Malgré les multiples tentatives visant à trouver un terrain de religiosité commune pouvant « servir de socle spirituel au nouvel âge dans lequel l'humanité était entrée [...] La modernité spirituelle ne s'est pas laissée éclore ». J. Grondeux, 2002, *La religion des intellectuels français au XIX^e siècle*, Toulouse : Privat, p.173.

²⁶⁵ Paul Bénichou dans *Le Sacre de l'écrivain*, cité par J. Grondeux, Ibid., p. 14.

²⁶⁶ « Il faudra bien à la fin que les plus aveugles sachent où est la vraie religion, quand nous aurons prouvé [...] que christianisme, mosaïsme, toutes les religions positives, se résument en ce grand mot HUMANITÉ »; « C'est le Dieu immanent dans l'univers, dans l'humanité, et dans chaque homme que j'adore. C'est le Dieu dont vous avez dit : Il est un Dieu, devant lui je m'incline ». P. Leroux, *De l'humanité I*, Paris, Perrotin, 1845, pp. V-VI).

²⁶⁷ Cité par M. Angenot, 2014, *Le siècle des religions séculières (Discours social vol. XXXVIII)*, pp. 21-22.

d'étude pour la sociologie du début du XX^e siècle, Gustave Le Bon et Alexis de Tocqueville en ont parlé dans des termes plus feutrés, mais ont relevé les mêmes parallèles : « La forme religieuse rapidement revêtue par la Révolution explique son pouvoir d'expansion et le prestige qu'elle exerça et exerce encore. »²⁶⁸ Tout au long du siècle, le culte à la république est célébré à travers le drapeau tricolore et le symbole de la jeune femme, dite Marianne, lors de fêtes laïques qui viennent concurrencer les fêtes religieuses traditionnelles et ce, jusqu'au centenaire de la Révolution, qui sera prétexte à l'exposition universelle de 1889.

Dépositaire de tous les idéaux abstraits qui devaient orienter la nation vers le progrès, la figure symbolique de Marianne fut tour à tour la personnification de la Raison, de la Loi, de la Nature, de la Liberté, de l'Égalité, de la Nation. Que la féminité du symbole s'explique en partie par le fait que toutes ces notions sont, en langue française, de genre féminin, il n'y a pas là matière à douter. Le fait que l'esprit républicain, fondamentalement antimonarchique, se soit bien gardé de puiser ses emblèmes à même le patrimoine héraldique issu du féodalisme, nous semble également assuré. Et pourtant, lorsqu'à partir de 1792, on fait disparaître les fleurs de lys sur le sceau de l'État, les statues et les bustes des monarques sur les places publiques, les portraits du roi dans les ministères et les palais nationaux ; lorsqu'on remplace l'effigie du roi sur les pièces de monnaie par celle d'une jeune femme, n'est-ce pas à un retour de l'idolâtrie païenne que nous avons affaire ? Sinon dans l'esprit des législateurs, du moins dans celui du peuple ?

²⁶⁸ G. Le Bon, cité dans M. Angenot, Ibid. Aussi, le troisième chapitre de *L'ancien régime et la Révolution* de Tocqueville s'intitule « Comment la Révolution française a été une révolution qui a procédé à la manière des révolutions religieuses et pourquoi ».

Que l'on considère le fait que jusqu'au milieu du XIX^e siècle, ce n'est pas le nom de Marianne qui est sur toutes les lèvres quand on l'évoque, mais celui de « déesse »²⁶⁹. L'historien de la révolution, Maurice Agulhon, décrit ainsi l'insurrection républicaine de décembre 1851 dans le Var, où une jeune militante, « simplement désignée comme chef et porte-drapeau de l'escouade féminine constituée dans la colonne insurgée, sera spontanément "reconnue", interprétée, acclamée par la foule comme étant "la Déesse" »²⁷⁰. Et la désignation n'est pas limitée aux cadres de la pensée révolutionnaire. Agulhon, toujours, raconte comment en 1842, la ville de Lille éleva un monument commémoratif soulignant les cinquante ans du siège de 1792 par l'armée autrichienne :

L'édifice, dans le goût de l'époque, consistait en une colonne au sommet de laquelle se tenait une femme drapée, portant en tête une couronne de tours. Le sens de l'allégorie était clair, il s'agissait de Lille elle-même, la couronne de tours servant à désigner normalement une ville. Mais aussitôt le langage populaire local s'en empara et baptisa cette femme de pierre « la déesse ».²⁷¹

Ce phénomène de la « déesse » n'a pas suscité beaucoup de commentaires chez les historiens, étant considéré comme un simple épiphénomène du culte civique, une nouvelle Britannia pour une nouvelle Jérusalem républicaine. Il nous révèle tout de même qu'à l'ère des grands réformateurs sociaux, la femme occupe dans l'ordre symbolique une place autrement prédominante que celle qu'on consent à lui concéder dans l'ordre réel. Il n'est peut-être pas fortuit, d'ailleurs, que la promulgation du dogme de l'Immaculée Conception survienne au plus fort de ces productions philosophiques

²⁶⁹ M. Agulhon, 1976, « Un usage de la femme au XIX^e siècle : l'allégorie de la République » dans *Romantisme*, no.13-14 : *Mythes et représentations de la femme*, p. 148.

²⁷⁰ Ibid., p. 146.

²⁷¹ Ibid.

d'un genre nouveau où le féminin vient bien souvent colorier le discours dans ce qu'il a de plus mystique et de plus religieux.

2.2 L'EXIGENCE D'UNE THÉORIE DE LA CONNAISSANCE SOCIOLOGIQUE

La question religieuse, donc, occupe les esprits. Or, nous l'avons vu, à la réflexion sur l'essence de la religion est venue se fondre celle des enjeux sociaux et historiques qu'elle recouvre, relativement à ce qui est alors considéré comme « la crise profonde de l'humanité »²⁷². À la suite des tentatives plus ou moins réussies de substituer au catholicisme un nouveau dogme (théophilanthropie ou religion de la Raison), se présente dans toute sa profondeur la question du rôle social de la religion et de la morale dans la cohésion et la pérennité des peuples.

En 1817, Saint-Simon fait écrire par Comte qu'il n'y a « point de société possible sans idées morales communes »²⁷³. L'idée semble banale aujourd'hui, Durkheim et son école ayant profondément marqué la sociologie de la religion, mais elle surgit d'abord comme une vérité nouvelle, presque une révélation. Elle gagne peu à peu les esprits progressistes de l'époque et devient un axiome politique incontournable de la pensée postrévolutionnaire. Présentée sous mille formulations différentes selon les auteurs qui s'en font les promoteurs, elle transforme le discours politique et s'imprime dans les mentalités sous la Monarchie de juillet et la Deuxième République. Pour Colin de Ham, réformateur belge sensible aux répercussions qu'entraîne l'épisode révolutionnaire hors de France, « c'est sur les religions exclusivement que les débris d'ordre social

²⁷² A. Kremer-Marietti, 1970, préface à A. Comte, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Paris : Aubier-Montaigne, p. 5.

²⁷³ G. Dumas, 1905, *Psychologie de deux messies positivistes : Saint-Simon et Auguste Comte*, Paris : Alcan, p. 95.

peuvent reposer »²⁷⁴. Le fusionien Louis de Turreil écrit « qu'à l'exclusion du principe religieux, il n'y a ni fraternité, ni société possibles »²⁷⁵. Son compère Auguste Guyard renchérit, écrivant qu'en dernière analyse, « il n'y a de vraie société que celle qui est cimentée par la religion et la morale, ou qui relève uniquement du créateur »²⁷⁶. Pour l'économiste socialiste Constantin Pecqueur, la religion est « le fondement, la colonne et la clé de voûte de l'édifice social »²⁷⁷. Pierre Leroux, ancien saint-simonien, concède que la liberté de culte « est légitime et nécessaire aujourd'hui, parce que la société n'est pas capable ou ne se sent pas capable de se constituer religieusement »²⁷⁸. Quant à Charles Fauvety, ancien saint-simonien et fouriériste, il écrit que « lorsqu'on a compris le rôle de Dieu dans le monde, on a aussi résolu le problème social »²⁷⁹. Il écrit cela au cours des années 1890, alors que Durkheim soutient toujours sa théorie totémiste de l'origine de la religion.

Nous n'avons évidemment pas la prétention de faire de tous ces auteurs des sociologues au sens rigoureux du terme. Qu'on nous concède seulement que l'ensemble des énoncés présentés ci-dessus se caractérise par une manière spécifique de concevoir la religion comme le seul véritable fondement du monde social. Et c'est pourquoi ce sont bien les nouvelles perspectives offertes par les conditions historiques qui intéressent la présente étude, et non les institutions (universitaires ou autre), qui sont toujours « en retard », et cela parce qu'elles ne peuvent se constituer qu'après un

²⁷⁴ J. Noël, 1909, *Un philosophe belge : Colins, 1783-1859*, Mons : Société nouvelle, p. 73

²⁷⁵ L. de Turreil, 1879, *Religion fusionnienne ou doctrine de l'universalisation*, Tours : Juliot, p. 755.

²⁷⁶ A. Guyard, 1854, *Quintessences*, Paris : Dentu, p. 223.

²⁷⁷ C. Pecqueur, 1844, *De la république de Dieu : union religieuse pour la pratique immédiate de l'égalité et de la fraternité universelles*, Paris : Charpentier, p. 53.

²⁷⁸ P. Leroux, 1846, *D'une religion nationale ou du culte*, Boussac : Imprimerie de Pierre Leroux, p. 130.

²⁷⁹ C. Fauvety, 1897 [1894], *La théonomie ou démonstration scientifique de l'existence de Dieu*, Paris : Librairie Fischbacher, p. 18.

travail de discrimination effectué par une instance légitimante (universitaire ou autre) qui puisse décanter le scientifique du non-scientifique.

Parallèlement à cet enthousiasme naissant, corrélative d'une vérité dévoilée, on essaie de comprendre quelle peut être la signification historique de la chute du catholicisme. Y a-t-il un sens à cette chute ? Est-ce la fin des grandes religions révélées ? La religion évolue-t-elle selon un schéma préétabli ? Et s'il est vrai que « Les institutions sociales traduisent toujours les dogmes religieux »²⁸⁰, doit-on en déduire que l'on peut, en toute rigueur, infléchir le cours des choses à un niveau aussi macroscopique ? On en arrive à un carrefour de l'histoire où les considérations philosophiques et politiques les plus actuelles renvoient inexorablement à la problématique sociale et religieuse — et, très précisément, sociale parce que religieuse. Dans le cadre de ses analyses du discours social, Angenot a clairement exposé le dilemme qui a donné naissance à la sociologie, écrivant qu'un discours

qui dit la vérité de l'Homme, révèle ses destinées, diagnostique le mal social, en trouve la cause ultime [...] ne disposait, à l'orée de la modernité, que de deux grands statuts légitimateurs possibles, statuts dont le conflit marque le siècle : se proclamer une religion nouvelle ou se poser comme une science naissante.²⁸¹

Durkheim, lui-même, ne disait pas autre chose. Et il faut lire ce qu'il professait dans ses leçons de 1895-1896 à la Faculté des lettres de Bordeaux. L'auteur des *Formes élémentaires de la vie religieuse* reconnaît bien en Saint-Simon « le premier à concevoir qu'entre les généralités formelles de la philosophie métaphysique et la spécialité étroite des sciences particulières il y avait place pour une entreprise

²⁸⁰ Auguste Guyard, 1854, *Quintessence*, Paris : Dentu, p. 190.

²⁸¹ M. Angenot, *Le siècle des religions séculières*, op. cit., p. 43.

nouvelle »²⁸². Et ce système de Saint-Simon, tout d'un tenant religieux et scientifique, est, pour Durkheim, un système unifié et cohérent²⁸³.

2.2.1 Claude-Henri de Rouvroy (comte de Saint-Simon)

On sait comment Saint-Simon, avant Comte, avait problématisé les enjeux de son époque en termes qui ne sont ni grossièrement naturalistes, ni tout à fait théologiques, mais véritablement sociologiques. Il n'était pas réellement un savant au sens usuel du mot, plutôt un dilettante déterminé. Il voulait réformer la société par une réorganisation du mode de production industrielle : la fraternité dans l'industrie ! Que les capacités de chacun puissent servir au plus grand nombre, voilà le principe sur lequel il allait fonder un ordre nouveau. Obsédé durant toute sa vie par le percement de l'isthme de Suez, sa réflexion sur la société l'avait amené à réfléchir sur le fait religieux qui devenait dans ses écrits de plus en plus prégnant. Des *Lettres d'un habitant de Genève* au *Catéchisme des industriels* puis au *Nouveau christianisme*, son parcours témoigne, le premier, qu'il semble bien impossible de réorganiser la société sans, au préalable, se sentir investi d'une mission thaumaturgique. Et Saint-Simon avait bien senti cet appel du missionnaire.

Claude Henri de Rouvroy, comte de Saint-Simon est né en 1760, d'une famille de vieille noblesse française. Sur sa valeur comme penseur, les avis sont mitigés. On reconnaît volontiers chez lui une pensée originale et une capacité intuitive certaine,

²⁸² É. Durkheim, 1928, *Le socialisme : Sa définition – ses débuts – la doctrine Saint-Simoniennne*, Paris : P.U.F., p. 74.

²⁸³ « Mais, comme on le voit, la religion n'avait pas dans ce système une place de pièce rapportée, surajoutée tardivement, et qui ne ferait pas corps avec le tout. Tout au contraire, on peut juger maintenant que la doctrine de Saint-Simon est profondément une ; on peut même dire que ce qui la caractérise le mieux, c'est ce sentiment de l'unité universelle qui en est le premier point de départ et le point d'arrivée. » Ibid., p. 124.

mais plus rarement l'intelligence et les aptitudes philosophiques d'un Hegel ou même d'un Comte, qui sont ses contemporains. Dans sa jeunesse, il avait compté l'encyclopédiste d'Alembert parmi ses professeurs et avait rencontré Rousseau dans sa retraite en Suisse. Après être revenu d'Amérique où il combattit sous les ordres de Washington, on le fit colonel à vingt-trois ans. Il se mit ensuite à spéculer sur les biens de l'État. On le mit en prison. Il eut, enfin, une vie dissipée et se retrouva vite ruiné. Dans un accès de découragement, il se tira un coup de pistolet dans la tête, mais évita le pire. Puis, une nuit, il reçut la visite de son ancêtre Charlemagne — les Saint-Simon disaient être les descendants des Carolingiens — qui lui annonça qu'il était promis à de grandes choses.

Ses premiers travaux de 1802 et 1807 n'eurent aucun succès décisif, mais, aidé de la plume d'Augustin Thierry, un jeune normalien qu'il prit comme secrétaire, il publia quelques brochures dans lesquelles il appelait de ses vœux une complète réorganisation de la société européenne. À la base de son projet, une idée somme toute assez simple : le XVIII^e siècle avait eu le tort de séparer ce qui ne devait pas l'être, soit les dimensions matérielle et spirituelle de l'existence humaine. On devait fonder la morale sur un sol robuste et inébranlable. En ce domaine, la loi qui lui paraissait la plus ferme et scientifiquement sûre était la loi de Newton, dont il voulut faire la pierre angulaire de son système :

J'ai donné, dit-il, à cette première ébauche de mon projet de la réorganisation de la société européenne, le titre de *Travail sur la Gravitation universelle*, parce que c'est l'idée de la Gravitation universelle qui doit servir de base à la nouvelle théorie philosophique, et que le nouveau système politique de l'Europe doit être une conséquence de la nouvelle théorie.²⁸⁴

²⁸⁴ Cité dans G. Dumas, *Psychologie de deux messies positivistes*, op. cit., p. 63.

Ainsi fut lancée sa carrière de réformateur, à partir d'une volonté de faire du principe de la gravitation une loi pouvant rendre compte de tous les phénomènes possibles, tant physiques que moraux. Saint-Simon voulait « trouver une synthèse scientifique qui codifie les dogmes du nouveau pouvoir et serve de base à une réorganisation de l'Europe »²⁸⁵, ou comme il le dira vers la fin de sa vie, « essayer, comme tout le monde, de systématiser la philosophie de Dieu »²⁸⁶. Cette philosophie devait consister en une étude de l'espèce humaine dans sa relation à l'univers, au système solaire, à la terre et aux animaux. À terme, la synthèse devait justifier qu'on remette les clés du pouvoir politique entre les mains des plus aptes, les « capacités » comme on les appelait alors, par métonymie. Ce travail de réformation sociale prit donc dans un premier temps la forme d'un système « physico-politique » qui sut lui attirer quelques disciples parmi un contingent de jeunes esprits « libéraux » sous la restauration. Au nombre de ceux-ci, Auguste Comte, tout juste diplômé de l'École polytechnique, vint remplacer Thierry comme scribe du futur messie.

Il faut à la société une morale et une religion nouvelle. Cette idée vient d'abord de Saint-Simon qui constatait l'impuissance des cultes révolutionnaires à insuffler un supplément d'âme à cette société qui semblait aller à vau-l'eau. Face à l'appareil deux fois millénaire que constituait le christianisme, le culte des girondins se révélait pour ce qu'il était : le degré zéro de la systématisation religieuse. On avait eu tort d'écarter la foi chrétienne du revers de la main. Il fallait peut-être simplement s'atteler à mettre en place un christianisme qui soit en phase avec les nécessités du monde moderne, où la science et l'industrie promettent à chacun une certaine forme de salut ici et maintenant au sein de la société européenne. Ce n'était donc pas d'un christianisme dont il s'agissait, manifestement. Et cependant la maxime évangélique invitait chacun

²⁸⁵ Cité dans Ibid., p. 42.

²⁸⁶ Cité dans Ibid., p. 72.

à aimer son prochain comme soi-même devait être, selon l'auteur, au centre de la communauté régénérée, telle qu'elle l'avait été autrefois :

La société possédait un système religieux et un système de morale combinés ensemble, puisque l'amour de Dieu et du prochain donnait le caractère unitaire aux sentiments les plus généraux des fidèles. C'était le christianisme qui était devenu la base de l'organisation sociale ; il avait remplacé la loi du plus fort.²⁸⁷

La gravitation universelle était peut-être moins porteuse qu'il l'avait cru d'abord et le principe de « passion pour le bien public »²⁸⁸ lui apparaissait maintenant sous une lumière nouvelle, dans toute sa puissance. Le nouveau christianisme « aura sa morale, son culte et son dogme ; il aura son clergé, et son clergé aura ses chefs »²⁸⁹. Saint-Simon s'élève même, avec tout son cortège d'épigones, à l'infaillibilité sacerdotale : « La religion doit diriger la société vers le grand but de l'amélioration la plus rapide possible du sort de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre. » Suivant la doctrine, « Ceux qui doivent fonder le nouveau christianisme, et se constituer chefs de la nouvelle église », ce sont évidemment ceux qui sont « les plus capables de contribuer par leurs travaux à l'accroissement du bien-être de la classe la plus pauvre »²⁹⁰. Ainsi donc, morale, messianisme et économie politique s'entremêlaient presque indifféremment dans le discours philosophique français. La pensée de Saint-Simon fit des émules en France au point de donner naissance à une « école » saint-simonienne, puis à une religion, alors que de l'autre côté du Rhin, le réformateur intriguait les jeunes hégéliens qui le prirent pour un Hegel français.

²⁸⁷ C. H. de Saint-Simon, 1825, *Le Nouveau christianisme : dialogue entre un conservateur et un novateur*, Paris : A. Sautet et Cie, p. 43.

²⁸⁸ Ibid., pp. 59, 62.

²⁸⁹ Ibid., p. 11.

²⁹⁰ Ibid., p. 12.

Dans les dernières années de sa vie, il s'autoproclamait pape scientifique de l'humanité et vicaire de Dieu sur terre. Extrêmement critique à l'égard du christianisme de son temps, il n'hésitait pas à affirmer que le pape et ses cardinaux étaient hérétiques, de même que l'ensemble des ouailles catholiques. Luther et les luthériens étaient également du nombre²⁹¹ : les premiers, pour avoir oublié la loi d'amour et de fraternité du Christ ; les seconds, pour avoir isolé l'individu et avoir situé la religion à l'extérieur de la société des croyants. Se considérant comme l'héritier de Jésus, de Socrate et de Moïse, il admonestait les chefs d'État: « Princes, écoutez la voix de Dieu qui vous parle par ma bouche »²⁹².

Premier parmi les prophètes des temps nouveaux, Saint-Simon ne s'était pas particulièrement préoccupé de la femme, de sa condition, de son rôle, de sa « destination sociale ». Peut-être, en cette matière, était-il resté un homme du XVIII^e siècle. Il reviendra à ses disciples d'en faire un point de mire de la religion nouvelle et de pousser plus avant la résolution du conflit entre les ordres temporel et spirituel, en particulier à travers le dogme de la réhabilitation de la chair. Or, sur ce point, l'école n'avait eu qu'à suivre le Maître dans sa remise en cause de la prédominance des abstractions sur les réalités sensibles, notamment dans le cadre de l'instruction religieuse : « Ce n'est plus sur des idées abstraites que vous devez fixer l'attention des fidèles, dit-il aux prêtres ; c'est en employant convenablement les idées sensuelles que vous parviendrez à constituer le christianisme, religion générale, universelle et unique. »²⁹³ Si l'on s'en tient au point de vue de la théorie de la religion, Saint-Simon représente un moment charnière. Durkheim ne s'était pas trompé, qui le reconnaissait

²⁹¹ Ibid., pp. 15, 22, 25 et 26 (pour le monde catholique); pp. 38 et 40 (pour le monde protestant).

²⁹² Ibid., p. 91.

²⁹³ Cité dans É. Durkheim, *Le socialisme*, op. cit., p. 127.

comme le véritable fondateur de la sociologie et, par le fait même, de la sociologie religieuse.

2.2.2 Charles Fourier

Contemporain de Saint-Simon, Charles Fourier était également à l'avant-garde du socialisme. Il dénonçait avec véhémence le « parasitisme commercial » et l'« anarchie industrielle » qui sont contraires aux lois de la nature et de l'humanité. Il fut l'un des premiers sociologues — entendu au sens moderne du terme²⁹⁴ — et l'un des premiers féministes qui, dans la lignée de Condorcet, préconisaient l'éducation pour les femmes. Né en 1772 à Besançon, fils d'un négociant, il fut un étudiant brillant et devint commis voyageur à Lyon, où il découvrit la misère des grandes masses humaines. Il coucha sur papier en 1808 ses idées de réforme sociale dans un gros volume intitulé *La théorie des quatre mouvements*. L'essentiel de sa pensée y est contenu et ses ouvrages ultérieurs apparaissent d'une manière générale comme de simples développements supplémentifs.

On a vu que le modèle scientifique à partir duquel Saint-Simon avait d'abord cherché à établir son système était celui de Newton et que l'étude de l'homme lui apparaissait dès lors tributaire des lois de la physique. Sa prétention était celle de construire un système du monde et, en ce sens, on doit bien parler d'une philosophie de la nature. Fourier, qui contrairement aux disciples de Saint-Simon, n'avait pas créé de religion nouvelle à proprement parler, avait néanmoins organisé lui aussi sa philosophie de la nature autour de la physique newtonienne. Mais il s'agissait d'une

²⁹⁴ Par exemple, lorsqu'il considère qu'« il ne faut pas accuser telle classe; mais accuser le mécanisme civilisé qui crée dans chaque individu et chaque classe, des intérêts contraires à ceux de la masse ». (Cité dans C. Morilhat, 1991, *Charles Fourier, imaginaire et critique sociale*, Paris : Méridien Klincksieck, p. 49.

physique transportée dans la sphère des activités affectives : c'était la *loi de l'attraction passionnée*.

Cherchant à établir une organisation sociale permettant l'avènement de ce qu'il appelait « l'harmonie universelle », Fourier élaborait un système dans lequel les passions humaines sont, comme les corps inertes, soumises à la loi gravitationnelle, « De sorte que nos passions, tant ravalées par les philosophes, remplissent après Dieu le premier rôle dans le Mouvement de l'univers [...]. »²⁹⁵ Au cœur de sa théorie, on trouve donc l'idée d'une certaine force transcendante et on a eu raison d'affirmer que « la possibilité d'une harmonisation des passions à travers leur libre déploiement et la récusation corrélatrice de la morale se fondent directement sur la plénitude du providentialisme »²⁹⁶. Ainsi Fourier fait-il entrer Dieu dans son discours, un dieu plus près du démiurge platonicien que du dieu chrétien, appelé selon les cas le « mécanicien », l'« équilibriste », ou encore l'« éternel géomètre »²⁹⁷.

Le projet de réforme sociale de Fourier avait pour socle l'idée des phalanges agricoles qui sont des communes composées de 1500 à 1800 personnes vivant dans un phalanstère, qui est une espèce d'hôtel pour toutes les bourses et tous les plaisirs. Puisque l'humanité tend vers le plaisir, celui-ci est le but social. Il faut savoir harmoniser les plaisirs, d'où la présence dans la société fouriériste de bayadères et de bacchantes, images puissantes des « mœurs phanérogames » dont s'enorgueillit le réformateur. Comme le nouveau mécanisme social devra réaliser la loi mathématique de l'harmonisation de tous les penchants humains, il y a aussi place pour des vestales, ces jeunes filles roulant « en char à six chevaux blancs » et dont les prétendants, s'ils

²⁹⁵ C. Fourier, 1829, *Œuvres complètes t. I*, Paris : Librairie sociétaire, p. 32.

²⁹⁶ C. Morillat, *Charles Fourier...*, p. 94.

²⁹⁷ Ibid. p. 95.

veulent obtenir quelque chance auprès d'elles, doivent « envoyer une déclaration cachetée à l'office de la Haute Matrone »²⁹⁸. Il s'agit pour Fourier de réorganiser le corps avant de réorganiser l'esprit : il faut chercher en soi-même la révélation des instincts que Dieu y a placés. En d'autres mots, céder à ses passions, telle est la sagesse réelle. Le temps des privations et des contraintes est bel et bien révolu. La morale commune, en tant que contrainte, devient l'ennemi du bien.

Comme ses rêveries cosmogoniques²⁹⁹, la critique religieuse de Fourier fait pendant à sa mécanique sociale. Contrairement à Saint-Simon dont les condamnations adressées au pape et à Luther étaient en quelque sorte « endogènes » au système de la religion chrétienne, Fourier objecte de l'extérieur. Du seul fait que le christianisme ait enseigné aux croyants à réprimer leurs passions et leurs élans naturels, il est condamné d'avance par l'auteur. C'est pourquoi la réflexion qu'il porte sur le fait religieux renvoie moins au christianisme qu'aux deux religions de substitution qui devaient assurer les développements de la vie spirituelle et qui ont échoué dans leur entreprise commune. Il s'agit de la théophilanthropie et de la religion de la Raison.

C'est dans la troisième partie de la *Théorie des quatre mouvements* que Fourier expose le plus clairement ses vues concernant l'état de la société moderne et son besoin d'une religion capable d'unifier les âmes. Il était inéluctable, selon lui, qu'en France, l'austère catholicisme succombe sous les coups répétés des philosophes. Mais que

²⁹⁸ C. Fourier, *Œuvres complètes*, op. cit., pp. 173-174. Spécifions que Fourier n'exclut pas la possibilité d'un éventuel corps constitué de vestals masculins.

²⁹⁹ « Toute création s'opère par la conjonction d'un fluide boréal, qui est mâle, avec un fluide austral, qui est femelle. Une planète est un être qui a deux âmes et deux sexes, et qui procréé comme l'animal ou végétal par la réunion de deux substances génératrices. Le procédé est le même dans toute la nature, à quelques variétés près, car les planètes ainsi que les végétaux réunissent les deux sexes dans un même individu. » Ibid., p. 38. Fourier, en dépit d'un détour par la cosmogonie, aboutit au final à une vision métaphysique du monde, moyennant la substitution de l'idée d'*essence* par celle de *substance* et l'union des principes mâle et femelle par la conjonction de fluides « austral » et « boréal ».

toutes les tentatives visant à remplacer la foi ancienne par une foi nouvelle vinrent à échouer, voilà qui prouve bien l'incompréhension totale des politiques et des moralistes en matière de religion. Le culte de la Raison avait pourtant bénéficié des circonstances les plus favorables à son épanouissement : « N'était-ce pas un avantage inouï pour un culte nouveau que de pouvoir s'installer d'emblée dans un grand Empire, de pouvoir forcer amis et ennemis à pratiquer ses rites ? » Elle avorta, pourtant. La seconde tentative, la théophilanthropie, se présenta également sous de bienveillants auspices, mais « c'étaient toujours la médiocrité et la modération qui avaient changé de couleurs, et qui ne peuvent en aucun sens sympathiser avec le cœur humain »³⁰⁰. Deux religions morts-nées, donc. Et Fourier, tel un coroner mandaté par l'histoire, donne les causes et les circonstances du décès :

La première était peut-être plus politiquement conçue ; elle étourdissait le peuple par un mélange burlesque du sacré et du profane ; elle avait ses Dieux, tels que Marat et Ghalier ; ses Diables, tels que Pilt et Cobourg ; elle éveillait les sens par des parades civiques et des hymnes harmonieux entremêlés de diatribes politiques. C'était une religion pour les yeux et les oreilles ; cela pouvait convenir au peuple, qui veut se guider par les sens et révéler quelque chose de matériel, comme la Déesse de la Raison³⁰¹.

À travers sa critique, Fourier révèle sa valeur de théoricien de la religion, faisant apparaître ses conceptions, que l'épistémologie contemporaine qualifierait à la fois de fonctionnalistes et de substantivistes. Sacré et profane, dieux et diables, tels sont les classes d'objets et les catégories capables de mettre en marche la lourde mécanique des institutions religieuses, dont la fonction est éminemment sociale. La religion doit parler aux sens pour être réellement efficace. C'est d'ailleurs lorsqu'il critique plus

³⁰⁰ Ibid., p. 200.

³⁰¹ Ibid.

spécifiquement la théophilanthropie que l'auteur écarte toute équivoque quant à son orientation sensualiste qui du reste est en parfaite cohérence avec sa théorie sociale :

Les théophilanthropes annonçaient un Dieu invisible dont rien n'offrait l'image ; plus leurs dogmes étaient raisonnables, plus ils devenaient absurdes en politique religieuse : le peuple a besoin qu'on l'éblouisse et non pas qu'on l'éclaire. À tous vos oracles de Raison il préfère les visions de l'Apocalypse, les miracles, les mystères, qui offrent un aliment et un appui à sa faible intelligence. Bref, il veut un culte qui le jette dans l'enthousiasme, afin d'écarter cette fâcheuse Raison qui viendrait le désespérer en l'éclairant sur l'étendue de ses misères sociales et domestiques.³⁰²

En somme, si la religion doit répondre à un besoin éprouvé par le peuple, et si le peuple a besoin qu'on le « jette dans l'enthousiasme », c'est bien Dionysos qu'il convient de convoquer, et non le Christ, et c'est du côté d'Éleusis qu'il faut se tourner, et non pas du côté de Rome. Ceci explique pourquoi les bacchantes sont fort judicieusement intégrées au système social phalanstérien : la religion sert à faire des communautés, et ici, c'est l'éros qui organise tout, sous le nom d'*attraction passionnée*.

La critique fouriériste de la religion ne manque pas de clarté : les nouvelles religions mûries par les philosophes et établies par les pouvoirs publics n'ont pas su s'adresser aux sens. Ceux qui se voulaient les fossoyeurs du catholicisme n'ont pas compris que la religion, dans son essence, doit séduire, captiver, entraîner. « S'ils voulaient attaquer la religion catholique, écrit Fourier, il fallait lui en opposer une qui donnât dans des excès contraires ; elle divinise les privations, il fallait diviniser les voluptés. »³⁰³ Il s'agissait donc de laisser libre cours aux passions érotiques et ne point entraver les penchants individuels. Il fallait un culte capable de « trouver les moyens d'amener le corps social au libre exercice de l'amour, de pressentir quel Ordre social en

³⁰² Ibid., pp. 200-201.

³⁰³ Ibid., p. 201.

serait résulté, et d'exposer les bienfaits futurs de cette innovation [...] »³⁰⁴. Aux yeux de Fourier la franc-maçonnerie était une organisation propice pour assumer ce rôle. Il ne lui aurait manqué « qu'un habile politique qui sut y introduire les femmes et la volupté [...] »³⁰⁵. Ici, Fourier se montre plus proche des gnostiques Carpocrate et Valentin que de son contemporain Saint-Simon. Mais il n'avait ni le charisme ni l'ambition nécessaires aux chefs des sectes de cette sorte. Il en ira autrement de Prosper Enfantin qui, avec les premiers chefs de file du saint-simonisme, allait faire de la *loi d'amour* du maître le strapontin d'un dogme nouveau : celui de la réhabilitation de la chair.

2.2.3 L'école saint-simonienne

Saint-Simon mourut le 19 mai 1825, entouré de quelques-uns de ses disciples, avant même que ne soit publié le premier numéro du *Producteur*, organe de propagande auquel il travaillait depuis près de trois ans. Celui qui prônait l'amour du prochain — seul principe des Évangiles qu'il admettait comme étant révélé et qui devait ouvrir la civilisation européenne à un avenir de paix et d'égalité générales — laissait derrière lui son catéchisme et ses idées de réforme sociale. « La poire est mûre », assurait-il, avant de rendre l'âme. Le temps des réformes était arrivé et tout héritier de son œuvre devait garder en tête l'enseignement du maître :

On a cru que tout système religieux devait disparaître, parce qu'on avait prouvé la caducité du système catholique. On s'est trompé : la religion ne peut disparaître du monde ; elle ne fait que se transformer... Rodrigues, ne

³⁰⁴ Ibid., p. 202.

³⁰⁵ Ibid., p. 197.

l'oubliez pas! Et souvenez-vous que, pour faire de grandes choses, il faut être passionné.³⁰⁶

L'école saint-simonienne prit naissance avec le premier tirage du journal *Le Producteur*. De jeunes polytechniciens et de brillants écrivains tels que Pierre Leroux, Saint-Amand Bazard, Proper Enfantin et Philippe Buchez comptent parmi les premiers enthousiastes à prêter leurs talents à l'entreprise d'Olinde Rodrigues, légataire de Saint-Simon. Après une période de gestation où les efforts sont essentiellement orientés vers les questions relatives aux sciences et au monde industriel, la doctrine regagne sa coloration religieuse sous l'impulsion de Bazard et d'Enfantin qui deviennent chefs de la secte. On prêche, on enseigne, on se met à parler de *foi saint-simonienne*. Les deux grands prêtres désignés de la nouvelle religion annoncent les temps nouveaux où règnera la loi d'amour du maître. Premier parmi les millénarismes sous la restauration, le culte de l'avenir vient achever ce que le christianisme n'avait que touché du doigt : la paix, l'égalité, l'amour universel.

Comme chez Fourier, c'est la critique du christianisme, religion archaïque, qui permet d'exposer ce que seront les principes de la véritable religion. La séparation marquée entre l'ordre spirituel et l'ordre temporel avait été l'erreur décisive du christianisme. Le Christ ne s'adressait qu'aux simples d'esprit et aux petits enfants. Saint-Simon, le premier, s'est adressé aux grands du royaume. Ainsi clame-t-on la réunion non seulement nécessaire, mais inévitable de l'organisation politique et de la morale religieuse à venir :

à la suite de SAINT-SIMON, et en son nom, nous venons proclamer que l'humanité a un avenir religieux ; que la religion de l'avenir sera plus

³⁰⁶ L. Reybaud, 1979, *Étude sur les Reformateurs contemporains ou socialistes modernes, t. I*, prés. Par F. Bourricaud, Paris : Ressources, p. 84.

grande, plus puissante que toutes celles du passé ; qu'elle sera, comme celles qui l'ont précédée, la synthèse de toutes les conceptions de l'humanité, et de plus, de toutes ses manières d'être ; que non seulement elle dominera l'ordre politique, mais que l'ordre politique sera, dans son ensemble, une institution religieuse [...].³⁰⁷

Ce messianisme politico-religieux porté par les adeptes est lié de manière inextricable aux vellétés égalitaires promues par la doctrine, et d'abord, fondamentalement, en ce qui a trait à l'égalité des sexes qui est un pilier de la doctrine saint-simonienne. Comme chez Fourier, ce sont des mécanismes sociaux qui sont à l'origine de la subordination des femmes : mariage et éducation sont des institutions problématiques et sont blâmés en tant que telles. La croissance rapide du saint-simonisme est largement tributaire de ses vues concernant la place de la femme dans la société et on verra que cette question se retrouve au centre de la sotériologie saint-simonienne (dogme de l'individu social) ainsi que de sa philosophie de l'histoire (attente de la *Femme-Messie*). Pour l'heure, on constatera seulement la façon dont s'est opérée la scission de la secte, relativement aux positions sensualistes et mystiques d'Enfantin concernant la place et la vocation des femmes au sein de la communauté.

La famille saint-simonienne, par la voix de ses chefs (ou prêtres³⁰⁸) avait récusé dans leur *Adresse à la Chambre des députés* (1830) les nombreuses attaques l'accusant de prôner la communauté des femmes, expression qu'elle jugeait « impossible de reproduire sans répugnance »³⁰⁹. La suppression de l'état de subordination dans laquelle sont tenues de vivre les femmes n'impliquait aucunement le relâchement de la

³⁰⁷ S.-A. Bazard et al., 1831, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, première année 1828-1829*, Paris : L'organisateur, p. 334.

³⁰⁸ Initialement, selon Saint-Simon, il revenait au Prêtre social, aidé du Prêtre de la science et du Prêtre de l'industrie, d'assurer la bonne distribution des richesses au monde entier, selon la célèbre formule méritocratique du saint-simonisme : « À chacun selon ses capacités, à chaque capacité selon ses œuvres ». Quand le groupe devint essentiellement religieux, et jusqu'à ce qu'Enfantin eut pris la place unique de Père de la secte, on parlait plutôt de chef du dogme et de chef du culte.

³⁰⁹ S.-A. Bazard et al., *Doctrine de Saint-Simon...*, op. cit., p. 4.

morale et des mœurs, assurait-on. Par ailleurs, cette libération de la femme n'avait pas sa finalité en elle-même, mais était plutôt le moyen d'améliorer le sort de l'humanité dans son ensemble. Ne privait-on pas la société de la moitié de ses capacités en refusant aux femmes d'exploiter leur potentiel dans tout ce qui touche les choses de l'intelligence, du commerce et de l'industrie ? Telle était alors la position officielle du saint-simonisme. Si l'on en était resté là, il serait demeuré une organisation plus politique que religieuse. Mais Enfantin, que son charisme rendait plus apte que Rodrigues et Bazard à commander les fidèles, développait de son côté quelques conceptions philosophiques particulières, aux accents fouriéristes. La distinction qu'il établissait, par exemple, entre *mobilité* et *constance*, qu'il considérait comme les deux types de caractères humains fondamentaux, semblait légitimer les unions multiples : « Le même homme avec la même femme toute sa vie, voilà une des formes de la religion ; le divorce et une nouvelle union avec un nouvel époux, voilà une seconde forme de la religion. »³¹⁰

Ainsi, le divorce n'était plus considéré comme un expédient, mais comme un style de vie, ce que rejetaient catégoriquement certains membres de la famille saint-simonienne dont Bazard qui savait tirer toutes les conclusions d'une telle posture philosophique. En faisant de la loi d'amour une porte ouverte à la promiscuité sanctionnée par la morale, Enfantin rompait sans détour avec la morale traditionnelle. Le grand schisme survint durant l'automne 1831, où plusieurs jours et plusieurs nuits durant, des débats enflammés eurent lieu, rue Monsigny où la famille se réunissait. La tension allait croissante, à telle enseigne que l'historien du saint-simonisme Sébastien Charléty affirme que certains membres « ivres d'enthousiasme prophétique », furent véritablement frappés de délires extatiques³¹¹. Bazard, le premier, quitta une famille

³¹⁰ Lettre d'Enfantin à sa mère (1831), cité dans S. Charléty, 1931, *Histoire du saint-simonisme (1825-1864)*, Paris : Paul Hartmann, p. 128.

³¹¹ Ibid., p. 131.

qui se muait progressivement en un culte centré autour de la personne d'Enfantin. Pierre Leroux et d'autres lui emboîtèrent le pas. C'est à cette époque que les saint-simoniens se retirèrent dans leur maison de Ménilmontant, en périphérie de la capitale. Le Père Enfantin, désormais seul maître à bord, était désormais libre de pontifier sur la nécessité d'une totale réhabilitation de la chair. Sous son impulsion, le culte devient une fête, le temple une salle de bal où l'on admire la beauté des coquettes. Comme chez Fourier, avec ses bayadères et ses bacchantes, la bonne nouvelle annonçait un royaume qui se voulait bien terrestre :

nous ne venons pas, comme saint Paul, dire à la Femme de se voiler et de se taire dans le temple ; son verbe et sa chair sont agréables à Dieu, et si nous attendons d'elle, comme l'Église, la modestie, la réserve, la pudeur, la délicatesse, la convenance, la constance, la durée, la méditation, la réflexion, la contemplation jusqu'à l'extase, nous savons aussi que Dieu a mis en elle l'amour du luxe, de l'éclat, du brillant, de la parure, les désirs d'ambition et de gloire, les joies du bal, du concert, des fêtes et de leur pompeux spectacle, et les rêves d'une exaltation et d'un enthousiasme qui vont jusqu'au délire ³¹².

Quelle place reste-t-il alors au spirituel dans une telle conception de l'humain où tout semble avoir pour finalité ultime le seul plaisir des sens ? La doctrine se réduit presque exclusivement à sa dimension morale et la morale semble ne s'intéresser qu'à cette nouvelle espérance saint-simonienne : la venue d'une femme prophétesse qui s'assiéra aux côtés du Père. La pensée saint-simonienne était arrivée à un carrefour de son histoire puisque « il n'y aura de loi et de doctrine morale définitive qu'une fois que la Femme aura parlé » et que, selon Enfantin, « la première femme qui s'assoira au trône pontifical pourra seule révéler et proposer à l'élaboration méditative de l'homme

³¹² Cité dans Ch. Patureau-Mirand, 1910, *De la femme et de son rôle dans la société d'après les écrits Saint-Simoniens : exposé analytique*, Limoges : P. Dumont, p. 52. Le passage est tiré de la *Morale d'Enfantin*, ouvrage qui sera condamné par la cour d'assises.

la loi des convenances au-delà desquelles commencerait l'immoralité »³¹³. Une telle formulation, aussi pénétrée de prophétisme fût-elle, inclinait à rendre plus acceptable la position saint-simonienne entourant l'épineuse question de la communauté des femmes, mais en réalité, elle la rendait surtout plus ambiguë. Autrement dit, Enfantin avait beau jeu de remettre au hasard d'un avenir incertain la sanction a posteriori d'une morale qu'il prêchait au jour le jour : que la volonté de la femme soit faite, mais pas tout de suite, en quelque sorte.

Lorsque dans sa prédication du premier janvier, Abel Transon, fidèle disciple du Père, affirme qu'il faut impérativement « donner à la Femme ce qu'il lui faut de puissance et de liberté pour travailler directement à l'amélioration du peuple », il se voit sans doute honoré du suffrage de quelques esprits progressistes. Mais quand il assure que cette libération doit se faire en vertu d'une loi nouvelle « basée à la fois sur l'égalité sociale de l'Homme et de la Femme, et sur la réhabilitation des besoins et des jouissances de la chair »³¹⁴, quiconque est un tant soit peu attaché aux valeurs traditionnelles de la vieille Europe peut à bon droit se demander à qui profite le crime. Hippolyte Castille, commentateur contemporain pourtant bienveillant à l'égard d'Enfantin, pouvait comprendre qu'on ait pu voir dans une semblable doctrine une « réglementation de l'adultère », voire une « réhabilitation du vice »³¹⁵. N'hésitant pas à qualifier de scabreux le côté moral de la doctrine, l'auteur avait, à l'occasion d'une biographie, soulevé les risques encourus par la secte de « retomber dans le culte des divinités génératrices, qu'on trouve dans la plupart des sociétés à l'enfance »³¹⁶. Mais n'était-ce pas un peu de cela dont il s'agissait ?

³¹³ Cité dans Ibid., p. 177. Le passage est tiré de la *Morale*, « Notes sur le mariage et le divorce »,

³¹⁴ Cité dans Ibid., pp. 50-51. Tiré de *Affranchissement des femmes, prédication du 1^{er} janvier 1832*.

³¹⁵ H. Castille, 1859, *Le père Enfantin*, Paris : Dentu, p. 47.

³¹⁶ Ibid., p. 77.

En 1833, les saint-simoniens vont partir à la recherche de celle qui s'assiéra près du Père, celle qui sera la Mère. Ils seront les « compagnons de la Mère ». Émile Barreault, l'un des plus prolifiques auteurs du saint-simonisme est responsable du bon déroulement du voyage. Il publie des brochures, annonce leur départ vers l'Orient. La femme, « objet sacré des désirs de tous » viendra de l'Orient puis se mettra « à la tête de l'humanité »³¹⁷. On parle de Constantinople, de l'Égypte, de l'Inde, « cette terre de l'enfantement où l'œuf a des autels, où la fécondité est divinisée »³¹⁸. Il est vrai que le Père Enfantin avait déjà annoncé l'incontournable union de « la chair ardente qui foule la terre du Midi » avec « l'Esprit qui s'élève dans les nuages du nord »³¹⁹. Le voyage fut une véritable quête initiatique : « Mère, je suis à toi ! » délirait Barrault, qui se proclamait le « SAINT-Pierre de la FEMME-MESSIE »³²⁰. « Ce n'est plus seulement un voyage vers l'Orient ; c'est un voyage vers la FEMME. »³²¹ Sans grande surprise, les saint-simoniens subirent en Orient un traitement semblable à celui que les Athéniens avaient réservé à Paul de Tarse. Revenus pauvres et confus en France, ils ne trouvèrent plus qu'une « famille » dispersée. Partis d'une explication de la société par la science, ils ont voulu régénérer l'ordre social par une religion scientifique où l'union du corporel et du spirituel allait revigorer la sociabilité humaine. Ce fut un échec, ici comme ailleurs.

2.2.4 Pierre Leroux

Pierre Leroux, ancien saint-simonien et représentant d'un socialisme romantique demeuré chrétien sur bien des points, critique comme bien d'autres les visions étroites

³¹⁷ Cité dans S. Charléty, *Histoire du saint-simonisme...*, op. cit., p. 212.

³¹⁸ Ibid.

³¹⁹ Ibid., p. 148.

³²⁰ Brochure *1833 ou l'Année de la Mère*, (janvier), Lyon : Mme. Durval, pp. 35-36.

³²¹ Ibid., p. 13.

de certains moralistes et fustige les économistes comme Turgot. Schématiquement, les premières années de sa vie annoncent celles de Proudhon : issu d'une famille modeste, mais ayant fait de brillantes études, il devient boursier, mais quitte le milieu scolaire et devient typographe.

Comme plusieurs saint-simoniens, Leroux a fréquenté la philosophie idéaliste allemande, bien que celle-ci lui semble trop portée à déprécier la matière. Le matérialisme mécaniste des philosophes du XVIII^e siècle ne le satisfait pas davantage. Tournant le dos au dualisme esprit/corps, qu'il reproche au christianisme, Leroux s'épargne le problème de la réconciliation des opposés. Il met plutôt de l'avant une conception ontologique de l'homme dont les composantes fondamentales sont la sensation, le sentiment et la connaissance. À ce triptyque correspondrait selon lui la devise républicaine : liberté, égalité, fraternité. Nous passerons sur l'effort d'imagination mobilisé pour établir ces équivalences terme à terme. Leroux, en tous cas, est visiblement satisfait de sa « découverte » sur laquelle il se prend à méditer : c'est un « Triangle mystérieux que cette devise », où « l'axiome politique répond admirablement à l'axiome métaphysique ³²² ». Parmi ces valeurs sublimes portées aux nues par une France en cours de régénération, la plus éminente est incontestablement l'égalité. C'est pour Leroux le grand mot du siècle, le concept transcendant par excellence. Le bonheur saint-simonien, corrélatif de la réorganisation de la société par la science et l'industrie, n'est rien s'il n'est partagé également par tous les membres de la collectivité. L'industrie est ici d'un moindre recours. La science seule peut espérer l'harmonisation des forces économiques en jeu dans la société. En ce sens, elle est indispensable. Elle est également, en son fondement, orienté vers une fin précise, pratique. À sa mesure, Leroux travaille à « l'avènement d'une science religieuse qui

³²² Pierre Leroux, 1848, *De l'égalité*, Boussac, Imprimerie de Pierre Leroux, pp. 6-7. On se gardera de spéculer sur ce « mystère » du triangle et son possible symbolisme aux ramifications profondes.

donnera à la politique le moyen de résoudre son problème »³²³. Il en pose les jalons, un peu grossièrement, à l'aide d'un langage de description puisé dans le lexique de la philosophie conventionnelle, mais il appuie sa conception du social sur des postulats qui sont déjà, pour une bonne part, ceux de la sociologie du siècle à venir.

Qu'on nous permette de présenter quelques passages de son *Discours aux politiques* de 1841 afin d'illustrer la manière dont il conçoit les rapports de l'individu à son milieu et l'influence de celui-ci sur celui-là. En bon lecteur de Montesquieu, Leroux reconnaît dans les institutions des entités qui ne trouvent leur fondement que dans les sociétés elles-mêmes, et qui sont de ce fait soumises à « la volonté sociale, éternellement changeante, variable et progressive »³²⁴. De ce premier axiome conventionnaliste, il infère la conséquence suivante : « chaque homme est, d'une certaine façon, la manifestation de son siècle, de son peuple et de sa génération »³²⁵. Un rapport de dépendance est-il posé ? Oui. « Loin d'être indépendant de toute société et de toute tradition, l'homme prend sa vie dans la tradition et dans la société. »³²⁶ Autre exemple, au même endroit, il défend contre les traditions rationaliste et empiriste l'existence des « êtres collectifs ou universaux, tels que Société, Patrie, Humanité... », que l'on a pris à tort pour « des abstractions de notre esprit »³²⁷. Ces entités ont une existence réelle, quoiqu'en dehors des individus et sans support matériel. « Ces philosophes étaient dans une grave erreur. Ils ne comprenaient pas ce qui n'est point

³²³ P. Leroux, 1850, *Œuvres, t. I*, Paris, Société typographique, 1850, p. 157. On fera remarquer l'usage du syntagme « science religieuse » dans un ouvrage initialement publié en 1841. On sait qu'Émile Bournouf croyait être le premier à employer le terme « science des religions » dans une série d'articles publiés dans la *Revue des deux mondes* à partir de 1864, et Pinard de la Boullaye (*L'étude comparé... t. I*, op. cit., p. 504) a montré qu'il avait été utilisé dès 1852 par un certain abbé Leblanc. Quoi qu'il en soit des débats entourant les termes et les dates, on notera que la « science religieuse » de Leroux est, dès le départ, fondamentalement sociologique et militante.

³²⁴ Ibid., p. 188.

³²⁵ Ibid., p. 379.

³²⁶ Ibid.

³²⁷ Ibid.

tangible par les sens, ils ne comprenaient pas l'invisible. »³²⁸ C'est là défaut de perspective et non de science.

Il y a aussi chez Leroux, comme chez bon nombre de ses contemporains, une conception de l'histoire comme processus intelligible dont on peut identifier les lois d'enchaînement par étapes successives. Le modèle évolutionniste de Leroux se justifie a priori par l'importance du principe d'égalité qui le détermine et en donne la clé. C'est par la plus ou moins grande présence de l'égalité des hommes entre eux que doit être jugé le degré d'évolution des sociétés historiques. Séduit par l'idée, trouvée chez Lessing, d'une progressive *Éducation du genre humain*, il développe une réflexion sur la liberté, dont il fait l'ultime aboutissement d'une longue évolution sociale non contingente.

Selon l'auteur, une société ne peut être pleinement égalitaire qu'après être préalablement passée par les différents états d'inégalité qui ont prédominé dans toutes les nations au cours de l'histoire. Il identifie trois types d'inégalité qui sont des régimes de castes : castes de famille, de patrie et de propriété. L'égalité elle-même n'est pas moins sujette à une classification particulière : « Si aujourd'hui, au dix-neuvième siècle, nous croyons à l'égalité dans la cité, c'est parce que nous croyons d'abord à l'égalité dans l'espèce. »³²⁹ L'usage généralisé du titre de citoyen, accordé à tous sans distinctions, est un gage éloquent du chemin parcouru. Mais il n'est pas question pour Leroux de se contenter d'un tel gain, si mince en regard de l'égalité à venir. L'égalité ne peut être partielle. Elle est ou elle n'est pas. Et l'égalité réelle commence avec l'égalité des sexes. Or il apparaît assez rapidement que cette égalité est conçue par Leroux sous le rapport de la conjonction amoureuse. À travers son enseignement, il

³²⁸ Ibid.

³²⁹ P. Leroux, *De l'égalité*, op.cit., p. 62.

entend valoriser l'union de l'homme et de la femme, rendre à cette dernière sa dignité et souligner l'importance qu'elle revêt pour la bonne marche de la société.

Pour Leroux, ce qui est sacré, c'est d'abord le couple : « Le Couple est la manifestation la plus intime, la plus profonde, la plus mystérieuse de cette loi qui fait le semblable objet du semblable. »³³⁰ Le couple est « divin » et « créateur ». Cependant il n'est authentique que dans l'égalité. La relation que l'auteur entretient avec George Sand témoigne de la cohérence de ce principe³³¹. D'ailleurs, à l'instar de Fourier et des saint-simoniens, il plaide pour une plus grande participation des femmes à la vie politique et davantage de droits civiques. Sur la question des mœurs, on trouve encore quelques points de recoupement avec ses anciens condisciples. Mais s'il se risque à vanter les vertus de l'amour physique, ce n'est jamais que dans le cadre strict de la conjugalité, et donc en dehors des conceptions sensualistes en vogue chez Fourier et les saint-simoniens. Dans l'un de ses ouvrages majeurs, *De l'égalité*, il reconnaît l'amour comme étant, de tous les rapports humains, à la fois « le plus sacré » et « le plus profané »³³². Entre l'homme et la femme, écrit-il, il existe un « lien sacré et mystérieux »³³³ qu'il convient de ne pas réduire au pur plaisir des sens. Ce lien d'amour occupe dans la pensée de Leroux une place considérable, étant, selon ses propres mots « l'application la plus auguste du principe même de l'égalité [...] »³³⁴. Suivant cette idée, si l'on veut réformer les modalités du politique dans le but d'atteindre une société réellement égalitaire, ce qui est son projet phare, le couple homme-femme offre un

³³⁰ Ibid., p. 14 (*Aphorismes*).

³³¹ Femme de lettres célèbre, politiquement orientée vers l'idéal républicain, Sand se distingue par le contenu subversif de ses écrits et la libéralité de ses mœurs. Elle fume, fréquente des lieux consacrés masculins et, si elle s'habille en homme, ce n'est pas de manière systématique comme le fera plus tard Madeleine Pelletier. En cela, elle échappe au piège des irréductibles catégories d'exclusion réciproque (le masculin comme copie inversée du féminin) ce qui lui permet d'affirmer son individualité par un jeu de signes tout en s'émancipant du regard extérieur (puisqu'une aliénation en vaut bien une autre).

³³² P. Leroux, *De l'égalité*, p. 32.

³³³ Ibid., p. 35.

³³⁴ Ibid., p. 36.

point de départ privilégié de la réflexion sociologique. Nous développerons plus amplement ce point ultérieurement. Il convient néanmoins de montrer l'organicité de la doctrine de Leroux en regard de sa critique de la religion catholique, qui prend également son sens dans le traitement traditionnellement accordé à la femme.

Dans la pensée de Leroux, la société sans la religion est une pure abstraction qui n'a aucun sens. Au problème de l'effritement du religieux dans la société correspond selon lui un effritement du sens de la communauté : « Vous demandez où est aujourd'hui la religion, et moi je vous demande où est aujourd'hui la société. »³³⁵ Il fut un temps où il y avait une société, et où il y avait une religion. La propriété était sanctionnée par cette dernière. Aujourd'hui, il n'y a plus que la propriété, c'est-à-dire la matière, mais plus de religion ni de société. Pour le théoricien cependant, le matérialisme n'est pas une issue : « Je ne veux pas adorer le veau d'or, s'écrivit l'âme humaine... »³³⁶. Autrefois, l'inégalité régnait parce qu'on ne concevait pas l'unité de l'individu et de la société. Aujourd'hui, l'inégalité règne toujours, mais nous connaissons le remède de ce mal social qu'il suffit d'appliquer. La prise de conscience des conditions du salut collectif est venue progressivement par phases successives et c'est à l'intérieur de ce schéma historique que Leroux fait intervenir le christianisme, Jésus y apparaissant sous une même lumière que le Bouddha, c'est-à-dire comme destructeur de castes. Ce que Leroux croit comprendre, c'est que religion et philosophie ne diffèrent pas en essence : « La Philosophie est une Religion qui se cherche, la Religion est une Philosophie qui se connaît. »³³⁷ Dans ces conditions, il serait bien inconvenant de ne pas aller au bout de sa pensée et de se contenter de demeurer simple

³³⁵ Ibid., p. 14.

³³⁶ Ibid., p. 21.

³³⁷ Ibid., p. 25 (Aphorismes).

philosophe. Sa gnoséologie se fait homélie, sa philosophie politique devient prolégomènes à la « Religion de l'Humanité ».

2.2.5 Auguste Comte

Henri Gouhier, spécialiste du positivisme comtien, a très clairement identifié les deux grands problèmes d'ordre biographique qui viennent, en quelque sorte, « hanter » toute appréciation du système comtien et de la valeur qu'il convient de lui reconnaître. Il s'agit des relations qu'a entretenues Comte avec Saint-Simon et Clothilde de Vaux. Gouhier pose deux questions : « Quelle est la dette de Comte envers Saint-Simon ? et c'est l'originalité de sa pensée qui est en cause. Quel est le rôle de son amour pour Clothilde dans la formation de son système ? et c'est l'unité de sa pensée qui est mise en jeu. »³³⁸ En ce qui concerne l'objet de la présente étude, nous n'aurons pas à tenir compte de ces questions outre mesure. Qu'on nous permette de s'en délester dès à présent. D'abord, du point de vue de l'histoire des idées, Comte et Saint-Simon appartiennent à une même tendance générale propre à la philosophie française de la première moitié du XIX^e siècle où s'entremêlent science, gnose, religion, philosophie et politique. La question des influences, voire du plagiat, est donc sans grande conséquence, étant entendu que c'est précisément en termes de tendance que nous avons abordé notre étude. Quant à la seconde question, à savoir si la recherche positiviste des lois sociologiques devait nécessairement aboutir à la religion de l'humanité et recourir au symbolisme féminin, sous les traits de la Vierge-Mère, il serait aventureux de l'affirmer *in extenso*. Les lettres à Clothilde durant ce que Comte appellera « l'année sans pareil », les genuflexions exécutées devant le petit fauteuil rouge où Clothilde s'était assise lors des visites qu'elle lui fit, cela ne vient-il pas

³³⁸ H. Gouhier, 1987, *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, Vrin, p. 8.

prouver un changement de cap, une sévère bifurcation dans le système positiviste ? Il suffirait pourtant d'argumenter à partir d'une hypothétique prédisposition au mysticisme amoureux pour contrer la critique : le philosophe aurait été prédisposé à sacrifier à la femme et à la glorifier, que celle-ci eût été une femme réelle ou une simple figure dans l'ordre symbolique. Ce ne serait donc pas à son amour pour Clothilde, mais à ces prédispositions qu'il faudrait imputer la religion positive. Nous laissons là ce type de débat d'ordre psychologique. Nous nous intéressons bien plutôt au mouvement comtien qui va de la recherche des lois sociologiques au culte de la femme. En ce sens, il importe peu que le philosophe ait trouvé son objet de culte sur la rue Payenne à Paris, dans un passage du *Cantique des cantiques* ou chez Jean-Jacques Rousseau.

Pour Comte, le progrès humain, comme développement par stades successifs, renvoie bien à une réalité historique mais n'existe encore qu'à l'état de germe. C'est une intuition qu'il est indispensable de vérifier scientifiquement. On ne peut laisser à l'arbitraire le choix des termes de l'organisation raisonnée des périodes historiques par lesquelles est passée l'humanité, sous peine de rendre l'histoire absurde et incohérente. Il y a une logique de l'histoire qu'il convient de découvrir. D'abord, annonce-t-il, le progrès est relatif au développement des sciences : il faut donc procéder à une classification de celles-ci afin de bien saisir le sens et la place que chacune d'elles occupe, non seulement dans l'histoire générale des sciences, mais, plus globalement, dans l'histoire humaine. Suivant sa pensée, les sciences fondamentales sont au nombre de cinq : mathématique, astronomie, physique, biologie, sociologie. Notons que le système qu'il propose ne fait aucune place à la psychologie. Selon Comte, ce n'est pas dans la conscience des individus que l'on peut découvrir le propre de l'humain, mais dans la civilisation. C'est ici que s'arrête la biologie et que commence ce que, à partir de 1839, Comte appellera la sociologie.

Dans la mesure où les formes religieuses ont évolué dans le temps, il est indispensable de les distinguer et d'établir des régularités dans leurs transformations successives. Peut-on dégager des principes invariables ? Oui, dira Comte. Après la *loi d'amour* des saint-simoniens et la *loi de l'attraction passionnée* des fouriéristes, il annonce la seule « vraie théorie générale de l'organisme social »³³⁹. Ici, le syntagme exprime parfaitement la posture holistique qui distinguera radicalement la nouvelle science de l'économie politique inspirée des penseurs libéraux. Le « grand organisme » n'est plus une métaphore mais le point de départ de la méthode. Qui veut se frotter à la « véritable étude fondamentale de l'humanité » doit partir de là, l'alternative étant : point de sociologie. Fort de sa formation de mathématicien, il n'hésite pas à user de formules simples sur le mode analogique pour rendre sa vision parfaitement intelligible : « Une société n'est pas plus décomposable en individus qu'une surface géométrique ne l'est en ligne ou une ligne en points. »³⁴⁰ L'évolution des sciences tend tout entière vers cette science sociologique, de même que l'activité humaine a pour finalité de parfaire l'état social. Quant à la société, elle est seule digne de recevoir un culte. Tel est, résumé schématiquement, ce que le philosophe positiviste découvre à travers l'étude du passé.

Il n'est pas anecdotique que la première leçon du *Cours de philosophie positive* (1830) porte essentiellement sur la formulation de la loi des trois états. Première colonne du système comtien, la découverte de cette « loi » constitue l'acte fondateur du positivisme. Elle s'énonce ainsi : « Chaque branche de nos connaissances passe successivement par trois états théoriques différents : l'état théologique, ou fictif ; l'état

³³⁹ A. Comte, 1841, *Cours de philosophie positive, Tome V : contenant la partie historique de la philosophie sociale, en tout ce qui concerne l'état théologique et l'état métaphysique*, Paris : Bachelier, p. 52.

³⁴⁰ Cité dans J.-F. Braunstein, 2009, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte : vaches carnivores, Vierge-Mère et morts vivants*, Paris : P.U.F., p. 35.

métaphysique, ou abstrait ; l'état scientifique, ou positif. »³⁴¹ L'histoire humaine est donc à comprendre comme une évolution progressive de l'humanité vers une plus grande compréhension du monde et d'elle-même. La loi des trois états axiomatise le « décroissement continu » de l'esprit religieux, « à mesure que l'évolution intellectuelle s'accomplit »³⁴². L'état théologique se compose lui-même de trois états successifs : fétichisme, polythéisme et monothéisme. Ce schéma « évolutionniste » de Comte a tiré de l'oubli la notion de fétichisme, introduite par de Brosses en 1760, et l'a popularisé (elle est reprise plus tard dans les théories de Lubbock et de Tylor, qui disposaient alors de meilleurs matériaux). Le fétichisme grossier consiste pour Comte à supposer que les objets, même les plus inertes, sont animés de passions et de volontés, à l'image du sujet observateur. Le statut qu'il convient de donner à cette première manifestation de religiosité ne va pas sans inconvénient pour une classification dans le cadre d'une pensée théorique. Aussi nous semble-t-il plus prudent de nous en remettre ici au commentaire de Georges Canguilhem³⁴³.

Quoi qu'il en soit, en tant que premier état de l'esprit spéculatif, le fétichisme correspond à l'état premier de l'humanité, d'après un principe que Comte tire de la biologie selon lequel l'organisme humain présente les mêmes besoins élémentaires, nonobstant les conditions particulières dans lesquelles il se trouve. Avant le fétichisme, il n'y a pas d'esprit humain. C'est donc dire que l'individu est fétichiste par essence. Donc pas de « révélation venue d'en haut », mais pas de cause spécifique non plus.

³⁴¹ Cité par H. Gouhier, *La philosophie d'Auguste Comte*, op. cit., p. 113.

³⁴² A. Comte, *Cours de philosophie positive*, t. V, op. cit., p. 52.

³⁴³ « Ce n'est pas de l'animisme, au sens étroit et d'ailleurs postérieur de ce terme, ce n'est pas même, en toute rigueur, de l'anthropomorphisme puisque l'animal lui-même en est capable. C'est plutôt un biomorphisme consistant dans "l'explication du monde d'après l'homme suivant l'assimilation spontanée de la nature morte à la nature vivante", dans "la confusion entre le monde inorganique et la nature vivante". » G. Canguilhem, 1983, « Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte », dans *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris : Vrin, p. 82.

L'homme « naturel » est donc pour Comte celui qui a la capacité de s'émerveiller et de concevoir des relations avec son milieu, « modifiant à son avantage, entre certaines limites déterminées, le système de phénomènes dont il fait partie »³⁴⁴.

La philosophie positive n'est pas une philosophie de la nature, mais une philosophie de l'esprit, c'est-à-dire, pour un positiviste, une philosophie des sciences. Son système ne vise pas à expliquer le monde mais l'évolution de l'humanité selon des lois qu'il convient de dégager. On comprend alors qu'il a pu être comparé au système hégélien. Mais alors que pour le professeur d'Iéna, l'histoire de l'humanité se confond avec l'histoire de l'esprit qui atteint la pleine conscience de soi, elle est pour Comte celle de l'esprit qui conquiert sa positivité, c'est-à-dire celle de l'esprit se délestant de ce qui l'encombre et freine sa progression : théologie et métaphysique. Sa pensée est synthétique, mais non dialectique. Le passage du fétichisme au polythéisme, puis au monothéisme, ne procède ni par contradiction et dépassement (*aufhebung*) ni même par discontinuité radicale — ainsi Comte peut-il affirmer la coexistence dans l'Athènes de Périclès des trois stades (théologique dans le peuple, métaphysique chez Platon et positif chez Aristote). En vertu de la tendance innée de l'esprit humain à expliquer et unifier les phénomènes, le fétichiste en vient « naturellement » à réduire la pluralité des causes à quelques-unes. D'où l'apparition du polythéisme où un groupe de dieux vient transcender un nombre équivalent de phénomènes tels qu'orage, pluie, décès, naissance, etc. Il en va de même du monothéisme selon Comte qui n'est que le prolongement logique de la même tendance : réduction des causes séparées à une seule et même volonté unifiée et, par là, supérieure. Il n'y a pas à prouver la non-existence de Dieu. L'esprit humain s'émancipe progressivement des croyances théologiques lorsque de telles croyances ne correspondent plus à l'état des connaissances scientifiques auxquelles parviennent les sociétés. Même l'athéisme est dénoncé par Comte, comme

³⁴⁴ Cité dans J.-F. Braunstein, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte*, op. cit., p. 33.

trop imprégné de théologie : « Il n'y a pas plus à démontrer la non-existence de Dieu que celle d'Apollon ou des fées orientales »³⁴⁵, ce qui fait dire à Gouhier que Comte constate la mort de Dieu bien avant Nietzsche, mais sans le côté tragique.

Voici donc, présentée schématiquement, la manière dont Aguste Comte conçoit philosophiquement le fait religieux et le fait scientifique. Le polythéisme avait sa raison d'être dans l'Antiquité dans la mesure où il répondait aux besoins spéculatifs des peuples de ce temps. Le christianisme a également joué un rôle déterminant dans l'Occident médiéval et pour les mêmes raisons : le monothéisme chrétien s'harmonisait avantageusement avec un univers dominé par le pouvoir militaire des seigneurs. Mais dans le monde moderne les industriels prennent le pas sur la caste militaire et, conséquemment, la théologie doit céder devant la science. Tout le problème qui se pose aux sociétés modernes réside dans ce constat que fait Comte. Remarquons que si l'organisation sociale est nécessairement subordonnée à l'état de la civilisation, il convient de ne pas chercher un régime politique qui serait meilleur que tous les autres, de manière absolue. Ce refus de chercher à connaître et à établir le meilleur gouvernement possible distingue significativement la pensée de Comte de celles de ses contemporains socialistes. On n'a peut-être pas assez souligné ce fait qui nous semble capital.

Les implications du relativisme de Comte sont nombreuses, tant du point de vue de sa théorie de la connaissance que du point de vue de sa sociologie des religions qui sont l'une et l'autre des versants d'une philosophie de l'histoire. On retiendra que la religion se définit chez Comte comme la représentation qu'une société se fait du monde à un moment donné de l'histoire et en un certain lieu. En ce sens, la philosophie positive

³⁴⁵ Cité dans H. Gouhier, *La philosophie d'Auguste Comte*, op. cit., p. 142.

coïncide logiquement avec la religion. Mais n'anticipons pas et voyons ce qu'il advient de la pensée lorsque celle-ci s'émancipe de Dieu dont elle n'a plus besoin.

Le déclin de l'état théologique n'amène pas spontanément la connaissance positive : la pensée des XVI^e, XVII^e et XVIII^e siècles demeure encombrée par la métaphysique. Saint-Simon s'était mis à l'école de Newton avant de se mettre à l'école du Christ pour, éventuellement, le dépasser. Si l'histoire se déploie chez lui comme une suite d'évènements et de phénomènes que l'on peut logiquement déduire les uns des autres, son ardeur positiviste l'empêche néanmoins de voir dans les grandes catégories politiques de son temps autre chose que des fictions. C'est pourquoi Saint-Simon parle de « l'idée vague et métaphysique de liberté »³⁴⁶ et que la notion de droit naturel lui semble également fort absurde, étant sans assise scientifique. On ne peut, selon lui, admettre comme axiome politique que tout homme soit habilité à exercer son droit démocratique de manière responsable et éclairée : « Pourquoi, demande Saint-Simon, ne proclame-t-on pas que tous les Français qui paient mille francs de contribution directe sont aptes à faire des découvertes en chimie ? »³⁴⁷ C'est une attitude que l'on retrouvera chez Auguste Comte. Les énoncés tranchés et tendancieusement provocateurs ne manquent pas chez lui, principalement dans le cinquième tome de son *Cours de philosophie positive*. S'y trouve dénoncée la « conception métaphysique sur l'état de nature » comme étant une « ancienne émanation de la théorie théologique relative à la constitution humaine avant le péché »³⁴⁸. N'est-elle pas, en dernière analyse, qu'une « sanction dogmatique à cette aberration rétrograde »³⁴⁹ que constitue l'effacement de l'idée de progrès social ? Il n'hésite pas non plus à fustiger la

³⁴⁶ Cité dans G. Dumas, *Psychologie de deux messies positiviste...*, op. cit., p. 114.

³⁴⁷ Ibid., p. 115.

³⁴⁸ A. Comte, 1841, *Cours de philosophie positive, Tome V : contenant la partie historique de la philosophie sociale, en tout ce qui concerne l'état théologique et l'état métaphysique*, Paris : Bachelier, p. 669.

³⁴⁹ Ibid., p. 678.

« prétendue science » des économistes (Turgot, Say, Quesnay)³⁵⁰ ainsi que le « ténébreux panthéisme dont se glorifient, surtout en Allemagne, tant de profonds métaphysiciens »³⁵¹.

Bien qu'il soit fidèle à la philosophie du progrès de Condorcet, il est un critique résolu des systèmes *ad hoc* proposés par les représentants les plus consacrés du mouvement des Lumières qui, en matière de religion, étaient tout à fait bornés. Rousseau, pour qui le déisme était une nécessité, n'avait pas pressenti « la haute inanité sociale d'une religion sans culte et sans sacerdoce »³⁵². Quant à Hobbes, Bayle et Spinoza, leur conception de la nature, substituée à celle de créateur, n'est qu'un « prétendu athéisme [qui] se réduit presque, au fond, à inaugurer une déesse au lieu d'un dieu »³⁵³. Développant sa théorie de la religion à l'aune d'une fructueuse étude de la matière historique et sociale, Comte se sentait habilité à porter un jugement définitif sur l'état des lieux. Historiquement, la période révolutionnaire est la dernière phase de l'état métaphysique de la société. Elle est un passage obligé, mais elle n'est que cela

Car, le monothéisme absolu, tel que l'entendent nos déistes métaphysiciens [...] constitue certainement une pure utopie, nullement praticable, et incapable de fournir jamais la base d'un véritable système religieux, susceptible d'une efficacité réelle, même intellectuelle, surtout morale, et, à plus forte raison, sociale.³⁵⁴

On comprend ainsi pourquoi le passage du monothéisme à la métaphysique est qualifié tour à tour par Comte de « décadence », de « décomposition radicale », de « dissolution spontanée », de « dégénération sociale », ou encore de « démembrement

³⁵⁰ Ibid., p. 756.

³⁵¹ Ibid., p. 42.

³⁵² Ibid., p. 755.

³⁵³ Ibid., p. 714.

³⁵⁴ Ibid., p. 280.

universel »³⁵⁵. Et pourtant, malgré ses attaques répétées contre la métaphysique et la religion, le fondateur du positivisme propose une philosophie de l'histoire, c'est-à-dire une thèse qui est profondément métaphysique. Quant à la constitution d'une science de la société, elle prend soudain, au tournant de l'année 1847, des allures de religion sociocratique. C'est là que surviennent les grandes dissensions internes et les débats concernant la deuxième carrière d'Auguste Comte, qui s'autoproclame « Grand prêtre de l'humanité ».

Nous avons annoncé d'emblée que nous n'insisterons pas plus qu'il n'apparaît nécessaire sur la biographie de l'auteur. Retenons néanmoins ces quelques éléments rapidement énumérés. En 1824, il rompt avec Saint-Simon à la suite d'un conflit de perspectives concernant un texte, *Système de politique positive*, que Saint-Simon achète à Comte et publie sans nom d'auteur comme la troisième partie de son *Catéchisme des industriels*. L'année suivante, Comte se marie avec Caroline Massin, une fille publique qui lui est infidèle et auprès de qui il ne trouvera pas de repos. Au cours de l'année 1826, alors qu'il travaille à son premier grand ouvrage et débute ses cours de philosophie positive à titre privé, il vit un épisode de « crise cérébrale ». Admis à l'asile de Charenton, il est soigné par le célèbre psychiatre Jean-Étienne Esquirol qui inscrit « NG » (non guéri) dans son journal lorsque le philosophe sort après huit mois d'internement³⁵⁶. En 1845 il rencontre Clotilde de Vaux, née Marie, dont il tombe amoureux et à qui il déclare sa flamme. Elle ne lui offre que son amitié. Elle est tuberculeuse, il est à son chevet. Elle se refuse à lui cependant qu'elle devient

³⁵⁵ Ibid., pp. 505-506, 532, 596, 621.

³⁵⁶ Le docteur Georges Dumas, dans un article traitant spécifiquement de l'état psychologique de l'auteur écrit : « La folie de Comte, d'après le diagnostic d'Esquirol, était un accès de manie; elle se caractérisa mentalement par une excitation générale, par le désordre des sentiments et des idées, par l'incohérence des actes, et physiquement par les signes habituels de la congestion cérébrale. Comme la plupart des accès de ce genre, celui-ci avait des causes immédiates et des causes lointaines. » G. Dumas, 1898, « L'état mental d'Auguste Comte », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, no. 45 (janvier à juin), p. 33.

pour lui un véritable objet de culte. Elle meurt l'année suivante. Auguste Comte fonde une religion qui sacralise l'humanité.

Pour comprendre cette religion positive, il faut au préalable distinguer trois sortes de lois : physiques, intellectuelles et morales. Les lois physiques « appartiennent spontanément au sexe actif », alors que les lois morales appartiennent de droit au « sexe affectif ». Considérant que les lois morales sont dépendantes des lois physiques, il apparaît naturel que les femmes n'aient pu construire aucune doctrine inébranlable, leurs efforts se cantonnant à « une précieuse réaction affective »³⁵⁷. Or on a grandement méconnu cette affectivité féminine et son rôle historique. Comte a compris quelque chose au contact de Clotilde. La religion positive est une religion du cœur, donc une religion pour la femme. Nous verrons ce que cela implique.

Auguste Comte veut être à la fois Aristote et Saint Paul. Dieu a fait son temps, croit-il. L'homme est mûr pour le culte de l'Humanité. Alors qu'il avait élaboré une méthode basée sur les seuls phénomènes expérimentaux, excluant de l'ordre de la connaissance la raison comme production dérisoire de la subjectivité, il se met à échafauder son propre système religieux avec dogmes et Église. À partir de 1846, année de la mort de Clothilde, il couche par écrit ce qu'il mûrissait depuis plus d'un an. Ses plus éminents émules le lâchent. Stuart Mill et Littré ne reconnaissent plus l'homme des grandes synthèses historiques, le philosophe de la science. Trois ans plus tard, en 1849, le fondateur du positivisme institue l'Église Universelle de la Religion de l'Humanité, marie deux prolétaires selon le rite positiviste et se fait confectionner son propre sceau pontifical. Il prêche désormais le Dieu Humanité, objet de sa physique sociale dans sa forme paroxystique. C'est un retournement complet de sa propre périodisation de l'histoire humaine. Comte affirme désormais que le catholicisme a

³⁵⁷ A. Comte, 1966, *Catéchisme positiviste*, présenté par Pierre Arnaud, Paris : Garnier/Flammarion, pp. 76, 83.

préparé le positivisme : d'abord, par le culte des saints, il réintroduit le polythéisme et surtout, par le culte à la Vierge Marie, le fétichisme. On dira même que « Clothilde de Vaux jouera dans le positivisme un rôle analogue à celui de la Vierge Marie dans le catholicisme, et ainsi morale et religion deviendront le sommet de la doctrine »³⁵⁸. La comparaison n'est pas excessive. Nous montrerons qu'elle est en dessous du vrai.

Comte, en sacralisant les liens sociaux, fonde la religion positiviste qui rend hommage à l'humanité. Ce n'est pas un culte de l'humanité en tant que tel, mais plutôt le culte du progrès humain, à travers les exploits des grandes figures historiques. La religion positiviste est un culte des morts où l'on ne voit pas les morts, mais où la femme est omniprésente en ce qu'elle représente l'élément affectif du pouvoir modérateur de la nouvelle religion. Le philosophe est un être rationnel et froid, mais les femmes — qui ne sont pas philosophes, selon Comte — portent en elles un potentiel d'affectivité qu'il faut libérer. Le polythéisme païen avait accordé un rôle sacerdotal à la femme, mais n'en avait pas élevé la dignité. En ce sens, il se distingue radicalement du monothéisme. L'évolution sociale fait que « l'influence féminine devient l'auxiliaire indispensable de tout pouvoir spirituel »³⁵⁹. Ainsi, le dévouement du chevalier pour sa dame traduit bien, selon Comte, la première véritable tentative par une civilisation entière d'élever la femme. Le saint-simonien Émile Barreault s'était également prononcé sur ces mœurs féodales : « Reine des tournois, les FEMMES étaient souveraines dans les cours d'amour. [...] Belles et pures, elles inspiraient les exploits des chevaliers et les chants des poètes. »³⁶⁰ Et cependant, le christianisme du Moyen

³⁵⁸ J. Lacroix, 1961, *La sociologie d'Auguste Comte*, Paris : P. U. F., p. 63.

³⁵⁹ A. Comte, 1848, *Discours sur l'ensemble du Positivisme, ou Exposition sommaire de la doctrine philosophique et sociale propre à la grande république occidentale composée des cinq populations avancées, française, italienne, germanique, britannique et espagnole*, Paris : Librairie scientifique-industrielle de L. Mathias, p. 206.

³⁶⁰ Émile Barreault, cité dans M. T. Bulciolu, 1980, *L'école saint-simonienne et la femme*, Pise : Goliardica, p. 96.

Âge s'était opposé à la véritable tendresse mutuelle. Le chevalier, « Forcé d'aimer sa dame à travers son dieu »³⁶¹ ne pouvait suivre dignement les inclinations de son cœur. C'est pourquoi, proclame Comte, « la nouvelle doctrine universelle peut seule instituer dignement le culte, à la fois public et privé, de la Femme. Ce sera le premier degré permanent du culte fondamental de l'Humanité. »³⁶²

Prenant modèle sur Comte lui-même, le jeune homme éduqué dans l'esprit positif pourra profiter de l'ascendance d'une femme qui sera chargée de son perfectionnement moral. Sous le régime positif, on apprendra, dès l'enfance, « à voir, dans tout leur sexe, la principale source du bonheur et du perfectionnement humains, tant publics que privés »³⁶³. Le culte de la femme constitue « une tendre vénération active », « une tendre vénération habituelle » ; mieux, il est « le pur hommage habituel d'une gratitude pleinement sentie » envers les femmes, qui sont les « prêtresses spontanées de l'Humanité »³⁶⁴. Chaque homme fera de sa femme la représentation achevée de l'Humanité et lui consentira autant de gémissements qu'il croira nécessaire. Ensuite, seulement, il sera consacré, « d'après une appréciation systématique »³⁶⁵. La prière sera surtout recommandée aux hommes et pour mieux en assurer l'efficacité, « il importe que son objet soit nettement déterminé ». Or, cette condition est « naturellement remplie par le culte féminin, qui peut ainsi devenir beaucoup plus salubre que le culte divin »³⁶⁶. La femme n'est donc pas une déesse, elle est mieux que cela. Du reste, les salons positivistes, toujours présidés par la femme, seront emménagés dans les temples de l'Humanité. Là, les femmes

³⁶¹ A. Comte, *Discours sur l'ensemble du Positivisme...*, op. cit., p. 220.

³⁶² Ibid., p. 249.

³⁶³ Ibid., p. 253.

³⁶⁴ Ibid., pp. 253, 254, 257.

³⁶⁵ Ibid., p. 254.

³⁶⁶ Ibid., pp. 254-255.

feront librement prévaloir leur douce discipline morale, pour réprimer, à l'état naissant, toutes les impulsions vicieuses ou abusives. Un avis indirect, mais opportun et affectueux, y détournera souvent le philosophe d'une ambition fourvoyée ou d'une orgueilleuse divagation.³⁶⁷

Voilà bien un programme qui ne s'invente pas. Auguste Comte, suivant sa propension à se soumettre aux constants refus de Clothilde devant ses avances, en était venu à la remercier pour l'efficacité « physique, intellectuelle et morale » de la chasteté qu'elle lui imposait³⁶⁸. Arrivé au mysticisme par la sexualité selon le diagnostic du docteur Dumas, Comte croyait sans aucun doute aux transmutations alchimiques : « L'instinct sexuel ne peut devenir un puissant moyen de perfectionnement que sous une constante et sévère discipline. »³⁶⁹ La « pureté » (entendre chasteté) doit être « imposée d'abord comme condition de toute profonde tendresse » et vise en dernière analyse le « progrès moral » de l'homme³⁷⁰. Telles sont les conditions d'une société accomplie : « Quand la sociabilité moderne aura pris son vrai caractère, le genou de l'homme ne fléchira plus que devant la femme »³⁷¹.

2.3 Le problème de la double ontologie

On n'aura pas manqué de constater la place que prend la question sexuelle dans la pensée des auteurs dont nous venons d'esquisser les portraits. Nous reviendrons ultérieurement sur la fonction que prennent chez eux, dans l'ordre de la modélisation théorique, la substantialisation des sexes — singulièrement le sexe de la femme — ainsi que la séduction du principe de mouvement qui va de la dyade à l'unité sexuelle.

³⁶⁷ Ibid, p. 226.

³⁶⁸ Lettre du 25 février, cité dans André Sernin, *Auguste Comte, prophète du XIX^e siècle : sa vie, son œuvre, son actualité*, Paris : Albatros, 1993, p. 263.

³⁶⁹ Auguste Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme...*, op. cit., p. 231.

³⁷⁰ Ibid., p. 252.

³⁷¹ Tiré de la *Lettre sur la commémoration sociale*, cité dans A. Sernin, *Auguste Comte...*, op. cit., p. 258.

Fourier, Leroux, Comte et les saint-simoniens prennent place à l'intérieur d'un espace discursif singulier que nous n'avons pas encore caractérisé en tant que tel. Et pour cause, le caractère extrêmement complexe des réformateurs sociaux tient au fait que leur pensée n'épuise que trop difficilement les catégories usuelles de l'histoire des idées et de la philosophie. Nous avons cité en début de chapitre un passage de Marc Angenot où celui-ci explique comment les réformateurs, à l'époque qui fut la leur, ne pouvaient légitimer leur statut que selon deux alternatives « se proclamer une religion nouvelle ou se poser comme une science naissante ». C'est précisément parce que les réformateurs ont fondé des systèmes religieux sur la base d'une « connaissance sociologique » que nous devons porter notre regard sur les avenues offertes par cette nouvelle ontologie axiomatique.

La sociologie, comprise comme ensemble de manières spécifiques de penser le monde social, apparaît d'une part comme la conséquence d'une incapacité de la pensée à fonder le vrai, le bon et le bien sans recourir à des entités relevant d'une gnoséologie théologique ou métaphysicienne. D'autre part, elle est la conséquence d'un refus de la réduction individualiste opérée par les économistes du XVIII^e siècle, incapables de répondre à la question de la misère sociale, et partant, de la société en tant que telle. Les réformateurs sociaux ont incarné cette crise de la vérité et du fondement de la connaissance où il n'est plus possible de revenir à la foi des ancêtres, non plus que de se passer complètement de valeurs transcendantes. En cette époque sociale de transition, ils ont cherché à concevoir des concepts et à élaborer des modèles prévisionnels susceptibles d'expliquer la nature du social. C'est en ce sens qu'ils peuvent être considérés comme ayant eu une approche sociologique. Inutile d'insister ici sur le fait qu'en ce qui a trait à la désignation des « pères fondateurs » de la sociologie des religions — qui se confond considérablement avec la sociologie au sens large — l'historiographie présente une grande variation dans les portraits. Les ouvrages plus ou moins généraux qui traitent de sociologie des religions offrent de manière à peu près

systématique, entre les acquis théoriques fondamentaux et les approches dominantes de la discipline, une petite liste des auteurs qui en ont marqué l'histoire. Compte tenu de la pluralité des jugements interprétatifs portés sur la valeur qu'il convient d'accorder au travail de tel ou tel auteur, on se retrouve sans surprise avec une pluralité d'histoires de la sociologie des religions. Un seul exemple suffira à montrer les tâtonnements de cette histoire à écrire : dans son essai *Qu'est-ce que la religion ?*, Schmuël Trigano écrit que la sociologie est « Née au XIX^e siècle, dans la foulée de la cassure révolutionnaire », tout en mentionnant le nom de Saint-Simon, mais seulement en passant, comme pour se dédouaner d'écrire une dizaine de pages plus loin que « Durkheim invente la sociologie à la fin du XIX^e siècle »³⁷². On voit en quoi une telle proposition peut faire problème — et d'abord, parce qu'à l'époque, la « cassure révolutionnaire » est déjà loin. Surtout lorsqu'on tient compte du fait que Durkheim reconnaissait en Saint-Simon celui qui, le premier, a eu l'intuition sociologique ; quand on sait que le mot était déjà en usage depuis Comte ; quand on tient compte du fait que des sociologues de la trempe de Raymond Aron et Raymond Boudon font de Montesquieu le précurseur de la sociologie. Il est donc particulièrement malaisé de statuer sur la place qu'il convient d'attribuer à ces penseurs du XIX^e siècle ayant théorisé le monde social, au lendemain de la Révolution.

En usant du syntagme « naissance des sciences des religions », nous avons en tête une période d'avant l'institution, une période d'avant les « écoles ». Or, en vertu de l'époque où nous situons la présente portion de l'enquête, il serait légitime de nous demander quelles lignes de démarcation nous permettent de faire la distinction entre les différentes disciplines (ou approches) qui s'intéressent alors au phénomène religieux, alors même que cette distinction détermine l'organisation de notre thèse.

³⁷² S. Trigano, 2001, *Qu'est-ce que la religion : La transcendance des sociologues*, Paris : Flammarion, pp. 7, 17.

Afin que l'on ne se méprenne pas sur nos propos, nous redirons que notre étude s'intéresse à la problématisation et non à la terminologie. Seule nous importe la manière dont le problème religieux se pose au cours du XIX^e siècle, sa relation au problème social et les réponses « sociologiques » qui y ont été apportées. Tout aussi bien pourrions-nous parler du problème social qui se pose à cette époque, de sa relation au problème religieux et des réponses religieuses qui y sont apportées. On pourrait reprendre à notre compte ce que Bachelard disait de la problématique en science « qui se fonde, avant de se préciser, sur un doute spécifique, sur *un doute spécifié par l'objet à connaître* »³⁷³. Il nous semble que le concept de *société* remplit tout à fait cette fonction de l'objet scientifique qui transforme la méthode à connaître afin d'être lui-même saisie à l'intérieur d'une construction rectifiée. Il nous faudra donc mettre en évidence ce qu'il y a de sociologique chez les auteurs dont nous présentons les thèses. Nous adresserons notre jugement épistémologique sur le fondement d'une analyse typologique préalable, avenue qui nous paraît heuristiquement intéressante pour répondre à cette exigence de clarté.

2.3.1 LE THÉORICIEN DU MONDE SOCIAL COMME TYPE-IDÉAL

Nous poserons donc qu'il est possible d'isoler dans le discours des réformateurs sociaux un certain nombre de tendances nous permettant de dresser un « tableau de pensée » de ce que nous appellerons, pour être univoque dans notre terminologie, le *théoricien du monde social*. Celui-ci ne sera rien d'autre qu'une construction idéal-typique, au sens que lui donne la méthodologie wébérienne³⁷⁴. Si, à la manière de

³⁷³ G. Bachelard, *Le rationalisme appliqué*, op. cit., p. 56.

³⁷⁴ « Dans une science historique, les concepts descriptifs sont toujours construits (que le chercheur l'aperçoive ou non) par « stylisation » et non *per genus proximum et differentiam specificam*, c'est-à-dire par énumération de propriétés comme dans une classification. [...] En tous les mots qu'il emploie,

Weber, nous rapportons notre construction du *théoricien du monde social* aux relations qui existent entre ses visées, ses contraintes et les ressources dont il dispose, nous dirons que 1) sa visée première est une explication des faits sociaux par la société et une explication de la société par la religion ; 2) ses contraintes sont celles que lui imposent les cadres de la culture scientifique de son époque ; 3) ses ressources sont intellectuelles : elles sont sa théorie de la société elle-même et, en amont, l'ontologie axiomatique qui la rend possible. On voit donc ici que l'exigence de scientificité fait office de vigie, alors que la manière spécifique qu'a le *théoricien* de concevoir le monde social est susceptible de l'entraîner bien au-delà de ce que lui permet la réalité empirique. L'ontologie doit se soumettre au contrôle épistémologique, sous peine de multiplier les entités à la manière des prêtres de l'ancienne Mésopotamie. En tenant compte du complexe de relations proposé, l'analyse discursive nous permet de retenir trois traits que nous jugeons suffisamment significatifs pour préciser notre concept. Ces traits sont l'*approche holistique du monde social*, l'existence d'une *ontologie des objets sociaux* et une *définition fonctionnaliste de la religion*.

APPROCHE HOLISTIQUE DU MONDE SOCIAL

La conception de la société comme étant non réductible à la somme des acteurs sociaux considérés individuellement est le premier et le plus marquant trait du *théoricien social*. On ne peut pas améliorer la société sans savoir ce qu'elle est réellement. Or, il y a eu méprise sur son compte. Les physiocrates et les économistes anglais s'étaient laissés mystifiés par leur optimisme naïf. Ils n'avaient pas compris la réalité du social, le fait que la société est bien réelle, qu'elle est une chose à part entière.

répétait Weber, le sociologue, comme l'historien ou l'ethnologue, parle par concepts et énoncés idéaltypiques toujours indexés sur des séries de cas, c'est-à-dire, comme je le paraphrase ici, par *semi-noms propres* et énoncés assortis de déictiques. J.-C. Passeron, 2001, « La forme des preuves dans les sciences historiques », dans *Revue européenne des sciences sociales*, XXXIX-120, p. 46.

C'est pourquoi, dès le moment où elle apparaît, son étude relève d'une « physiologie ». Le théoricien du monde social affirme que « La société n'est point une simple agglomération d'êtres vivants dont les actions n'ont d'autre cause que l'arbitraire des volontés individuelles [...] »³⁷⁵. Cette vision holistique devra éventuellement influencer sur la méthode. Il faut repenser les catégories héritées du passé : « l'Esprit scientifique ne permet point de regarder la société humaine comme étant réellement composée d'individus »³⁷⁶. Il faut repenser toute la philosophie politique depuis les traités des anciens. Il faut partir de la totalité et non de la monade. Il y a quelque chose de profondément organique dans le corps social, qui est bien un corps, avec ses propriétés spécifiques dont l'étude ne fait que commencer. « La société n'est pas le résultat d'un contrat. »³⁷⁷ Les êtres humains sont toujours fondamentalement et nécessairement sociaux. Plus encore, il faut affirmer que « Loin d'être indépendant de toute société et de toute tradition, l'homme prend sa vie dans la tradition et dans la société. »³⁷⁸ Notre existence individuelle est relative à un ensemble de cadres institués par la société. À travers ces cadres, la société *fait* des choses, elle *agit*. Voilà la première intuition du *théoricien*.

ONTOLOGIE DES OBJETS SOCIAUX

Fort de sa conception de la société comme non réductible à la somme des individus qui la composent, le *théoricien* se retrouve pourvu d'un nouveau découpage du réel qui lui permet d'appréhender les problèmes sociaux à partir de causalités d'ordre spécifiquement social, c'est-à-dire des causalités reposant sur des entités construites par les théories sociologiques elles-mêmes. Inutile d'insister sur le fait

³⁷⁵ Saint-Simon, cité dans É. Durkheim, *Le socialisme...*, op. cit., p. 70.

³⁷⁶ Comte, cité dans Gouhier, *La philosophie d'Auguste Comte*, op. cit., p. 19.

³⁷⁷ Leroux, *Œuvres*, op. cit., p. 378.

³⁷⁸ Ibid. p. 379.

qu'on retrouve ici tout le problème du statut de la preuve dans les sciences historiques : « comment attribuer une valeur de preuve à des constructions élaborées dans un contexte donné, par des agents donnés, en vue d'objectifs donnés, à des preuves qui sont, en somme, des activités sociales ? »³⁷⁹ La sociologie n'a toujours pas su donner une réponse définitive à cette question : ce qui, du reste, ne l'a pas empêché de produire des connaissances, y compris à l'époque que nous étudions.

D'ailleurs, lorsqu'il divise la population en « femmes », « philosophes » et « prolétaires », ou en « exploitants » et « exploités », c'est bien à un travail de production idéal-typique que s'adonne le *théoricien*. Ce n'est qu'au prix de cette réduction qu'il peut dessiner les contours d'un conflit de classe, ou de sexe, par exemple. Ce faisant, il est amené à complexifier un rapport social qu'il n'appréhendait d'abord que d'une manière purement sensible. Le riche et le pauvre ne sont que les éléments d'une structure sociale qui les dépasse tous deux. Il ne sert à rien de blâmer tel individu ni même telle classe sociale : le coupable « c'est le mécanisme civilisé qui crée dans chaque individu et chaque classe, des intérêts contraires à ceux de la masse »³⁸⁰. Ainsi parle le *théoricien*.

À l'ère de la phrénologie, où l'on cherche dans l'évasure d'une narine l'indice d'un dérèglement psychologique et où les tendances à la criminalité se reconnaissent à l'aune d'un maxillaire proéminent, le théoricien du monde social refuse la simplicité de l'explication du crime par la psychologie et la donne héréditaire. Les individus sont conditionnés par leur milieu. Si les femmes sont victimes de la violence des hommes, ce n'est pas la faute des hommes pris individuellement : « C'est l'Organisation sociale

³⁷⁹ G. Busino, 2003, « La preuve dans les sciences sociales », dans *Revue européenne des sciences sociales*, XLI-128, p. 30.

³⁸⁰ Cité dans C. Morilhat, *Charles Fourier...*, op. cit., p. 49.

qui est criminelle. »³⁸¹ En effet, placé dans certaines situations, l'individu agit dans un sens qui est contraire à son intérêt objectif. C'est donc que la société possède en propre une capacité d'action causale. Quant aux problèmes qui sont au cœur du démaillage du tissu social, c'est l'institution du mariage qui est donné comme principal vecteur de causalité. Les unions matrimoniales sont trop souvent contractées en considération des dots et des avantages matériels immédiats. Or, la société, contraignant l'homme et la femme à fonder une famille pour des raisons d'ordre essentiellement économique, produit « des hommes tyrans et dupes », ainsi que « des femmes abjectes et perfides sous dehors de pudeur et de sincérité »³⁸². Puisque l'individu n'a pas de consistance sociologique réelle, l'unité élémentaire pertinente de la sociologie c'est la famille ou bien le couple. Or, l'état actuel de la société entraîne de mauvais mariages, cependant que les mauvais mariages sont causes de la déficience de la société. Ainsi, le *théoricien du monde social* observe-t-il que « Tous les désordres des sociétés n'ont pas d'autre cause que l'état vicieux du mariage actuel »³⁸³ alors même qu'il faut mettre sur le compte de l'organisation sociale la « dissimulation, le mensonge, la perfidie dont une union malheureuse impose si souvent à la femme la nécessité »³⁸⁴. On ne peut espérer modifier durablement la société si l'on ne modifie pas d'abord les institutions.

DÉFINITION FONCTIONNALISTE DE LA RELIGION

La pièce maîtresse de la nouvelle théorie du monde social, ce qui fait du *théoricien* un type particulier dans le champ de la pensée au XIX^e siècle, c'est sa conception de la société comme réalité *sui generis*. C'est cette conception qui lui permet de donner le statut d'objet à ce qu'il appelle les « êtres collectifs ou universaux, tels que Société, Patrie, Humanité ». Or, c'est en tant que réponse au problème religieux

³⁸¹ É. Cabet, 1841, *Douze lettres d'un communiste à un réformiste*, Paris : C. Bajat, p. 55.

³⁸² Cité dans C. Morilhat, *Charles Fourier...*, op. cit., pp. 70-71.

³⁸³ L.-J.-B. de Tourreil, *Religion Fusionnienne...*, op. cit, p. 302.

³⁸⁴ É. Cabet, *Douze lettres...*, op. cit., p. 55.

que l'on reconnaît les implications de la conception nouvelle. La religion n'est pas quelque chose de rajouté une fois la société constituée. C'est elle qui constitue la société comme réalité spécifique, non réductible à la somme de ses parties. « La pensée humaine est une », enseigne le théoricien, et elle est tout à la fois « sociale et religieuse, c'est-à-dire qu'elle a deux faces qui se correspondent et s'engendrent mutuellement »³⁸⁵. Pour savoir ce qu'est la religion, on doit la définir par ce qu'elle *fait*. Or, que fait-elle, sinon des communautés ?

Il convient ici de souligner clairement la distinction importante qu'il faut faire entre *fonctionnalisme* et *fonction instrumentale* de la religion. L'idée que la religion puisse remplir des fonctions instrumentales (politiques) au sein de la société est très ancienne. Elle apparaît, avec l'évhémérisme (hypostase des anciens héros), comme l'explication matérialiste de la religion la plus commune depuis l'Antiquité. Elle s'accompagne dans plusieurs cas de la notion d'arrière-monde, avec système de rétribution des peines et des récompenses. Né probablement chez Critias, on la retrouve, nous l'avons vu, aussi bien chez Machiavel que dans la littérature érotique anticléricale du XVIII^e siècle³⁸⁶. Lorsque Robespierre, dans son décret du 18 floréal de l'an II, proclame la reconnaissance par le peuple français de l'immortalité de l'âme, c'est bien à une manœuvre politicienne que l'on a affaire. L'explication par l'utilité politique (on peut accepter l'épithète « sociale ») implique ce que Frank E. Manuel nomme la doctrine de la « *double-truth* » qui implique une division radicale entre, d'un côté, une petite élite économique et intellectuelle et, de l'autre, une population générale

³⁸⁵ Leroux, *Œuvres*, op. cit., p. 13.

³⁸⁶ Pour le jésuite de *Thérèse philosophe*, abbé de son état, la nature n'est qu'un concept vide qui sert à justifier la place des clercs et les pouvoirs politiques qu'ils servent. Il est tout à fait explicite à ce sujet : « Les premiers Chefs des Religions, les premiers Politiques, embarrassés sur l'idée qu'ils devoient donner au public du bien & du mal moral, ont imaginé un être entre Dieu & nous, qu'ils ont rendu l'auteur de nos passions, de nos maladies, de nos crimes³⁸⁶. » J.-B. Boyer d'Argens, *Thérèse philosophe*, op. cit., p. 121.

plus ou moins servile et peu instruite. Voltaire, à l'instar de maint bourgeois qui sont ses contemporains, n'est pas dévot, mais attend de « ses gens » qu'ils le soient³⁸⁷. Comme Rivarol, Necker et comme Thiers au XIX^e siècle, il souhaite la religion pour le peuple, comme instrument idéologique de contrôle social. Rien n'est plus opposé à la vision fonctionnaliste du *théoricien du monde social*. Pour ce dernier, les catégories produites par la société acquièrent, par le fait même qu'elles sont foncièrement sociales, une valeur morale et pratique. C'est la religion qui fonde la société, parce qu'elle est seule capable de produire les représentations qui permettent l'ancrage d'un cadre référentiel sur fond duquel l'expérience individuelle et sociale pourra s'inscrire. C'est par manque de religion au sein de la société globale qu'il y a des conflits d'intérêts au sein de la société civile.

Plusieurs explorateurs des XVI^e et XVII^e siècles ont affirmé qu'il existait des peuples sans religion. De telles perspectives ont nourri la réflexion philosophique depuis Bayle jusqu'aux travaux de la sociologie génétique. Pourtant, dira le *théoricien*, c'est par abus de langage qu'on a cru cela possible. L'absence d'un dieu ou d'une déesse, d'un texte sacré ou d'une Église n'implique pas l'absence de religion. « Les institutions sociales traduisent toujours les dogmes religieux »³⁸⁸. Dans la mesure où l'ensemble des croyances et des modes de conduite individuelles sont instituées par la société, trouver ce que les individus croient, partagent et célèbrent en commun, c'est trouver ce qui est religieux pour cette communauté. Il découle de cette conception un certain relativisme culturel — de la description « ethnologique », qu'on se gardera bien de confondre avec le relativisme axiologique du moralisme pyrrhonien. Le *théoricien du monde social* considère que les différences observables entre différentes nations

³⁸⁷ « Son indignation devant l'idée de la coercition dans les choses de l'esprit lui fait horreur; par ailleurs, il continue pourtant à approuver l'usage de moyens coercitifs et de schèmes de pensée contraignants, lorsque ces contraintes maintiennent un ordre social dont il est le bénéficiaire. » M. Despland, *La religion en Occident*, op.cit., p. 478.

³⁸⁸ Auguste Guyard, *Quintessence*, op. cit., p. 190.

peuvent être en grande partie expliquées par une différence dans les croyances religieuses : « Des peuples qui sont voisins et qui ont des croyances différentes sont presque nécessairement en guerre ». Les traditions, les coutumes, les actions les plus libres sont toujours en quelque sorte « typés », selon l'orientation particulière de la société où évoluent les individus. L'idée n'est pas neuve. Elle est déjà présente chez Montesquieu, Diderot et chez l'abbé Dulaurens, par exemple. La différence réside dans le fait que, contrairement au philosophe du XVIII^e siècle, le *théoricien* prétend ramener les représentations collectives à un ensemble de valeurs partagées par la communauté. Ces valeurs sont produites par la religion et « font » système. Les peuples ont méconnu le fondement religieux du social et plus encore la fonction essentiellement sociale de la religion.

Pour le *théoricien*, la religion se définit donc en premier lieu par sa fonction : elle est une matrice de consensus, elle crée du collectif. C'est en cela qu'elle se distingue de la simple morale, du droit et de la politique. Elle leur préexiste nécessairement puisqu'elle est la société elle-même sous son autre face. Le recours au système de valeurs comme à un *deus ex machina* — tendance que l'on retrouvera autant chez Weber que chez Durkheim — et dont on fait naturellement des « choses », apparaît donc déjà chez le *théoricien du monde social*, à partir de la première moitié du XIX^e siècle.

2.3.2 Quelques considérations épistémologiques

En édifiant une ontologie « sociologique », le *théoricien* parvient bien à dépasser l'empirisme sensualiste qui l'empêchait de concevoir ce que la société possède en propre : des structures, des conditionnements, des « systèmes de valeurs ». De ce point de vue, nous lui accordons le mérite d'avoir dépassé ce que Bachelard nommait très pertinemment *l'obstacle épistémologique de l'expérience première*. En effet, la

perception holistique du monde social se construit forcément contre le « donné » immédiat de la nature. Il y a la nature, et il y a la nature du social qui, dans l'esprit du *théoricien*, se posent en s'opposant. Cela étant dit, on ne saurait négliger le fait que cette capacité à surmonter l'obstacle de l'empirisme naïf s'accompagne d'une certitude qui peut s'avérer sous certains points tout aussi néfaste. À vouloir faire des entités morales extérieures aux sujets les seuls éléments susceptibles de s'insérer dans des rapports de causalité, on élimine complètement l'agentivité humaine. En cherchant à découvrir les lois qui régissent la « science sociale », on fait des causalités des nécessités causales : la société devient un simple mécanisme dont il suffit de régler les paramètres pour obtenir les résultats attendus. Là réside le problème fondamental de toutes les philosophies de l'histoire, alors que ce n'est — précisément — qu'à la faveur d'un « sens de l'histoire » que les récits mythiques (de certains anthropologues) se transforment en prophéties (sociologiques). On n'a d'ailleurs pas manqué de souligner les rapports de proximité entre entités sociologiques, lois sociales et lois historiques. C'est peut-être même dans les sciences humaines, mieux que partout ailleurs, que se révèle, de la manière la plus évidente, le caractère abstrait de notre matérialisme contemporain :

Les « choses sociales » de Durkheim et de Mauss ne sont pas réellement des objets, mais des institutions et des symboles élaborés par une entéléchie nommée société. Il est presque superflu de donner un autre exemple : celui du matérialisme historique ou dialectique.³⁸⁹

Le *théoricien du monde social* idolâtre Newton parce que Newton a découvert et théorisé une loi. Il lui faut, à son tour, découvrir et théoriser une loi, voire plusieurs. Mais la version forte du holisme méthodologique contraint le théoricien à un misérabilisme sociologique où les acteurs sociaux ne sont plus que des objets soumis à

³⁸⁹ O. Paz, 1971, *Conjonction et disjonction*, Paris : Gallimard, p. 125.

une structure qui les dépasse de toutes parts et à l'intérieur de laquelle aucun mouvement, aucune transformation, aucun développement n'est possible. Il n'est d'ailleurs pas difficile de retrouver un tel sociologisme réductionniste et fixiste dans certains courants de la sociologie militante la plus actuelle³⁹⁰. Fort de cette vision systématique du monde social, le théoricien se targue bien naturellement d'avoir la solution à tous les problèmes. Ne s'agit-il pas de régler les paramètres d'un simple mécanisme ? Bien sûr, il n'est tenu aucun compte des effets néfastes et pervers que sont susceptibles de provoquer les réformes sociales dont le *théoricien* se croit en droit d'affirmer la haute nécessité.

La société est un grand corps malade et seul celui qui a compris les grandes lois du devenir social est habilité à réaliser sur ce corps les opérations qu'il convient³⁹¹. La recherche de lois sociales qu'il faut abstraire du « donné immédiat » et reconstruire comme une nouvelle nature, démarque le *théoricien* de ses prédécesseurs philosophes et érudits. Dans un même temps, lorsque cette nature est considérée non pas dans son potentiel heuristique comme nouvelle manière d'analyser le monde, mais comme cadre axiomatique, seule grille d'analyse possible de la réalité, la conception sociologique devient elle-même un obstacle à la connaissance objective.

2.3.3 Théorie sociale et métaphysique du sexe

Ce théoricien du monde social n'est qu'un modèle heuristique construit en vue de « faire voir » un ensemble de tendances que nous jugeons pertinentes pour notre propos et nous permet d'accéder à ce qu'il y a de scientifique (ou de préscientifique,

³⁹⁰ Parmi les ouvrages les plus récents sur cette question, voir Cl. Javeau, 2014, *Des impostures sociologiques*, Lormont : Le Bord de l'eau.

³⁹¹ Sur le trope de la science sociale comme « science diagnostique et thérapeutique », voir M. Angenot, *Le siècle des religions séculières*, op. cit., pp. 62-67.

comme on voudra) chez les réformateurs sociaux. Nous avons insisté sur le fait que chez ce *théoricien*, l'ontologie doit impérativement se soumettre au contrôle épistémologique. Or, on constatera sans peine le contraste que cela permet de saisir vis-à-vis des déterminations spécifiques de celui que nous pourrions appeler le *métaphysicien du sexe* — et qu'à ce stade-ci de notre travail nous avons pu caractériser au moyen de l'analyse du discours.

Pour illustrer ce contraste que nous cherchons à établir, considérons rapidement que 1) la visée première du *métaphysicien du sexe* est une explication complète de l'univers, de ses principes et de ses significations ultimes : principes et significations qui renvoient d'une manière ou d'une autre à la complémentarité des sexes et au passage de la dyade à l'unité. Le monde social est ici considéré comme une parcelle du macrocosme qui l'englobe, parfaitement isomorphe et soumis aux mêmes lois. 2) Ses ressources sont celles de son imagination et de sa fantaisie : elles englobent l'ensemble des conceptions historiques, astronomiques, mythiques, religieuses et métaphysiques qui composent son savoir encyclopédique et lexical. Étant donnée la nature spéculative de son activité, il n'est soumis, dans son effort de conceptualisation, à aucun processus de validation quel qu'il soit. 3) Il n'a conséquemment qu'une seule contrainte, celle de la cohérence interne (ou non-contradiction). Autrement dit, les réformateurs sociaux parviennent à une conceptualisation du social qui serait sous-jacente à l'activité — politique, religieuse etc. — des individus, alors que ce même social n'apparaît véritablement que sur le fond d'une métaphysique première aux dimensions proprement cosmologiques. Suivant ces distinctions, nous ne croyons pas qu'il soit indispensable de nous étendre longuement sur un tel tableau de pensée : nous avons pu identifier au premier chapitre et ici même les tendances caractéristiques de la métaphysique du sexe qui permettent un maximum de cohésion conceptuelle. Seul point qu'il nous reste à établir est celui du passage qui s'exerce de l'ontologie sociologique à la métaphysique sexuelle. Nous retenons deux modes principaux par

lesquels s'opère le transfert de l'une à l'autre : la philosophie de l'histoire et le recours au schème analogique.

2.4 Libido et essentialisme chez les réformateurs sociaux

Si, à l'instar du discours phallicistes, la métaphysique sexuelle est omniprésente chez les réformateurs sociaux, elle s'en distingue pourtant fortement par le fait que c'est initialement par les voies que lui offre la nouvelle science sociale qu'elle intègre le nouveau discours savant. Il ne s'agit plus d'étudier le passé, ni même le présent, mais l'avenir. Non pas les individus, mais la société. C'est la connaissance de la société qui explique l'individu, c'est la connaissance de l'avenir qui éclaire le passé et le présent. Nous montrerons comment la libération de la femme, en tant que moment historique, est pensée chez les réformateurs comme une *libération des puissances du féminin*. On verra de surcroît comment l'union sexuelle devient chez eux la métaphore du lien social. On a pu dire de Saint-Simon que « s'il n'eût pas été passionné pour le plaisir et les femmes, il n'eût pas été un grand philosophe »³⁹². Nous le croyons.

2.4.1 LA LIBÉRATION DE LA FEMME COMME LIBÉRATION DES PUISSANCES FÉMININES

Tout se répète dans la nature, tout est stable excepté l'être humain qui, d'une génération à l'autre, se transforme, de perfectionnement en perfectionnement. Cette idée vient de Turgot. Elle a été reprise par Condorcet, Saint-Simon, Fourier avant de l'être par Comte et on la rencontre dans la quasi-totalité des systèmes romantiques de l'époque. On veut donner un sens à l'histoire et l'esprit de systématicité cherche à

³⁹² G. Dumas, *Psychologie de deux messies positivistes*, op. cit., p. 42.

périodiser l’histoire passée, comme l’histoire à faire. Saint-Amand Bazard rappelait ce qui, selon la doctrine saint-simonienne, constitue les périodes organiques et les périodes critiques, phases successives du progrès de l’humanité : anthropophagie, esclavage, servage, exploitation du travail par le capital. Sinistre tableau de l’histoire humaine qui avait l’avantage de justifier a priori l’action orientée vers les changements sociaux dont les saint-simoniens se faisaient les annonciateurs : « Le moment n'est-il pas venu de découvrir le nouveau LIEN d'*affection*, de *doctrine* et d'*activité* qui doit unir les hommes, les faire marcher en PAIX, avec ordre, avec amour vers une commune destinée ? »³⁹³ La série proposée par Fourier dans la *Théorie de quatre mouvements* ne différait pas de beaucoup de celle de ses contemporains en Jacquette bleue : sauvagerie, patriarcat, barbarie, civilisation³⁹⁴. Comte avait sa théorie des trois états, Leroux son inéluctable marche vers l’égalité. Le syntagme « science de l’histoire » apparaît pour la première fois en 1833 sous la plume d’un saint-simonien, Philippe Buchez :

Nous appelons Science de l’histoire l’ensemble des travaux qui ont pour but de trouver dans l’étude des faits historiques, la loi de génération des phénomènes sociaux afin de prévoir l’avenir politique du genre humain, et d’éclairer le présent du flambeau de ses futures destinées.³⁹⁵

Le travail historique ne sert plus uniquement à accumuler des savoirs sur le passé, mais à vérifier les thèses de la science sociale en train de se constituer. On n’hésite donc pas à faire valoir « l’utilité de l’histoire comme vérification des conceptions de Saint-Simon »³⁹⁶, et Comte considère sa propre connaissance prédictive historique comme « aussi pleinement démontrée qu’aucune autre loi essentielle de la philosophie naturelle »³⁹⁷. C’est donc bien l’idée d’une science de la société qui amène à rechercher

³⁹³ Cité dans É. Levasseur, 1902, *Les études sociales sous la restauration : Saint-Simon et le saint-simonisme, Fourier et le fouriérisme*, Paris : V. Giard & E. Brière, p. 16.

³⁹⁴ Fourier, *Œuvres*, op. cit., p. 4.

³⁹⁵ Cité dans M. Angenot, « Tombeau d’Auguste Comte », op. cit., p. 18.

³⁹⁶ Cité dans Ibid. Tiré de *Doctrine de Saint-Simon : Exposition, 1828-1829*.

³⁹⁷ Cité dans Ibid.

des lois qui, une fois postulées, permettent d'anticiper l'avenir, ou mieux... de le déduire. Or, à l'heure où des femmes s'affirment de plus en plus dans leurs velléités d'émancipation, il n'est de plus belle image pour illustrer le sens de l'histoire que celle d'une humanité qui évolue à la mesure de l'élévation sociale de la femme.

Ainsi, l'un des thèmes les plus ressassés dans le discours des réformateurs sociaux est celui de la « destination sociale de la femme ». Il s'agit d'abord d'un constat purement historique : la femme n'a pas eu au fil des siècles la part qui lui revient. Il faut y remédier. Le premier journal féministe français est d'ascendance saint-simonienne (Marie-Reine Guindorf et Désirée Véret fondent *La femme libre* en 1832), ce qui n'est pas étonnant considérant le type de société proposé par la bande du Père Enfantin et la place qu'y tiennent les femmes. À mesure que s'organise la lutte et que se développent les concepts opératoires permettant d'identifier, à l'intérieur d'une vision cohérente et fonctionnelle du monde social, les causes politiques et socio-économiques des inégalités sexuelles, le féminisme se déploie en de nombreuses ramifications et rattache son combat aux différentes mouvances idéologiques déjà existantes. Or ces structures et ces réseaux organisés autour de chefs de file, ce sont d'abord ceux des réformateurs. « Les progrès sociaux et changements de Période s'opèrent en raison du progrès des femmes vers la liberté, et les décadences d'Ordre social s'opèrent en raison du décroissement de la liberté des femmes. »³⁹⁸ C'est Fourier qui parle, mais les saint-simoniens ne disent pas autre chose : Enfantin pontifiait sur la « Femme-Mère » qui, seule avec Dieu, « a conçu la loi d'amour », loi qu'il qualifie de « mystérieuse prophétie de l'ordre social futur »³⁹⁹.

La notion de « destination de la femme » sert donc une métaphysique sociale s'adossant non pas à une philosophie de l'histoire, mais bien à ce que nous nous

³⁹⁸ Fourier, *Œuvres complètes*, vol. 1, op. cit., p. 132.

³⁹⁹ Cité dans Maria Teresa Bulciolu, *L'école saint-simonienne et la femme...*, op. cit., p. 19.

permettrons d'appeler une *philosophie des sexes dans l'histoire*. Peu importe la manière dont les réformateurs opèrent leur découpage historique, on observe un progrès continu de la situation de la femme dans l'histoire, dont le sens va au bonheur des perspectives de chacun. Pour Comte, moins libéral qu'Enfantin, le destin de la femme est de devenir mère. Et il élabore une théorie sociologique de la mère qui repose sur « la loi naturelle qui assigne au sexe affectif une existence essentiellement domestique »⁴⁰⁰. Il le redit de multiples manières : « le vrai sens général de la progression humaine : rendre la vie féminine de plus en plus domestique, et la dégager davantage de tout travail extérieur, afin de mieux assurer sa destination affective ⁴⁰¹ ». La perspective est différente, mais du point de vue de la « science de l'histoire », la femme y joue le même rôle. À cette différence près, toutefois : Enfantin veut mettre la femme sur un trône à ses côtés pour instituer le couple sacerdotal, alors que Comte veut la mettre sur un trône et se mettre à genoux devant elle.

À travers ces digressions, la femme brille de tous ses feux à la croisée du progrès historique et de la cité à venir. Ce n'est pas le réformateur qui l'appelle, c'est l'Histoire elle-même. Elle est tantôt Vierge-Mère et tantôt Femme-Messie. Elle est l'Ève nouvelle qui engendre le monde nouveau. Elle a des dons. Ses paroles sont des oracles, des chants liturgiques. Elle est pythonisse, sibylle des temps à venir. Elle sert d'intermédiaire entre l'homme et la société. C'est bien pourquoi il lui faut un culte. Avec elle, « une puissance nouvelle va surgir ; elle ne reposera pas sur le sabre ; mais sur l'amour »⁴⁰². Pour Victor Hennequin, qui était un phalanstérien de l'école fouriériste, la femme est « plus près de Dieu que l'homme ». D'abord, du point de vue physique, en ce qu'elle est « plus riche d'électricité et de tous ces fluides, agents de

⁴⁰⁰ A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, op. cit., p. 238.

⁴⁰¹ Ibid., p. 243.

⁴⁰² *Dialogues Saint-Simoniens*, cité dans Patureau-Mirand, *De la femme et de son rôle...*, op.cit., p. 178.

communication de l'humanité avec les puissances supérieures » ; ensuite, du point de vue moral, en ce qu'elle est « plus riche d'amour, et que l'amour est le lien de la création »⁴⁰³. Ici encore, en dernière instance, l'amour est bien le lien qui crée l'unité du monde physique et social. En ce sens, comme chez Fourier, la femme est porteuse d'une plus importante puissance d'amour, donc de sociabilité. Hennequin n'en reste pourtant pas là. Dans un ouvrage de près de 700 pages sobrement intitulé *Religion*, il explique en quoi consiste le salut de l'homme, qu'il présente comme une espèce d'hypostase par stades successifs : « Dieu donne le sexe féminin comme une récompense dont il dispose ; c'est à l'homme de se faire accepter comme compagnon par la femme du même titre, et à mériter, par sa déférence pour elle, de devenir femme à son tour »⁴⁰⁴. En faisant de la déférence pour la femme la condition suffisante du salut, c'est la figure du Christ qui devient superflue. On a polémique longuement sur une Marie corédemptrice ; on a maintenant la femme ordinaire qui sauve l'homme ordinaire, proposition dogmatique analogue à celle par laquelle Comte institue à la même époque le culte domestique de l'Église positiviste.

2.4.2 L'union sexuelle comme métaphore du social

Dans son travail sur l'argumentation, Jean Claude Passeron constate « qu'à bien scruter le ressort conceptuel de l'intelligibilité dans les sciences sociales, on retrouve toujours au cœur de leurs interprétations théoriques un *déplacement analogique* »⁴⁰⁵. Traitant de la même question, Giovanni Busino distingue huit métaphores de base en usage par les sociologues : mécaniciste, organiciste, sociologiste, économiste, la

⁴⁰³ V. Hennequin, 1853, *Sauvons le genre humain*, Paris : Dentu, pp. 116-117.

⁴⁰⁴ V. Hennequin, 1854, *Religion, t. I*, Paris : Dentu, pp. 74-75.

⁴⁰⁵ J.-C. Passeron, 2000, « Analogie, connaissance et poésie », *Revue européenne des sciences sociales*, XXXVIII-117, p. 17.

société comme langue, la vie sociale comme mise en scène théâtrale, le jeu et le réseau⁴⁰⁶. L'un et l'autre remarquent que ce sont les métaphores organiques qui constituent le fond de lieux communs de la connaissance sociologique. De Comte et Spencer à Durkheim, de Marx à Taylor et Morgan, l'analogie organiciste a permis de penser la société comme un organisme vivant, avec son système, son milieu, ses capacités d'adaptation et de croissance. Or, on a affaire ici à une autre analogie fondatrice, bien qu'elle n'ait pas eu une grande postérité : le passage de la multiplicité individuelle à l'unité sociale comme union sexuelle à partir de la dualité.

On a vu que les tendances générales tendent à faire coïncider le bonheur des individus avec le salut de la société, salut collectif qui requiert l'accession de la femme à un statut qui soit en accord avec sa « nature » ou son « essence ». Or, ces théories font de la rencontre de l'homme et de la femme la fusion (ou dissolution) du masculin et du féminin dans « l'individu social ». Tour à tour fouriériste et saint-simonien, Louis de Turreil a sans doute été le plus explicite parmi ses pairs. Il affirmait que « Notre destinée sur la terre, c'est de constituer l'être collectif dans sa conscience propre » et que pour cela, « il faut réaliser l'androgynie humanitaire »⁴⁰⁷. Or, l'androgynie humanitaire « nécessite auparavant l'androgynie individuel, lequel ne peut être constitué que par le mariage harmonique ». Tout l'effort de la première science sociale vise à bien démontrer comment on « fait société » de la même manière qu'on « fait l'amour » :

La question des rapports entre les deux sexes a toujours été une question de la plus haute gravité. Toute doctrine qui passerait légèrement sur ce point, ne comprendrait pas ce qu'il y a de fondamental dans cette

⁴⁰⁶ G. Busino, 2000, « Notes sur les métaphores fondatrices de la connaissance sociologique », dans *Revue européenne des sciences sociales*, XXXVIII-117, pp. 32-73.

⁴⁰⁷ ⁴⁰⁷ L.-J.-B. de Turreil, *La religion fusionnienne...*, op. cit., p. 654.

communion de l'homme et de la femme, et serait par conséquent impuissante à régénérer la société.⁴⁰⁸

On pensera également à un certain Ganneau, par exemple, qui arpentait les rues de la capitale française et distribuait son pain à la foule. Lui aussi en était venu à la conclusion que l'unité sociale est impossible sans un ensemble de croyances et de pratiques communes. Il savait qu'une société sans dieu est « un Corps sans tête, un Cadavre en dissolution dont les émanations frappent de Mort les plus vigoureux »⁴⁰⁹. Il y a urgence de redécouvrir que le *un* est *tout*, qu'il faut fondre la pluralité des individus dans « l'union évadienne ». Si Ganneau élabore sa doctrine à partir du principe d'unité et, par voie de conséquence, voue un culte à l'androgyme qu'il nomme Evadah (contraction de Ève et Adam), c'est néanmoins la puissance féminine qu'il importe d'abord de reconnaître et de consacrer. De ce point de vue, il y a bien une attente de la femme, une véritable espérance en ses pouvoirs *sui generis*, seuls capables d'orienter l'humanité dans le sens de l'unité morale et spirituelle :

Marie, Marie, mère, – Marie, Magdeleine la prostituée. – Marie, Sainte-Vierge du Paradis ; Grande trilogie de douleur, de protestations et d'amour, le MAPAH VOUS SALUE, et au nom du Grand Evadah, vous constitue et vous proclame au monde, la grande personnification de l'unité femelle du VERBE, Et vous baptise du nom de Marie-Eve la Génésiaque⁴¹⁰.

Finalement, Leroux quitte quant à lui le terrain consacré de la métaphysique d'inspiration platonicienne pour une phénoménologie des sexes : « Il n'y a pas deux êtres différents, l'homme et la femme ; il n'y a qu'un être humain sous deux faces qui se correspondent et se réunissent par l'amour. Le couple est avant l'homme et avant la

⁴⁰⁸ Ibid., p. 651.

⁴⁰⁹ S. Ganneau (Mapah), 1840, *Retour des cendres de Napoléon en France* (brochure), Paris : Imprimerie de Baudoin, p. 4.

⁴¹⁰ S. Ganneau (Mapah), [sans date], *Baptême, mariage* (brochure), Paris : Imprimerie de Pollet, pp. 2-3.

femme. »⁴¹¹ La conjugalité n'est pas pour Leroux une simple forme que peut prendre l'amour. Elle est le seul modèle fécond sur lequel une société saine et ordonnée est possible. C'est à l'aune de la doctrine saint-simonienne de la réhabilitation de la chair et de la distinction qui y est faite entre *mobilité* et *constance* qu'il faut comprendre cet antagonisme de Leroux devant les unions multiples et libres. Il y a bien chez lui une volonté réelle de libérer les femmes, mais en aucun cas il ne peut s'agir de liberté sexuelle. Plus conservateur qu'Enfantin en matière de mœurs, Leroux se fait une haute idée de l'amour conjugal de type traditionnel et ne peut concevoir la liberté des mœurs féminines que comme un leurre dangereux : « Dans ce système, la femme étant déclarée libre en tant que femme avant que le couple n'existe, il en résulte que son amour, son sexe, lui sont remis, pour ainsi dire, afin qu'elle fasse parade de sa liberté. »⁴¹² Professer la réhabilitation de la chair, c'est donc inciter la femme à se conduire comme une « Vénus impudique ». Il en résulte que, paradoxalement, en voulant protéger la jeune fille, Leroux la nie. Il y a l'épouse, il y a la mère et puis rien d'autre : avant l'amour, la femme doit être « sans sexe » afin qu'elle n'abuse pas de l'amour. Ainsi, la femme n'est rien sans l'amour car c'est l'amour « qui manifeste son sexe jusque-là mystérieusement voilé »⁴¹³.

2.4.3 De Cybèle à Clotilde ou comment naissent les religions

Il semblerait superflu de poursuivre plus longuement la discussion sur les nombreux obstacles que constitue la libido au sein d'une pensée qui n'a de cesse de sexualiser les relations sociales. Et pourtant, lorsque l'on tient compte de l'ensemble des théories élaborées par les réformateurs sociaux, on retrouve inlassablement la

⁴¹¹ Pierre Leroux, 1848, *De l'égalité*, Boussac : Imprimerie de Pierre Leroux, p. 39.

⁴¹² Ibid., p. 45.

⁴¹³ Ibid., p. 46.

séduction du féminin, un féminin qui n'est jamais tout à fait confiné à sa seule dimension symbolique et qu'il faut donc situer à un autre niveau que celui de la simple représentation. Le féminin symbolisé, c'est Mariane : elle est symbole sexualisé. Lorsque le discours populaire s'en empare pour en faire une déesse, elle acquiert une « densité ontologique » supplémentaire. La déesse est un symbole plein. Le féminin est substance et la substance féminine est intérieure, intime, mystérieuse. Céder devant la femme, ce n'est pas céder devant un adversaire qui soit égal à soi-même, mais s'incliner devant « un pouvoir mystérieux », et avec des « frémissements d'enthousiasme »⁴¹⁴. Lorsque les réformateurs cherchent à fonder un ordre social nouveau, une place est donnée à la femme dans l'ordre politique, mais c'est toujours à la femme comme symbole et comme substance qu'on a affaire, ici. Elle vient garantir un passage vers le monde régénéré et c'est cette garantie religieuse de l'ordre politique qu'il nous reste à interroger. Nous demeurons ici sur le terrain des séductions, mais à un niveau plus profond : celui du fondement.

Nous avons posé en introduction au chapitre la question suivante : quelle signification doit-on donner au programme scientifique devant prouver la nécessité sociale de la religion dont le dernier terme est un culte rendu à la femme ? Comment expliquer cette ferveur soudaine pour ces figures composites que sont la Vierge-Mère et la Femme-Messie ? N'assistons-nous pas à la réactivation de logiques archaïques ? Ce qui apparaît d'abord comme une rupture s'accompagne de réminiscences timides du paganisme antique et d'un certain gnosticisme. Lorsque l'on prend un certain recul historique, on reconnaît un certain motif

présent aussi bien dans la tradition évangélique que dans la mythologie « phrygienne » et, faut-il ajouter, dans certains prolongements d'une

⁴¹⁴ *Brochure 1833 ou l'Année de la Femme*, op. cit., p. 29.

réflexion de type platonicien sur la Chute et l'Incarnation : celui d'une vierge médiatrice entre le monde céleste et le monde terrestre. Dans les *Oracles Chaldaïques*, cette vierge médiatrice apparaît sous la figure d'Hécate.⁴¹⁵

Nous n'entendons pas forcer le parallèle entre des époques et des lieux que tout sépare. Et néanmoins, pris comme simple hypothèse de travail, nous pensons qu'il serait instructif de nous référer à un dossier comme celui de la Grande Mère tel que nous le présente l'historien des religions Philippe Borgeaud, afin de développer certains aspects de notre propre problématique d'ensemble. Nous pensons que le féminin sacré doit être envisagé en tant que tel comme une réponse à la crise qui frappe la modernité européenne (crise du fondement de la connaissance et de l'ordre politique). Nous posons la question du « symbole symbolisant », de la virtualité, de l'institution de la loi. Mais comment rendre compte de cette part de féminin sacré logée au centre des conceptions politico-religieuses des réformateurs, dans une société où le droit consacre la puissance paternelle et n'accorde nulle participation citoyenne et politique à la femme ?⁴¹⁶

⁴¹⁵ Ph. Borgeaud, 1996, *La mère des dieux : de Cybèle à la Vierge Marie*, Paris : Seuil, p. 178.

⁴¹⁶ Puisque ce n'est qu'à l'aune de la situation réelle des femmes concrètes que l'on peut apprécier les tentatives d'instauration d'un culte de la femme en plein Paris au XIX^e siècle, il convient de revenir sur quelques faits. Au lendemain de la Révolution, la France républicaine éduque à la citoyenneté et forme les hommes de la nation, c'est-à-dire les bourgeois censitaires. Les femmes ne sont pas citoyennes et la convention thermidorienne interdit leur présence aux assemblées. Si elles sont bien nanties, elles sont mères, filles et épouses de citoyens, ce qui est déjà fort honorable. Sans autonomie politique, interdites de carrière, rabrouées dans la rue lorsqu'elles instiguent elles-mêmes les insurrections populaires qui mènent aux constitutions qui les ignorent, les femmes n'ont pas à avoir d'existence publique. Si la France post-révolutionnaire règle la question de la femme en termes juridiques, si l'article 213 du Code civil stipule que « Le mari doit protection à sa femme et la femme obéissance au mari. », c'est précisément parce qu'elle est déjà fixée en une nature spécifique à son sexe, au moins depuis les naturalistes européens du XVIII^e siècle. Plus spécifiquement, c'est à partir des travaux de Buffon et de Daubenton — où l'être humain réifié en un objet d'étude pour taxinomistes perd son statut de créature — que la femme apparaît sous le binocle des comparatistes comme chose à part : tissus souples et spongieux, peau fine, système nerveux fragile, utérus. Aussi n'est-ce pas un hasard si la question de la nature féminine préoccupe le XIX^e siècle comme aucune autre, si ce n'est la question de Dieu.

On trouvera les éléments d'une réponse en cherchant dans quel contexte une telle question a été précédemment posée. Or, nous la retrouvons expressément chez Borgeaud au sujet du culte métrouaque et de son importance dans le monde grec. Nous savons que la Mère des dieux a été « rituellement installée dans le centre politique de la mémoire athénienne, au cœur des archives de l'ancien *bouleuterion*, vers la fin du V^e siècle », ce qui ne manque pas de faire sourciller l'historien : « Une mère au cœur du politique, gardienne de la justice des écrits, est-ce un paradoxe, dans une cité aussi expressément patriarcale qu'Athènes? »⁴¹⁷ La réponse que fait Borgeaud mérite qu'on y prête attention. Selon lui, la revalorisation d'une figure maternelle et divine « manifeste le besoin de réaffirmer l'origine et le fondement ». Elle est déterminée « par le désir de se référer à une instance primordiale, plus englobante et plus anonyme que les divinités du panthéon familial »⁴¹⁸.

Inutile d'aller plus loin dans ce rapprochement. Il nous suffit d'indiquer au sein de la conscience religieuse l'existence d'une association d'idées entre *féminité* et *fondement*. Une analyse bachelardienne aurait tôt fait d'y voir le mystère de la naissance qui réapparaît avec force. Nous n'aurions rien à opposer à une telle interprétation. D'autant que l'on ne semble jamais las de poser la question de la primauté de la déesse, à laquelle on associe presque toujours une forme grossière d'adoration de la nature. Serait-elle la plus ancienne manifestation du divin ? Témoignerait-elle d'une permanence de l'esprit religieux qui fait retour sur le premier objet de la vénération de l'homme ? Dès les premières lignes de son introduction à *La mère des dieux*, Borgeaud fait état de deux mythes savants « aussi tenaces que mal fondés » qui constituent les écueils que doivent éviter ceux qui réfléchissent sur la question des représentations féminines du divin. Le premier de ces mythes, né des

⁴¹⁷ Ph.Borgeaud, *La mère de dieux...*, op. cit., pp. 35, 51.

⁴¹⁸ Ibid.

spéculation évolutionniste de Bachofen, raconte l'origine matriarcale du monde et la prééminence de la Grande déesse sur les dieux. Selon cette thèse, les multiples déesses des panthéons anciens ne seraient que des variations sur le thème de cette souveraine du ciel et des hommes. Le second mythe est celui de la continuité historique entre les déesses du paganisme antique et la Vierge Marie, « par le transfert, pur et simple, des symboles et des fonctions »⁴¹⁹. Il revient à exprimer l'idée que, la nature ayant horreur du vide — et suite au rejet des divinités païennes par le christianisme naissant — la Vierge Marie aurait pris une place, dans l'ordre symbolique, qui lui était échue de droit, en tant que nouvelle Cybèle. L'auteur donne en exemple un ouvrage du sociologue Michael P. Carroll, *The Cult of the Virgin Mary*. Quelques parallèles entre l'autocastration des galls (les serviteurs de Cybèle) et la continence des prêtres catholiques constituent la trame de cette enquête où le désir refoulé pour la mère tient lieu de socle théorique à partir duquel Carroll interprète le culte marial. Pour une bonne part, *La mère des dieux* constitue une réfutation en règle d'une telle lecture.

Nous trouvons pour notre part chez Jean Markale la plus représentative de cette même tendance. Dans *La grande déesse : mythes et sanctuaires*, la Vierge se retrouve au centre d'une intrigue ourdie par le clergé catholique, en tant que substitut de la Grande Mère. Au-delà du sérieux problème que constitue l'absence de preuves matérielles significatives, malgré la pauvreté des analyses étymologiques et les *non séquitur* qui rythment son récit, il apparaît que les extravagantes affirmations de Markale nuisent plus qu'elles ne servent sa thèse, qui est celle du conflit millénaire de nature théologico-idéologique entre les principes masculin et féminin. C'est un mythe que nous avons plus d'une fois rencontré. Il n'est pas ici plus convaincant qu'ailleurs. Les pères de l'Église témoignent assez de leur rejet des cultes païens, des mystères d'Isis, des bacchanales et autres cultes du veau d'or, pour en déduire que le

⁴¹⁹ Ibid., p. 10.

christianisme s'est constitué pour une bonne part en se purgeant de survivances idolâtres, où existe toujours un risque pour le fidèle de confondre le créateur et la créature. Mais faut-il absolument affirmer que Marie-Madeleine était une grande prêtresse de Cybèle et que l'aspersion du parfum sur les pieds doit correspondre à une espèce de baptême par lequel le Christ serait entré en communion avec la *Mater Magna* ? ⁴²⁰ Comme ce fut le cas chez certains phallicistes pour qui le symbole de la croix doit être interprété à la lumière du culte phallique, il s'agit ici encore d'incorporer des éléments chrétiens au sein d'une continuité qui nous mène, en remontant la chaîne de ses transformations successives, à un culte primitif de la terre génitrice.

Dans quelle mesure le « besoin de réaffirmer l'origine et le fondement » dont parle Borgeaud, ainsi que le recours à une « instance primordiale » peuvent-ils mettre en lumière la sexualisation des entités mobilisées par le discours des réformateurs et le symbolisme féminin qui en colore les pages ? Il nous semble qu'au moins deux avenues sont ici possibles et également praticables. La première serait de considérer une séduction première qui lie *féminité* et *fondement*, et dont les réformateurs auraient été l'objet⁴²¹. La seconde serait celle d'un recours conscient à l'élément féminin en tant que garantie religieuse de l'ordre politique. Les deux voies ne sont ni exclusives ni contradictoires. Enfin, signalons que si les théories de la religion proposées par les réformateurs n'ont pas abouti sur le plan pratique, on peut leur conférer a posteriori une réelle valeur expérimentale en ce qu'elles ont fourni des éléments de réponse à la question initiale de niveau anthropologique : comment naissent les religions ?

⁴²⁰ J. Markale, 1997, *La grande déesse : mythes et sanctuaires*, Paris : Albin Michel, pp. 24-37.

⁴²¹ Il est vrai qu'une telle explication nécessiterait une analyse plus poussée et ne pourrait se faire sans mobiliser le concept d'inconscient avec lequel nous préférons nous montrer prudent, faute d'une maîtrise suffisante de la théorie psychanalytique.

Conclusion

La recherche du fondement du social n'a pu se faire qu'à travers un travail de conceptualisation de la société. C'est-à-dire en arrachant la société aux déterminations du contrat (vision des économistes comme de Rousseau) et en lui reconnaissant une dynamique qui lui est propre (les lois sociologiques). En cherchant le fondement du social, Saint-Simon et ses contemporains ont trouvé la religion. C'est le socle qui fait tenir les communautés humaines, sur la base de valeurs et de croyances partagées. Conséquemment, holisme méthodologique et approche fonctionnaliste de la religion ont fait converger la réflexion vers une sacralisation de la société pour elle-même. Or, ce que le discours des réformateurs sociaux nous montre, c'est que la sacralisation de la société s'est faite à travers la sexualisation des valeurs sociales que sont la citoyenneté chez les saint-simoniens, l'égalité chez Leroux, la communauté chez Fourier et la sociabilité chez Comte.

Nous avons montré que l'intégration de la question féminine par les réformateurs est de bout en bout captée dès le départ par une métaphysique historique, que nous avons nommée une *philosophie des sexes dans l'histoire*. La séduction substantialiste viendra ensuite canaliser dans le discours cette progressive libération des femmes dans le sens d'une libération des puissances du féminin. Le moment est vécu comme moment historique, dans la mesure où l'on atteint le moment où les sexes se rejoignent pour « enfanter » la société unifiée du futur, selon les lois immuables de la science sociale.

Sur le symbolisme sexuel, nous avons remarqué une différence de perspective importante entre les réformateurs et les phallicistes de la seconde période. Pour ces derniers, l'union sexuelle répondait à une recherche proprement métaphysique. Elle concernait avant tout le problème des principes premiers qui avaient pénétré au cœur

de toutes les religions et qu'il fallait exhumer. Pour les réformateurs, la question est toute orientée vers la fonction symbolique. Le symbolisme sexuel a d'abord servi à exprimer métaphoriquement la société à travers le passage du multiple à l'unité : il répondait à un besoin d'intelligibilité, tributaire de la réflexion concernant la fonction éminemment sociale de la religion. L'amour est ce qui unit le disjoint. « Ainsi ils ne sont plus deux, énonce l'Évangile de Marc, mais ils sont une seule chair » (10, 8). Ce principe est tout aussi bien celui de la loi d'amour de Saint-Simon que celui de la loi de l'attraction passionnée de Fourier. C'est celui qui oriente la théorie de la mère chez Comte et sur lequel s'adosse la phénoménologie de la femme chez Leroux. C'est la réflexion portée sur les ressorts de cette analogie primitive entre l'union sexuelle et la coalescence sociale qui a donné lieu à une telle inflation de figures telles que la Femme-Messie, la Vierge-Mère, l'individu social et l'androgynie. Alors, les séductions substantialistes poétisent encore davantage le rôle historique de la femme, qui est d'abord symbole de « pureté », de « spontanéité », de « délicatesse du sentiment » et de « tendresse »⁴²². Si l'amour règne dans le couple, il doit également régner dans la société. La réciproque est aussi vraie, par une nécessité interne au concept de société, tel qu'il nous est donné par la science sociale. La figure de l'androgynie ne fait ici qu'exprimer cet échange dans des tons plus marqués.

Finalement, nous avons proposé de situer la séduction substantialiste et libidinale à un niveau plus fondamental que celui des rêveries suggérées par la seule réflexion théorique. Or, c'est à ce niveau que survient pour les réformateurs le problème du fondement. Car le fondement, c'est la parole, c'est le *fiat lux* qui dit le bien et le mal et, garantissant l'identité des choses, rend possible la vie en société. Mais le fondement c'est aussi la *causa materialis*, le sol qui fait du germe un devenir. C'est le sein de la mère qui enfante. C'est parce qu'il est religieux que le fondement est aussi sexualisé

⁴²² A. Comte, *Discours sur l'ensemble du positivisme*, op. cit., p. 240.

par les réformateurs. Mais le sexuel et le religieux ne sauraient se confondre l'un et l'autre. Sur cette question, il faudra bien statuer.

CHAPITRE III

LE STATUT DE CE QUI CAUSE LE SUJET

Le samedi, 3 avril 1976, s'ouvrait à l'Université de Montréal le troisième colloque de l'Institut d'Études Médiévales⁴²³. Sous le titre *L'érotisme au Moyen Âge*, il exprimait la pluralité des objets susceptibles d'être étudiés sous l'angle des rapports historiques qu'en Occident l'érotisme a entretenus avec des objets tels que l'iconographie, la poésie, le droit ou encore la religion. L'une des communications présentées avait pour titre « Du *Cantique des cantiques* aux *Carmina Burana* : amour sacré et amour érotique ». Les conférenciers, John Brückmann et Jane Couchman, y abordaient le caractère insolite d'une collection manuscrite de chansons et de satires en prose remontant au XIII^e siècle et découverte à l'abbaye de Benediktbuern en 1803 par le bibliothécaire de la Bibliothèque royale de Munich. Ce qui avait motivé les chercheurs à étudier dans le détail certains de ces manuscrits, c'était la présence inhabituelle de thèmes sacrés, incorporés à un langage visiblement érotique. En proposant une analyse de quelques emprunts lexicaux caractéristiques de ces *tractus amoris*, ils touchaient une question d'ordre résolument métaphysique qui avait, avant eux, fait couler beaucoup d'encre.

⁴²³ Établi à Montréal en 1942 par les Dominicains, l'Institut d'Études Médiévales domina la recherche en histoire médiévale pendant une quarantaine d'années au Québec. Il fut initialement dirigé par le P. Marie-Dominique Chenu et parrainé par Étienne Gilson. Il disparaîtra en 1995.

En 1976, la question des rapports entre amour érotique et amour sacré était toujours considérée par Brückmann et Couchman comme un sujet controversé. Ils en voulaient pour preuve les commentaires de certains grands savants venant d'horizons disciplinaires divers et qui avaient en commun d'être détenteurs d'une autorité qui n'était pas sujette à révision. Du côté des sciences historiques, ils citaient Gilson qui avait affirmé dans son étude sur saint Bernard que l'amour courtois et la conception cistercienne de l'amour mystique étaient des produits indépendants de la civilisation du XII^e siècle ne partageant aucun concept en commun. Du côté de la philologie, ils invoquaient Wilamowitz-Moellendorff qui, dans son *Platon* de 1919, assurait qu'il était nécessaire de « réfuter brièvement, mais catégoriquement, le malentendu qui n'est plus sans importance aujourd'hui, d'après lequel l'*éros* de Platon se confond avec l'*agapè* à laquelle Paul a consacré ce qu'on appelle "l'hymne à l'amour" »⁴²⁴. Dans le monde de la théologie, ils citaient encore Anders Nygren qui avait souligné, avec plus de vigueur que ne l'avait fait Heinrich Scholz avant lui, qu'*éros* et *agapè* appartiennent bel et bien à « deux mondes spirituels totalement différents » et qu'entre les deux, il existe « un abîme infranchissable »⁴²⁵.

La question est de taille : l'amour de Dieu pourrait-il être érotique et l'amour érotique posséder une dimension divine? La notion même d'*éros* n'est-elle pas trop connotée du côté du paganisme? Le dieu *Éros* est, il est vrai, le dieu de l'amour, mais

⁴²⁴ J. Brückmann et J. Couchman, 1977, « Du *Cantique des cantiques* aux *Carmina Burana* : amour sacré et amour érotique », dans *L'érotisme au Moyen Âge : Études présentées au Troisième colloque de l'Institut d'études médiévales*, Bruno Roy (dir.), Montréal : L'Aurore, p. 38.

⁴²⁵ Ibid. La citation est tirée de A. Nygren, 1944, *Eros et Agapè : la notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, Paris : Aubier. L'ouvrage fut traduit de l'allemand par Pierre Jundt qui a aussi traduit la *Métaphysique sexuelle* d'Erwin Reisner où celui-ci fait une affirmation qui, dans le cadre de notre étude, mérite mention : « La rigoureuse distinction en usage depuis un certain nombre d'années dans la théologie chrétienne, entre *érôs* et *agapè* remonte, on l'ignore bien souvent, à un homme qui résolument n'était pas chrétien, qui même était athée : Schopenhauer. » E. Reisner, 1960, *Métaphysique de la sexualité*, Paris : Plon, p. XVI.

sa première fonction est de susciter le désir (*épithumia*). Les Grecs primitifs le décrivaient comme « une Ker ou “calamité ailée”, comme la Vieillesse ou la Peste, désirant faire entendre que la passion sexuelle désordonnée pouvait être source de troubles dans une société organisée »⁴²⁶. Et pourtant, dans la version des Septante, l’amour du Cantique est έρως (éros) et non άγάπη (agapè). Aussi, on peut faire remarquer, avec Reisner, que l’amour qui existait entre le premier homme et la première femme ne pouvait admettre quelque distinction que ce soit entre l’un et l’autre de ces « types » d’amour : « à plus forte raison ne pouvait-il y avoir entre eux aucune contradiction⁴²⁷ ».

Les commentaires cités par Brückmann et Couchman n’étaient que les échos d’une distinction plusieurs fois séculaire entre un amour qui serait purement charnel et un autre qui serait, lui, sacré, spirituel, mystique. En regard des enjeux relatifs à la légitimité des interprétations des textes bibliques, elle était historiquement chargée d’une gravité considérable, au moins depuis Origène⁴²⁸. La distinction avait autrefois servi l’Église dans son appréciation des phénomènes mystiques sur lesquels elle s’autorisait un droit de regard, bien qu’elle n’ait jamais établi de critères très précis. On sait, par exemple que Marie Alacoque écrivait que Dieu, « à la façon des amants les plus passionnés » lui ferait « goûter ce qu’il y a de plus doux dans la suavité des caresses de son amour » et que Thérèse, décrivant son union avec le Seigneur, parlait de « l’enivrement des amantes de Jésus » suspendues à ses « divines mamelles⁴²⁹ ». Malgré les relents de sensualité qui rayonnent de leurs textes, toutes deux comptent néanmoins parmi les représentants autorisés de la mysticité orthodoxe, cependant que

⁴²⁶ R. Graves, 2002, *Les mythes grecs*, trad. de M. Hafez, Paris : Fayard, p. 88.

⁴²⁷ E. Reisner, op. cit., p. XII.

⁴²⁸ Si l’on en croit Brückmann et Couchman, c’est précisément au livre III de son commentaire sur le *Cantique des cantiques* qu’Origène développe sa théorie systématique de l’interprétation allégorique des livres saints (p. 39).

⁴²⁹ R. Bastide, 1996, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris : P.U.F./Quadrige, p. 170.

Madame Guyon et la doctrine du « pur amour de Dieu » furent condamnées. On sait que Fénelon, archevêque de Cambrai, avait montré que les principes quiétistes qui guidaient la vie mystique de la dame de Saint-Cyr n'étaient pourtant pas en contradiction avec la doctrine chrétienne. Il s'appuyait sur l'autorité de Clément d'Alexandrie⁴³⁰. Cela n'aura pas empêché les commentateurs d'affirmer qu'elle aurait cherché « l'abandon des sens au trouble, au mal, au péché, dans le ravissement de l'âme au sein de l'Éternel », dépassant ainsi « la limite marquée par la prudence de l'Église »⁴³¹. Nous laisserons volontiers aux théologiens le soin de juger de cette question. En l'abordant, nous ne cherchons qu'à souligner ce que le problème de l'amour dans sa polysémie comporte de ramifications au sein de la tradition chrétienne. Une fois ce fait constaté, il est inutile d'y insister. Notre propos se situe au-delà des querelles religieuses, bien qu'il soit éminemment déterminé par l'existence de cet amour sacré, de ces extases amoureuses et de ces ravissements que les mystiques ont de tout temps cherché à décrire et à faire partager.

Lorsque Brückmann et Couchman, présentèrent leur analyse de poésie goliarde, ils touchaient une question qui dépassait le seul plan linguistique des catachrèses et des métaphores. « Amour sacré et amour charnel, amour mystique et amour courtois, éros et agapè (ou caritas?) – tant de formes d'amour qui n'auraient rien en commun entre elles ? »⁴³² Soit l'amour n'est qu'une forme signifiante du langage, soit il est autre chose. Et si cette chose *est*, elle ne peut être donnée que de manière antéprédicative et le langage ne saurait garantir la singularité d'une forme d'amour à l'exclusion de toutes les autres. Certains ont pris le parti de l'antagonisme radical entre l'amour sacré et

⁴³⁰ Voir F. Fénelon, 2006, *La tradition secrète des mystiques ou le gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, Paris : Arfuyen.

⁴³¹ E.-M. Caro, 1852, *Du mysticisme au XVIII^e siècle, essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin*, Paris : Hachette, p. 99.

⁴³² J. Brückmann et J. Couchman, op. cit., p. 39.

l'amour profane, mais les porosités sont nombreuses. À telle enseigne que la dépravation a pu sembler dans certains cas être la condition définitive de la sainteté.



Le présent chapitre a pour objectif de démontrer l'importance qu'a prise au tournant du vingtième siècle la discussion sur l'érotisme des mystiques chrétiens, au moment même où l'introduction de termes tels que *fétichisme* et *masochisme* dans le cadre d'études en psychopathologie sexuelle permettait d'établir et de préciser des relations observables entre les sphères sexuelle et religieuse de l'activité humaine. Nous montrerons d'abord comment l'étude des travaux des aliénistes de Bicêtre et de la Salpêtrière au cours du XIX^e siècle rend compte des étapes de la mise en place d'un espace de problématisation permettant l'émergence de théories érotogénétiques de la religion. Nous montrerons ensuite comment, en faisant de l'extase le trait essentiel du fait mystique et en faisant du mysticisme l'expression fondamentale de la vie religieuse, l'étude des états de conscience des mystiques allait donner une coloration érotique à la première polémique de la psychologie religieuse.

L'enjeu de cette démonstration est le recadrage de cette controverse dans la perspective d'une réflexion sur les limites du langage — qui marquent, selon nous, les limites de la psychologie religieuse en tant que telle. Nous produirons notre critique du point de vue de la métaphysique sexuelle dans le but de faire apparaître un « angle mort » dans l'argumentation des opposants aux théories érotogénétiques. En outre, nous verrons qu'en déplaçant son enjeu épistémologique initial — déplacement qui va de l'étude des causes psychophysiologiques à l'analyse du sens et de la valeur de l'expérience religieuse en elle-même — la psychologie de la religion, sous le patronage du pragmatisme de William James, a éludé la problématique des rapports entre religion

et sexualité. Cela aura donné lieu à la migration de la problématique, récupérée par une nouvelle science en constitution : la sexologie.

3.1 Religion, sexualité et folie : les cadres de la médecine mentale avant Pinel

La notion de folie, comme celle d'épidémie, appartient originellement au vocabulaire de la théophanie. Dionysos est un dieu Épidémique qui frappe de la *mania* ceux et celles qui ne reconnaissent pas sa divinité. Dans un même temps, cette folie a une fonction cathartique : elle libère par le rituel les pulsions irrationnelles qui tendent à entraîner le sujet vers l'hystérie. Mais Dionysos n'est pas le seul à frapper les humains de folie. Et la folie elle-même, chez les anciens, revêt plus d'une forme. Dans le *Phèdre*, Platon distingue entre la démence prophétique sous le patronage d'Appolon, la démence téléstique (rituelle) favorisée par Dionysos, la démence poétique inspirée par les muses et la démence érotique provoquée par Aphrodite et Éros. Parmi les puissances supposées causer le désordre mental, des listes datant du V^e siècle avant J. C. font mention d'Hécate et de Cybèle ; Euripide mentionne Pan et les corybantes ; Hippocrate ajoute encore à la liste Poseidon, Nomios, Arès et les héros⁴³³. La source d'une maladie peut également être de nature endogène. Il suffit pour en juger de considérer la réaction du patient aux rituels : « Si les rites d'un dieu X le stimulaient et produisaient une catharsis, cela montrait que son trouble provenait de X. »⁴³⁴ S'il ne réagissait pas, il pouvait toujours s'adresser à la médecine traditionnelle des Asclépiades⁴³⁵. À l'époque archaïque, le tympanon et le crotale des rites corybantiques et dionysiaques devaient

⁴³³ E. R. Dodds, 1965, *Les Grecs et l'irrationnel*, trad. de M. Gibson, Paris, Montaigne, p. 84.

⁴³⁴ Ibid., p. 85.

⁴³⁵ Notons que si Hippocrate, par exemple, refusait l'explication étiologique des maladies par l'action divine, il prétendait néanmoins que sa propre famille descendait du dieu Esculape.

entraîner une transe bénéfique pour les malades. À l'époque des antonins, le médecin Soranos prescrit la musique de flûte pour soigner la dépression et l'hystérie. Jusqu'à Pinel, l'hystérie garde son sens étymologique de pathologie de l'utérus.

Nous n'entendons évidemment pas faire ici l'histoire des discours sur la folie à travers les âges. Outre l'importance de rappeler que la folie est d'abord une chose qui concerne la religion, nous aimerions introduire la question de la « folie érotique » ou « mélancolie érotique » en tant que diagnostic posé par la médecine, préalablement à l'avènement de la clinique psychiatrique. Aussi, par un bref retour sur quelques points acquis au cours de notre premier chapitre, nous entendons remettre en perspective le rôle de la « psychologie » dans les premières constructions théoriques concernant l'origine de la religion. Nous ne visons résolument pas l'exhaustivité, mais une simple contextualisation préalable aux développements subséquents.

Il semble que la première mention d'un trouble de l'affection amoureuse dans un ouvrage de médecine remonte à Arétée de Cappadoce. C'est lui le « saint patron » des aliénistes. On ne sait à peu près rien de lui sinon qu'il vécut vraisemblablement au premier ou au second siècle après J. C., peut-être à Rome — ce que pourraient suggérer les différents vins qu'il prescrit à ses patients. Il est très peu cité par rapport à d'autres médecins de la tradition instaurée par Hippocrate et Galien, mais sa thérapeutique est néanmoins basée sur la classique théorie des humeurs. Redécouverts par les humanistes au cours du XVI^e siècle, plusieurs manuscrits tardifs sont traduits en latin, formant ce qu'il est convenu de considérer comme son unique ouvrage, le *Traité des signes, des causes et de la cure des maladies aiguës et chroniques*. Dans un court passage où il traite de la mélancolie, il raconte l'histoire d'un homme qui semblait frappé d'un mal incurable et qui, disait-on, fut guéri par l'amour d'une jeune fille. Arétée trouve dans l'amour lui-même (le manque d'amour) la source du mal :

Pour moi je pense que ce malade avait été autrefois extrêmement amoureux de cette jeune personne, et que n'ayant pu réussir dans son amour, il était devenu sombre, triste, rêveur et avait passé aux yeux de ses concitoyens, qui ne connaissaient point la cause du mal, pour être atteint de mélancolie ; mais qu'ayant eu dans la suite plus de succès et joui de l'objet désiré, il était devenu moins sombre et moins atrabilaire [...]⁴³⁶

À côté de ce diagnostic de folie dans l'amour déçu, le médecin s'arrête également à la description du satyriase, qui est la maladie des obsédés sexuels et sur laquelle il développe un commentaire général :

Les Satyres consacrés au dieu Bacchus sont représentés dans les tableaux et les statues avec le membre viril en érection, emblème d'une œuvre divine, c'est-à-dire, de la génération qui perpétue les êtres ; c'est d'après cette ressemblance qu'on a donné le nom de Satyriase, à la maladie qui met ainsi en érection la verge de celui qui en est attaqué.⁴³⁷

Cette affection se caractérise par un désir insatiable du coït que « l'assouvissement même de la passion ne peut modérer ». Ses symptômes vont de l'érection continue à la convulsion des nerfs, l'inflammation du sexe et la distension des tendons et du périnée. Les satyriases ne parviennent plus à se contenir dans leurs envies, ils « cherchent publiquement à satisfaire leur passion ; leur esprit est dans un délire lascif continu ». C'est une maladie de printemps et d'été qui touche surtout les jeunes hommes puisque

le tempérament des femmes naturellement moins ardent et plus froid ne les porte point à de tels excès ; elles n'ont d'ailleurs aucun organe qui les rende sujettes à la maladie qu'indique le nom de Satyriase, comme les hommes n'en ont point [*sic*] qui les rende sujets aux suffocations de matrice.⁴³⁸

⁴³⁶ A. de Cappadoce, 1834, *Traité des signes, des causes et de la cure des maladies aiguës et chroniques*, trad. de L. N. Renaud, Paris : Lagny, pp. 86-87.

⁴³⁷ Ibid., p. 71

⁴³⁸ Ibid., p. 73.

On voit qu'Arétée distingue bien entre les deux types de maladie : l'une qui se caractérise par un désir érotique non assouvi, l'autre par un désir érotique insatiable. Si le satyriase demeure manifestement plus près de l'ancienne conception de l'Éros, la mélancolie amoureuse n'en a pas moins également à voir avec « l'impulsion dynamique qui pousse l'âme en avant dans sa quête d'une satisfaction qui transcende l'expérience terrestre »⁴³⁹. Seulement ici la quête transcendante est avortée, Éros a déserté l'âme de l'amoureux qui se languit.

On retrouvera, à quelques mots près, cette même distinction chez un médecin français du XVII^e siècle, Jacques Ferrand, qui avait publié en 1623 un traité intitulé *De la maladie d'amour ou mélancholie érotique. Discours curieux qui enseigne à cognoistre l'essence, les causes, les signes et les remedes de ce mal fantastique*. Ferrand y reconnaît l'existence de deux manifestations distinctes : la mélancolie, « sans fièvre, accompagnée d'une peur et tristesse ordinaire » et la manie qui, au contraire, se manifeste « avec témérité et furies »⁴⁴⁰. Dans les deux cas, il s'agit bien pour lui d'une folie « procédant d'un excessif désir de jouir de l'objet aimable ». Le terme de manie érotique apparaît encore dans quelques classifications des folies au XVIII^e siècle. Chez Linné (*Genera morborum*, 1763), par exemple, elle est considérée comme faisant partie des vésanies Pathétiques : goût dépravé, boulimie, polydipsie, satyriase, érotomanie, nostalgie, tarentisme, rage, hydrophobie, cacositie, antipathie, anxiété. Chez Weickhard (*Der philosophische Arzt*, 1790), elle est considérée comme une maladie du sentiment et de l'excitation, à côté de la colère, de l'orgueil et du fanatisme⁴⁴¹. On en parle aussi dans les termes du délire érotique et du dispermatisme. À noter que durant toute cette époque, les déviants sexuels sont associés aux blasphémateurs et aux

⁴³⁹ E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, p. 211.

⁴⁴⁰ Les citations de Ferrand sont tirées de D. Foucault, 2009, « la "mélancolie érotique" et la censure des théologiens toulousains », *Histoire de la folie – II, Cahiers du Centre d'étude d'histoire de la médecine*, Pierre C. (dir.) Lile, no. 17, pp. 39-61.

⁴⁴¹ M. Foucault, 1976, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, p. 211.

hérétiques : on ne s'intéresse pas aux phénomènes considérés comme normaux. Dès lors, il n'y a pas de psychologie religieuse possible, sauf à considérer deux voies : l'étude du paganisme et des cultes exotiques, d'une part ; et l'étude du mysticisme, d'autre part. Sur le premier point, on se souviendra que Bayle, Fontenelle et Vico, parmi d'autres, avaient élaboré des théories tirées de postulats qui étaient, au premier chef, psychologiques : évolution du développement cognitif à partir d'une mentalité primitive, faible capacité d'abstraction, peur de phénomènes naturels, etc. Même la thèse de l'origine politique de la religion impliquait la crédulité comme caractère naturel de la psychologie humaine. La question de la démonopathie aux XVI^e et XVII^e siècles a également poussé certains auteurs à réfléchir sur le phénomène de la pathologie religieuse. Le philosophe anglais John Trenchard avait ainsi produit en 1709 toute une symptomatologie de l'enthousiaste mélancolique qu'il présente ainsi : « *Inquietude and Aliénation of the Mind, Grief, Anxiety, Dejection, Absurd thoughts, Anxious and Panick Fears, and a desire for Solitude* »⁴⁴².

Quant à l'approche psychologique du mysticisme, nous trouvons un ensemble de commentaires fort instructifs provenant du *Traité de l'expérience en général, et en particulier dans l'art de guérir* (1774) d'un médecin allemand, Johann Georg 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 se défend bien de vouloir attaquer la religion en elle-même, ne faisant que porter son attention sur les « abus qui peuvent intéresser un médecin »⁴⁴³. Quels

⁴⁴² Cité dans Frank E. Manuel, op. cit., p. 81.

⁴⁴³ J.-G. Zimmermann, 1774, *Traité de l'expérience en général, et en particulier dans l'art de guérir*, t. III, trad. de J. B. Lefebvre de Villebrune, Paris : Vincent, p. 313.

sont donc ces abus ? Ce sont les transports de l'amour mystique. Sur toute cette question, les mots et le ton particulièrement léger du discours inclinent fortement à supposer que l'auteur s'adresse à un public qui n'ignore rien de ce qu'il a à lui dire. Tout se passe comme si « personne n'ignore plus ces choses ». Il décrit l'ensemble des ravissements et des extases mystiques comme autant de mouvements épileptiques qui sont le signe d'une « fureur utérine bien décidée »⁴⁴⁴. 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 »⁴⁴⁵. Il parle tour à tour de « piété outrée », de « prétendues amours spirituelles », de « passion hystérique »⁴⁴⁶. Chez les plus dévots, explique-t-il, « l'orgasme impétueux des sens devient bientôt la cause du fanatisme & de la manie la plus caractérisée »⁴⁴⁷. 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 ». Il raconte encore qu'on le crut lui-même mystique puisqu'un « esprit fort », un « philosophe » digne de ce nom ne lit pas de tels ouvrages. Il s'en défend bien, remarquant qu'il lui faut bien 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 [...] »⁴⁴⁸. Le propos est d'autant plus libre que le diagnostic est 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

⁴⁴⁴ Ibid., p. 316.

⁴⁴⁵ Ibid., p. 317.

⁴⁴⁶ Ibid., pp. 313, 316, 317.

⁴⁴⁷ Ibid., p. 315.

⁴⁴⁸ Ibid., p. 317.

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.⁴⁴⁹

Sur la conception que le corps médical s'est faite du mysticisme au XVIII^e siècle, nous nous bornerons à ces quelques commentaires. Dans la mesure où la question religieuse proprement dite n'est pas concernée, nous avons jugé qu'une recherche allant dans ce sens dépassait le cadre de notre enquête. Il nous suffit de savoir que les élans d'érotisme chez certains contemplatifs suscitaient également son lot de critiques en dehors de la Curie Romaine. D'ailleurs, si l'on se rapporte à l'analyse d'Arlette Farge mentionnée plus haut, on ne voit aucune raison de croire que l'amour mystique n'était pas vu par plusieurs — sinon par le plus grand nombre — comme l'euphémisme de la conscience lubrique. Du reste, nous rappellerons qu'à l'époque où écrit Zimmermann, la médecine est toujours essentiellement galénique : c'est une « médecine des espèces ». Les maladies y sont regardées comme des entités statiques et « désincarnées », la santé est présumée dépendante de facteurs environnementaux, alimentaires et affectifs. Selon les principes de sympathie et d'antipathie, tel aliment, tel environnement est plus ou moins conseillé selon le type d'humeur du patient. Si l'on exclut l'étiologie démoniaque, la manie et la mélancolie sont les deux formes de maladies qui résument toute la pathologie mentale durant le moyen âge et l'âge classique. La première renvoie à un problème de bile jaune et d'humeurs chaudes, la seconde est affaire de bile noire et d'humeurs froides. Au XVIII^e siècle, la réaction

⁴⁴⁹ Ibid., p. 321.

antireligieuse s'accompagne de l'abandon des notions telles que la démonopathie, et si le terme subsiste parfois, il n'a plus guère de lien avec la possession démoniaque proprement dite. Les aliénés ne sont plus des possédés, mais sont néanmoins considérés comme des personnes à la fois inutiles et dangereuses. D'où leur enfermement avec les criminels. La décennie 1780 voit paraître plusieurs travaux portant sur la réforme à opérer dans les hôpitaux, dont le rapport Colombier de 1785 intitulé : *Instructions sur la manière de gouverner les insensés et de travailler à leur guérison dans les asiles qui leur sont destinés*. Ce sera le temps des aliénistes et de ce qu'on a appelé la naissance de la clinique.

C'est ici que l'on retrouve notre problématique initiale. Nous n'avons cherché dans cette brève introduction qu'à souligner une tradition de proximité entre l'univers de la sexualité et celui de la folie, ainsi que la permanence d'un discours porté sur une quelconque forme de folie religieuse. Il nous faut maintenant présenter les cheminements de la réflexion médicale concernant le statut des symptômes qui renvoient aussi bien à la folie religieuse qu'à la manie érotique. C'est dans les hospices de Paris, bien loin des vestiges d'Herculanum et d'Éléphanta, que va se poser à partir du XIX^e siècle — et fondé sur un corps de connaissance radicalement nouveau — le problème de l'interpénétration du sexe et de la religion à l'échelle humaine (individuelle).

3.2 Mise en place d'un espace de problématisation

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 XX^e

siècle. Consignées sur papier, rassemblées, comparées, interprétées par inférences statistiques, ces notes cliniques avaient intégré les travaux des psychiatres et constituaient pour ainsi dire 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 à revendiquer le patronage de William James et de son pragmatisme, ouverts aux multiples expériences subjectives. On peut en effet considérer que c'est en prenant définitivement le contrepied de cet héritage de la psychopathologie que William James a « fondé » la psychologie religieuse, si tant est que cette fondation soit comprise comme une rénovation.

Le débat entourant l'érotisme des mystiques (chrétiens) s'inscrit dans ce passage à l'autonomisation d'une discipline nouvelle qui entend fonder ses savoirs sur le sens et la valeur du sentiment religieux et non plus sur les seules exubérances de quelques aliénés et sur la lecture superficielle de quelques écrits mystiques. Nous analyserons donc plus loin le type de rhétorique qui a servi l'argumentation des défenseurs de la dignité du mysticisme (chrétien) et critiquerons l'axiologie implicite qui supporte leur raisonnement. Mentionnons toutefois que les positionnements énonciatifs départageant les défenseurs de l'explication du mysticisme par l'érotogénèse et ceux qui la refusent constituent deux blocs assez homogènes pour que nous considérions qu'un examen systématique et détaillé des différentes théories est superflu. En revanche, les cheminements de la pensée psychiatrique ayant donné lieu à l'émergence de la problématique nous apparaissent autrement pertinents sur ce point. Nous porterons donc notre regard sur les auteurs par qui s'est constitué le nouvel espace de problématisation. En retraçant la formation, nous mettons aussi au jour les tâtonnements de l'étude du fait religieux par la première médecine clinique.

3.2.1 Philippe Pinel

Pinel n'est pas directement concerné par notre étude, mais nous l'aborderons néanmoins en vertu du fait que l'aliénisme en France commence avec lui. On sait la place qu'il prend, entre autres, dans les travaux de Michel Foucault et de Gladys Swain sur la naissance de la psychiatrie⁴⁵⁰. Né en 1745 dans le Tarn dans le sud de la France, Pinel arrive à Paris en 1778 à l'âge de 33 ans. Ayant d'abord pris la soutane pour une prébende puis fait des études de théologie, il défroque et va faire sa médecine à Toulouse puis Montpellier⁴⁵¹. Interdit de pratique sous l'Ancien Régime, Pinel écrit sur la médecine. En 1787, par exemple, il publie un article au titre fort curieux dans la *Gazette de la santé* : « Les accès de mélancolie ne sont-ils pas toujours plus fréquents et plus à craindre durant les premiers mois de l'hiver ? » Suite à l'appui de Cabanis, il est nommé médecin de Bicêtre par décret le 25 août 1793.

Dans un chapitre portant sur les « Passions gaies et expansives considérées comme propres à égarer la raison », il parle d'une « sorte de combat intérieur entre les penchants du cœur et des scrupules religieux qui peuvent amener un délire mélancolique ou maniaque »⁴⁵². Plus loin, il mentionne les visions nocturnes ou diurnes qu'éprouvent certaines pensionnaires de la Salpêtrière « attaquées de la mélancolie religieuse ». L'une d'entre elles voit la Sainte Vierge descendre vers elle, la nuit, « sous la forme de langues de feu »⁴⁵³. Ce lien entre les passions et la folie est au centre de sa conception de ce qu'il est convenu d'appeler manie ou délire général.

⁴⁵⁰ Sans rien enlever à l'audace intellectuelle de Foucault que nous qualifions volontiers de génie de la problématisation historique, nous ne partageons ni ses postulats ni ses conclusions et estimons qu'après les travaux de Gladys Swain et de Marcel Gauchet, la thèse du « grand enfermement », sauf à la considérer dans une version très affaiblie, est rigoureusement insoutenable.

⁴⁵¹ On ne connaît ni le sujet ni le titre de la thèse de Pinel soutenue en 1773.

⁴⁵² Philippe Pinel, 1809, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, Paris : Brosson, p. 38.

⁴⁵³ Ibid., p. 108.

La manie est considérée par Pinel comme l'espèce la plus fréquente d'aliénation, qui se caractérise par une excitation nerveuse ou une agitation extrême. Elle peut être aiguë ou chronique, accompagnée d'épisodes de violence ou de graves troubles des opérations mentales les plus élémentaires. Il situe le siège primitif de la manie dans la région de l'estomac et des viscères, hypothèse qu'il appuie sur les travaux de « la Caze et Bordeu »⁴⁵⁴ ainsi que sur certaines descriptions données par Buffon dans son *Histoire naturelle*. Il existerait donc pour l'auteur une tendance marquée à la manie chez les patients particulièrement religieux, dont la mélancolie serait dans bien des cas le stade avant-coureur.

Dans une première approximation, le sexe des malades semble n'avoir que peu d'importance : on rencontre aussi bien à Bicêtre des hommes qui croient aux anges gardiens et aux démons. Il y en a même un qui, à la manière des zoroastriens, rend un culte au soleil. Un autre se croit être la « quatrième personne de la Trinité »⁴⁵⁵. Un autre, encore, affligé par la mise à mal du culte catholique sous la Révolution et craignant les flammes de l'enfer, se met à « imiter les abstinences et les macérations des anciens anachorettes [*sic*] »⁴⁵⁶. Pour ce qui touche la religion, il convient de ne pas brimer la liberté des malades, mais le médecin doit « rechercher s'il importe de s'opposer à l'exaltation des idées et des sentiments [*sic*] qui peuvent naître de cette source, pour concourir efficacement à la guérison de certains aliénés »⁴⁵⁷. Le jugement est laissé à l'appréciation. Lorsqu'il pose la question de savoir comment ramener « à des idées saines un aliéné bouffi d'orgueil » qui croit être « un envoyé du Très-Haut,

⁴⁵⁴ Il s'agit, selon toute vraisemblance, de Louis de la Caze, médecin du duc d'Orléans et de Théophile de Bordeu, médecin originaire du Béarn, qui auraient collaboré à l'Encyclopédie de Diderot et d'Alembert.

⁴⁵⁵ Ibid., pp. 118-119.

⁴⁵⁶ Ibid., p. 207.

⁴⁵⁷ Ibid., p. 265.

un prophète, ou même une divinité »⁴⁵⁸, on comprend l’embarras éprouvé par Pinel. Mais, enfin, on peut s’interroger sur le type de situations qui l’amène à se demander s’il faut « condescendre aux demandes réitérées que font souvent les mélancoliques par dévotion, de conserver auprès d’elles des livres de piété », et si l’on devrait leur permettre « de chercher de nouvelles consolations auprès de leur confesseur ordinaire ? »⁴⁵⁹ À quelle espèce de malade a-t-on affaire, ici ? L’aliéniste n’apporte pas de clarification supplétive. Il oppose bien deux types de sentiments religieux, « dévotion atrabilaire » et « piété compatissante et éclairée »⁴⁶⁰, mais les descriptions cliniques de l’aliéniste ne permettent pas toujours de distinguer à laquelle de ces classes on a affaire. La croyance serait-elle à mettre au rang des agents pathogènes ? Pinel se permet, en tous cas, la métaphore de la transmission virale : « Le délire dévot semble se communiquer comme par contagion. »⁴⁶¹ Il en veut pour preuve l’histoire d’une ancienne religieuse et d’une dévote en voie de réhabilitation : « Elles se réunissent pour faire [*sic*] leurs prières, s’attendrissent sur leur sort et s’inspirent réciproquement de nouvelles craintes. » Ainsi, l’une et l’autre retombent « dans une sorte de démence tranquille » qui ne leur laisse « aucun espoir de guérison »⁴⁶². Ici, encore, Pinel n’est pas plus disert sur ces cas particuliers, et puisque l’on ignore ce qui distingue la contemplation mystique d’une « démence tranquille », c’est à bon droit qu’on lui demanderait, dans cette dernière phrase, de quoi la guérison est-elle le nom ?

Sur les aliénations dont les manifestations présentent des caractères érotiques ou sexuels, tout se passe comme s’il n’y avait rien à en dire. Cela peut surprendre, étant donné l’ancienneté de l’usage du terme érotisme dans le discours médical et sa présence au sein de classifications antérieures. Le *Traité* n’offre tout au plus que deux cas bien

⁴⁵⁸ Ibid., p. 117.

⁴⁵⁹ Ibid., p. 268.

⁴⁶⁰ Ibid., p. 270.

⁴⁶¹ Ibid., p. 479.

⁴⁶² Ibid., p. 479.

comptés présentant quelques rapports avec ce qu'on va appeler plus tard dans le siècle les paraphilies ou perversions sexuelles. Il n'est même pas sûr, d'ailleurs, que ces cas relèvent de la folie religieuse, mais les deux épisodes relatés concernent d'anciennes religieuses. La première des deux avait coutume de demander à ses gardiens d'exercer contre elle « les punitions les plus rigoureuses »⁴⁶³. La seconde, d'un caractère « pervers et farouche » prenait plaisir à mettre en lambeaux ses vêtements et de crier « qu'on la laussoit manquer de tout et dans un état de nudité »⁴⁶⁴. On n'approche rien de plus piquant chez le « père » de l'aliénisme, qui se contente de mentionner, parmi les affections nerveuses primitives, l'existence de « désirs effrénés pour les plaisirs de l'amour qu'on nomme, suivant le sexe, satyriase ou nymphomanie »⁴⁶⁵.

Serait-ce qu'il n'y avait aucun débauché chronique à Bicêtre, aucune obsédée sexuelle à la Salpêtrière, aucune anecdote venant de l'Hôtel-Dieu ou de Charenton sur lequel Pinel pouvait tirer la moindre description clinique relativement à ces affections nerveuses touchant les « plaisirs de l'amour » ? C'est là une absence qui se remarque. Le fait que Pinel annonce en début d'ouvrage qu'il ne cherchera pas à couvrir les différentes lésions dans « leurs variétés sans nombre » ne suffit pas, selon nous, à expliquer cette absence. Il suffit de voir la place que prend l'étude consacrée à l'érotomanie dans l'œuvre d'Esquirol pour s'assurer de sa pertinence pour l'étude des aliénations mentales. On peut envisager au moins trois raisons pouvant expliquer cette absence. D'abord, peut-être Pinel a-t-il caché ses pervers pour peindre son tableau plus beau, plus moral qu'il ne l'est en réalité. Ce serait l'interprétation d'un Foucault, par exemple. Peut-être aussi est-ce la pudeur seule qui l'aurait amené à renoncer à juxtaposer des scènes d'obscénités jugées impropres dans le cadre d'un travail scientifique rigoureux. Ce n'est pas invraisemblable. Finalement, on ne saurait exclure

⁴⁶³ Ibid., p. 267.

⁴⁶⁴ Ibid., p. 281.

⁴⁶⁵ Ibid., p. 128.

la plus plate raison, celle qui ferait des troubles d'ordre sexuel et érotique un champ d'investigation jugé sans grand intérêt pour le médecin.

3.2.2 Jean-Étienne Esquirol

Jean-Étienne Esquirol succède à Philippe Pinel comme médecin-chef de la Salpêtrière en 1810. Fils d'un négociant de Toulouse où il fait des études de théologie et de médecine, il arrive à Paris au tournant du siècle, intègre l'hôpital en 1801 et publie sa thèse en 1805, intitulée *Les passions considérées comme causes, symptômes et moyens curatifs de l'aliénation mentale*. Son rôle dans la mise en place d'une loi en France sur l'hospitalisation et l'internement des malades mentaux en 1838 ainsi que son poste comme médecin-chef de la Maison royale de Charenton à partir de 1824 lui ont mérité les honneurs civils et académiques.

Avec Esquirol, la pratique psychiatrique se construit selon un plan plus méthodique et à partir d'observations mieux faites que ce à quoi nous avaient habitué ses prédécesseurs. « Pinel peut bien avoir instauré le cadre thérapeutique de l'asile en l'arrachant à l'univers de la contrainte carcérale, écrit Swain, c'est à Esquirol que revient d'avoir fondé sur une base d'exactitude scientifique l'approche de l'aliénation mentale. »⁴⁶⁶ Spécifiquement, il va reprendre le classement nosographique de son maître et l'affiner, entre autres en distinguant, au sein de la classe des délires partiels, un certain nombre de délires localisés qu'il va appeler monomanies. La portée heuristique qu'il convient d'accorder à cette nouveauté est toute relative et on

⁴⁶⁶ G. Swain, 1997 [1977], *Le sujet de la folie. Naissance de la psychiatrie*. Précédé de « De Pinel à Freud » par M. Gauchet, Paris : Calman-Lévy, p. 59.

comprend que Foucault, en regard du propos qui est le sien, n'y accorde pas une grande importance :

Pinel, parmi les vésanies, compte la mélancolie, la manie, la démence et l'idiotisme ; à quoi il ajoute l'hypochondrie, le somnambulisme, et l'hydrophobie. Esquirol n'ajoute que cette nouvelle famille de la monomanie, à la série maintenant traditionnelle : manie, mélancolie, démence et imbécillité⁴⁶⁷.

Du point de vue de l'histoire des sciences, il n'est pas faux de dire avec Foucault que la notion de monomanie « est tout entière construite autour du scandale que représente un individu qui est fou sur un point mais demeure raisonnable sur tous les autres »⁴⁶⁸. Il n'empêche que, pour notre étude, la théorie des monomanies est hautement pertinente puisqu'elle permet, au sein du nouvel espace nosographique, le retour de la fièvre amoureuse (ou mélancolie érotique) décrite par les anciens et les modernes, et qui n'apparaissait nulle part dans les descriptions cliniques de Pinel. Dans son ouvrage majeur de 1838, *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, Esquirol nomme érotomanie « une affection cérébrale, chronique, caractérisée par un amour excessif, tantôt pour un objet connu, tantôt pour un objet imaginaire »⁴⁶⁹. Bien sûr, l'intérêt que nous portons à cette notion d'érotomanie ne se comprend pleinement que si l'on tient compte du fait que la « folie religieuse » de Pinel perdure également dans la classification d'Esquirol, sous les noms de théomanie et de lypémanie religieuse⁴⁷⁰. Érotomanie et théomanie sont donc deux espèces de la monomanie, bien distinguée dans le langage descriptif d'Esquirol, ce qui permet de repérer dans le discours de ce dernier des rapprochements et des mises en

⁴⁶⁷ M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 219.

⁴⁶⁸ Ibid., p. 545.

⁴⁶⁹ J.-É. Esquirol, 1838, *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal*, t. I, Bruxelles : Meline, Cans et Compagnie, p. 347.

⁴⁷⁰ Esquirol range dans la classe des lypémanies les délires à prédominance dépressive que les Anciens appelaient mélancolie. Les manies concernent les délires à prédominance gaie et expansive.

rapport. Ces rapprochements et mises en rapport sont particulièrement nombreux sous la plume du médecin.

Dès les premières descriptions de la manie apparaissent les premiers airs de famille entre érotisme et religion. C'est d'abord une comparaison qui ouvre la séquence : l'érotomanie désigne « une affection mentale, dans laquelle les idées amoureuses sont fixes et dominantes comme les idées religieuses sont fixes et dominantes dans la théomanie ou dans la lypémanie religieuse »⁴⁷¹. Si l'on suit les descriptions, toujours sur la même page, on apprend que les érotomanes

vouent à l'objet de leur amour un culte pur, souvent secret ; se rendent ses esclaves, exécutent ses ordres avec une fidélité souvent puérile, obéissant aux caprices qu'ils lui prêtent ; ils sont en extase, en contemplation devant ses perfections souvent imaginaires [...].⁴⁷²

On retrouve dans cette phrase une série de signifiants religieux puisés à même le lexique le plus dévot. Là encore, il serait vain de convoquer le hasard. Pour le médecin, il suffit d'être attentif aux textes hérités de l'histoire pour se rendre compte que l'érotomanie a été signalée chez tous les peuples. Il est alors question des anciens « qui avaient défié l'amour », d'Aristote qui « brûle de l'encens pour sa femme », d'Héloïse et Abélard, chez qui « l'érotomanie s'associe aux idées religieuses dominantes à l'époque où ils vivaient »⁴⁷³.

On constate donc rapidement chez Esquirol, un intérêt marqué pour la chose religieuse. Sujet de méditation privilégié, tant du point de vue historique que théorique,

⁴⁷¹ Ibid. p. 347.

⁴⁷² Ibid.

⁴⁷³ Ibid., p. 354.

c'est en vertu d'une maîtrise tout à fait convenable du sujet qu'il va proposer quelques conjectures et exposer sa propre théorie de la religion :

L'homme, par son organisation, dépendant des influences extérieures, passant alternativement du bien être à la douleur, de la peine au plaisir, de la crainte à l'espérance, fut naturellement conduit à l'idée du bien et du mal ; il admit bientôt un être bon et un génie malfaisant qui présidaient à sa bonne ou à sa mauvaise fortune ; il n'y eut plus qu'un pas à faire, et le système théologique fut trouvé.⁴⁷⁴

Dès les premiers âges de l'homme, la faim, la maladie, la douleur étaient partout mortifères. Avec les terreurs du monde naquit une sorte de mélancolie religieuse. Puis l'homme, « abandonnant le culte du vrai dieu, tomba dans l'idolâtrie ». Alors,

La mélancolie religieuse fut regardée comme dépendante du cours des astres, sa périodicité fortifia cette croyance. Les aliénés furent appelés maniaques, du mot *μηνη*, *luna*, lune, dont les Grecs firent maniaques, frappés de la lune, et les Latins lunatiques ; dénomination conservée en Angleterre, lunatics, et en France, dans le langage vulgaire.⁴⁷⁵

Pour l'essentiel, on a affaire dans cette construction narrative à la *fear theory* de Lucrèce et des atomistes, qui fut ensuite reprise par Vico et Bayle. Toutefois, Esquirol épouse également la thèse du monothéisme primitif, ce qui apparaît comme un compromis ou une concession qui rappelle de Brosse. Sur les développements qu'il présente, deux choses retiennent notre attention. D'abord, le rôle donné aux états psychologiques à travers l'évocation de la *mania* nous semble résulter d'un choix judicieux. *Mania* est l'état qui caractérise Dionysos dans l'*Éliade* (*mainomenos* = le délirant) et c'est aussi celui qui habilitait la pythie de Delphes ainsi que les prêtresses de Zeus à Dodone à rendre les oracles (*Phèdre* 224a 9), ce qui témoigne de l'archaïsme

⁴⁷⁴ Ibid., p. 238.

⁴⁷⁵ Ibid., p. 239.

du terme. De plus, le recours à l'étymologie vient attester le sens de *mania*, qui a perduré à travers les âges, de l'époque des traditions orales à la pratique psychiatrique moderne. Religion et folie naissent donc, en quelque sorte, dans une relation de connaturalité, selon Esquirol, ce que nous avons montré en introduction.

La thérapeutique esquirolienne est tributaire d'une approche des passions considérées comme « causes, symptômes et moyens curatifs... », au centre des travaux du médecin dès sa thèse de 1805. Parmi ce qu'offre le tableau des passions humaines, « l'amour et la religion sont celles qui ont sur l'homme l'empire le plus absolu et le plus général, puisqu'elles s'exercent à la fois et sur son esprit et sur son cœur »⁴⁷⁶. Partant, les monomanies religieuse et érotique seront conséquemment les plus fréquentes. Mais plus encore, elles apparaissent presque invariablement de manière concomitante dans les jugements généraux portés sur différents groupes démographiques considérés par l'enquête. Il est dit, par exemple, que les femmes sont plus sujettes à la démence que les hommes et que leur délire est « religieux ou érotique » ; que les habitants de la campagne sont « plus propres à contracter la folie religieuse ou érotique », que « Les mœurs des Italiens rendent la mélancolie religieuse et l'érotomanie très fréquentes en Italie. »⁴⁷⁷ Comment alors rendre compte de cette concomitance ?

Les recherches sur la monomanie n'ont pas permis de repérer d'une manière sûre une lésion qui serait nécessairement en cause, ni d'affirmer quoi que ce soit sur l'état du cerveau et du cervelet, bien qu'on puisse parler chez les érotomanes d'une « altération de la sensibilité et de la faculté pensante »⁴⁷⁸. Quoi qu'il en soit de l'état des observations, en termes d'affection et de dégénérescence, il existe nécessairement des prédispositions permettant le développement des passions dans le sens de la folie.

⁴⁷⁶ Ibid., p. 99.

⁴⁷⁷ Ibid., pp. 20, 25.

⁴⁷⁸ Ibid., p. 354.

Or, sur quoi tendra à se fixer cette folie ? Il semble qu'elle soit déterminée par des facteurs exogènes. On peut relever deux passages permettant de mesurer les implications de la théorie d'Esquirol relativement à l'interpénétration de l'érotique, du sexuel et du religieux. Le premier porte sur le phénomène de l'extase où les passions éprouvées par l'extatique suffisent à orienter le délire, à la manière d'une opération d'aiguillage. L'extase est-elle chose érotique ou chose religieuse ? Elle est religieuse, nous dit Esquirol, et même érotique (ou est-ce l'inverse ?) :

Les extases fréquentes dans les affections nerveuses prennent un caractère sublime et contemplatif, si pendant la veille l'âme élève ses méditations sur les grandeurs de la divinité ; elles sont érotiques, si le cœur et l'esprit se bercent dans les rêveries de l'amour ; elles sont obscènes, si, pendant la veille, on s'est livré à des pensées lascives, si l'utérus excité, irrité, donne lieu à des illusions, qui sont prises pour des pratiques diaboliques [...].⁴⁷⁹

C'est bien pourquoi une mystique célèbre comme Angèle de Soligny offre « tous les traits de la nymphomanie provoquée par le veuvage et la vie contemplative portée au plus haut degré, et combattue par les principes religieux »⁴⁸⁰. Est-ce à dire que la mystique souffre à la fois des monomanies érotique et religieuse, où souffre-t-elle tantôt de l'une et tantôt de l'autre ? On ne sait pas. Plus loin dans l'ouvrage, l'auteur aborde le temps de la puberté où l'adolescent expérimente des sensations nouvelles, éprouve des besoins et des désirs jusqu'alors inconnus. Il peut, bien sûr, n'être pas sujet aux passions. Mais si, au contraire, elles exaltent son imagination, alors

les chagrins, les tourmens de l'amour, l'érotomanie viennent troubler ses premières jouissances ; la lutte des passions amoureuses avec les principes religieux, fruits de la première éducation, expose le jeune homme à la lypémanie religieuse ; et si l'onanisme, si des jouissances prématurées, si l'abus des plaisirs et les excès d'études ont remplacé les plaisirs purs et

⁴⁷⁹ Ibid., p. 250.

⁴⁸⁰ Ibid.

variés de cet âge, on doit craindre, dès-lors, une lypémanie souvent incurable.⁴⁸¹

Si l'on s'emploie à dégager les conséquences immédiates d'une telle assertion, on devra en conclure que tout adolescent passionné est susceptible de passer de la lypémanie religieuse à la monomanie érotique du simple fait que sa passion porte plus ou moins sur des choses érotiques ou sur des choses religieuses. Les considérations sur le cas d'Angèle de Soligny ne font que confirmer cette interprétation. Mais alors se pose un problème de taille. Du point de vue de la clinique, les aliénations ne sont pas réductibles à de simples tendances. S'il ne s'agit que de variations entre deux tendances, érotique et religieuse, en quoi la distinction entre différentes monomanies est-elle pertinente ? Il faudra bien poser la question.

3.2.3 JEAN-PIERRE FALRET

Jean-Pierre Falret incarne sous certains aspects le passage de l'aliénisme à la psychiatrie proprement dite. Diplômé de médecine à Cahors en Occitanie puis intégré au personnel de la Salpêtrière comme médecin sous la direction de Pinel, c'est cependant Esquirol qui sera son mentor. Il publie en 1822 un ouvrage intitulé *De l'hypochondrie et du suicide* et rédige en 1839 l'article « Délire » pour le *Dictionnaire des études médicales pratiques*. L'approche de la clinique contraste chez lui avec celle de ses prédécesseurs sur plusieurs points sans doute, mais particulièrement dans la vision globale et systématique qu'il a de sa pratique. Il va repenser la symptomatologie

⁴⁸¹ Ibid., p. 426.

de la folie, rompant de manière définitive avec les conceptions traditionnelles (Pinel et Esquirol inclus)⁴⁸².

Pinel avait cherché à décomposer les fonctions mentales. Esquirol avait misé sur la description pour affiner la classification du maître. Falret reprochera à Pinel et la décomposition et les entités décomposées :

Mais, je vous le demande, à quel résultat pratique peut-on arriver en scindant ainsi l'intelligence humaine d'après des divisions scolastiques, admises uniquement pour faciliter l'étude, et si l'on n'observe pas les facultés dans leur union, c'est-à-dire telles qu'elles existent en réalité?⁴⁸³

Contre Esquirol, il va opposer une fin de non-recevoir à la théorie des monomanies. Dans un cas comme dans l'autre, la critique est la même, c'est-à-dire qu'elle part de la même prémisse : l'idée consistant à chercher chez les aliénés des lésions isolées de l'entendement, de l'intelligence, etc., était dès le départ une mauvaise idée. Mais puisque la théorie d'Esquirol était la dernière en date qui fasse autorité, c'est elle qui est explicitement mise à mal. Nous ne soumettrons qu'un exemple :

L'histoire de la passion est ainsi devenue celle de la maladie ; ils ont peint des aliénés religieux, érotiques, ambitieux, des aliénés homicides, voleurs, incendiaires, etc. Convaincus que toute la maladie, dans son origine et dans ses conséquences, reposait sur l'altération d'un sentiment ou d'un penchant, ils ont proclamé, comme monomanies distinctes, l'érotomanie, la théomanie, la démonomanie, la kleptomanie, la monomanie homicide, incendiaire, etc. Ce n'est pas ici le lieu d'examiner avec détails cette

⁴⁸² Henry Ey, qui s'y connaît mieux que nous, affirme que « s'opposant à Esquirol et anticipant sur les théories de Moreau (de Tours), et même sur celles de K. Jaspers, concernant le « processus » des délires systématisés, Falret est l'un des premiers à défendre une conception organo-dynamique du délire ». Article « Jean-Pierre Falret » dans *Universalis*.

⁴⁸³ J.-P. Falret, 1854, *Leçons cliniques de médecine mentale faites à l'hospice de la Salpêtrière : première partie*, Paris : J. B. Baillière, p. 13.

doctrine, aussi erronée dans son principe que féconde en funestes résultats.⁴⁸⁴

Ce qui importe pour Falret, c'est de percer au-delà des apparences trompeuses sur lesquelles les médecins se croient fondés à réunir sous un même type des aliénations qui, du point de vue des « états généraux de l'intelligence » n'ont rien en commun. L'argumentaire a du poids. Nous la paraphrasons dans ses grandes lignes. Soit un patient qui craint l'enfer, un deuxième qui s'imagine être possédé du diable, un troisième encore a peur des effets néfastes que lui suggèrent les mouvements de la lune. Ces trois malades que l'on croit si différents par l'objet de leur fixation sont pourtant fort semblables quant aux sentiments de peur et de méfiance qu'ils éprouvent, et quant à leur croyance en des forces surnaturelles. Les éléments pris en compte dans la classification des maladies mentales ne peut pas se contenter d'une lecture de niveau superficielle. Il faut aller en amont de ces sortes de manifestations qui, prises isolément, ne peuvent que biaiser la compréhension recherchée. D'autre part, Falret constate également que ceux que l'on a coutume d'appeler les mélancoliques connaissent eux aussi, par intermittence, des périodes « d'expansion ». De la même manière, il reconnaît que les maniaques, souvent agités d'ordinaire, connaissent aussi, sporadiquement, des phases « de dépression ». Il en conclut qu'un même malade sera tantôt exalté et tantôt mélancolique et que, par conséquent, avant de l'insérer dans un classement fondé sur des caractères artificiels, mieux vaut revoir le travail descriptif. Falret envisage une thérapeutique basée sur trois principes : 1) ne pas se contenter d'être un observateur passif et chercher à provoquer des situations afin de « faire jaillir des manifestations qui ne surgiraient jamais spontanément » ; 2) ne pas se contenter de décrire les faits génériques attachés à tel ou tel patient en tant qu'il est tel ou tel type d'aliéné, mais plutôt « s'attacher à étudier et à caractériser l'individualité malade » ;

⁴⁸⁴ Ibid., p. 37.

3) être attentif au milieu et aux circonstances de chaque description afin de « ne jamais séparer un fait de son entourage »⁴⁸⁵.

Sur le plan méthodologique, il y a réorientation drastique du point de focalisation : le médecin doit remettre en question la pertinence des catégories qu'il utilise ; il doit se méfier des évidences que lui proposent les traits les plus « visibles » et les plus « reconnaissables » de telle ou telle maladie. Toutes ces choses qui n'attirent pas l'attention du descripteur, les moments où « il ne se passe rien » doivent également être pris en compte : ils font également partie de la maladie. De plus, au niveau de la conception même de ce qui constitue l'objet de la science médicale, le bouleversement n'est pas moindre. Ce que vise Falret, c'est la mise en lumière d'une condition première du malade, irréductible aux atteintes extérieures et globale. Commentant l'approche de Falret, Marcel Gauchet parle d'un « travail issu des profondeurs de la personne et conspirant à sa transformation pathologique complète ». Mais alors que l'historien de la psychiatrie y voit « un tournant complet dans la manière de poser le problème de l'implication du sujet dans la folie »⁴⁸⁶ nous y voyons plutôt l'irruption du cadre épistémologique permettant la problématisation de l'organicité des rapports entre religion et érotisme, dans le champ spécifique des études de psychologie.

En effet, Esquirol avait permis une série de rapprochements fort intéressants entre religion et érotisme à partir d'un langage descriptif bien fait. Mais du fait même des entités mobilisées (théomanie et érotomanie), les deux « passions » pouvaient apparaître isomorphes et coextensives l'une à l'autre, mais jamais envisageables comme relevant d'une seule et même origine psychophysiologique. Dans la première leçon qu'il dispense sur la symptomatologie générale, au début des années 1840, Falret aborde le problème des tendances habituelles en matière d'étude de l'altération des

⁴⁸⁵ Ibid., pp. 20-22.

⁴⁸⁶ M. Gauchet, *De Pinel à Freud*, préface à G. Swain, *Le sujet de la folie*, op. cit., pp. 40-41.

sentiments. La critique porte, on le sait, sur la théorie des monomanies. L'argument vise à minimiser la portée des distinctions monomaniaques en faisant valoir le côté trop partiel des spécificités affirmées par la théorie :

On parle, à chaque instant, d'aliénés dominés par un sentiment religieux. D'après ce langage, il semblerait que de tels faits doivent être fréquents dans les asiles d'aliénés ; cependant ils sont très rares, surtout si l'on se représente ces malades, comme on le fait souvent, dans un état d'extase religieuse analogue à celle des solitaires de la Thébàïde. Sans doute on constate assez fréquemment des idées mystiques, mais il faut bien se garder de croire qu'elles émanent directement de l'exaltation du sentiment religieux.⁴⁸⁷

Falret fait ici deux affirmations : que les aliénés dominés par un sentiment religieux ne sont pas assez nombreux pour justifier qu'on crée pour eux une classe d'aliénés spécifique ; que les idées mystiques ne doivent pas être associées directement au sentiment religieux. Il parle alors de la crainte et de l'orgueil comme de « mobiles » qui sont sous-jacents à ce type de manifestations. Le délire des « prétendus monomanes religieux » ne peut se rattacher « à la lésion d'un seul sentiment » conclut-il. Il en va de même pour l'érotomanie :

Ce que nous venons de dire du sentiment religieux s'applique avec plus d'évidence encore au sentiment de l'amour. Sans doute il existe, dans la plupart des formes des maladies mentales, des manifestations amoureuses ou érotiques plus ou moins secondaires ou plus ou moins prédominantes ; mais je demande à tous ceux qui ont observé beaucoup d'aliénés s'ils en ont souvent rencontrés chez lesquels le sentiment de l'amour exalté constituait le fond de la maladie, et qui fussent plongés dans l'extase d'un amour idéal, avec ou sans objet, conformément à la peinture qu'en font les romanciers, et analogues au tableau que des médecins distingués ont fait de l'érotomanie.⁴⁸⁸

⁴⁸⁷ J.-P. Falret, *Leçons cliniques...*, op. cit., p. 37.

⁴⁸⁸ Ibid., p. 39.

La critique procède comme précédemment, de manière presque systématique : minoration de l'importance qu'on aurait tendance à accorder au « sentiment de l'amour exalté », affirmation de la nécessité d'aller chercher ailleurs le « fond de la maladie » que l'on désigne du nom d'érotomanie. C'est une totalité qu'il faut s'appliquer à saisir, et non simplement les aspects les plus susceptibles de marquer les esprits par leur caractère extravagant et impudique. Les « érotiques » sont plus que cela, ils sont même religieux :

Au lieu de pouvoir rattacher à l'exaltation de ce sentiment tous les phénomènes que présentent les aliénés dits érotiques, on constate chez eux les manifestations les plus contradictoires ; rien, par exemple, de plus fréquent que l'association du penchant érotique au sentiment religieux.⁴⁸⁹

Sans entrer dans des considérations d'ordre statistique – puisque les chiffres exacts nous font défaut – on se trouve néanmoins avec Falret en possession d'éléments de description permettant de dresser un constat qui est pour nous d'une importance considérable concernant l'intrication dont nous suivons les traces dans la littérature scientifique de l'époque. Falret nous dit que les aliénés qui sont dominés par le sentiment religieux « sont très rares ». Admettons qu'on les écarte. Il nous dit encore qu'il y a peu d'aliénés dont « le sentiment de l'amour exalté constitue le fond de la maladie ». N'en tenons pas compte davantage. Considérons seulement qu'il y a un certain nombre d'aliénés qui allient leur penchant érotique au sentiment religieux. Considérons, enfin, que cette association est la « plus fréquent[e] » parmi celles possibles entre les différents types de penchants et de sentiments chez les aliénés.

Le degré de ferveur religieuse des malades comme l'étendue de leurs jaculations érotiques perdent de leur pertinence du moment que Falret constate une régularité au sein de la population asilaire globale. Une régularité dont on ne peut même plus dire

⁴⁸⁹ Ibid.

qu'elle est l'apanage des Angèle de Soligny et autres solitaires de la Thébaidés. Le fait que Falret juge « contradictoires » le penchant érotique et le sentiment religieux ne change rien à la constatation qu'il fait. Nous sommes donc fondé à y voir une progression dans la mise en place d'un espace de problématisation des rapports entre religion et érotisme en psychologie. La question n'est pas proprement abordée par Falret, mais le sera par son élève Moreau et fera l'objet de réflexions chez Ball.

3.2.4 Jacques-Joseph Moreau de Tours

Jacques-Joseph Moreau, originaire de Montrésor dans le canton de Loches, étudie la médecine, d'abord à Tours, puis à Paris, devient interne à Charenton. En 1830, sous la direction d'Esquirol, il publie sa thèse : *L'Influence du physique relativement au désordre des facultés intellectuelles et en particulier dans cette variété de délire désignée par M. Esquirol sous le nom de monomanie*. Le propos et l'angle d'approche indiquent déjà les tendances organogénétiques qu'il maintiendra tout au long de sa carrière. Près de trente ans plus tard, il écrira ces mots

On veut absolument établir une distinction entre ce que l'on appelle le moral de l'amour et l'appétit sexuel. Cette distinction n'a d'autre fondement que certaines apparences faites pour en imposer uniquement à ceux qui, systématiquement, ou parce qu'ils sont dépourvus des connaissances spéciales nécessaires, croient pouvoir écarter de l'étude des phénomènes psychiques tout ce qui rappelle l'action des organes.⁴⁹⁰

Après un voyage en Orient, il fonde à Paris le Club des hachichins avec Théophile Gautier et écrit un traité de psychologie, *Du haschisch et de l'aliénation mentale*, où il

⁴⁹⁰ ⁴⁹⁰ J.-J. Moreau de Tours, 1859, *La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire, ou de l'influence des névropathies sur le dynamisme intellectuel*, Paris : Victor Masson, p. 264.

défend l'idée que l'effet intoxicant du cannabis agit sur le cerveau comme le font les lésions cérébrales. Il travaille à Bicêtre puis à la Salpêtrière, ajoute la mention « de Tours » à son patronyme pour se distinguer d'un autre Jacques Moreau (docteur comme lui et contemporain, quoique plus âgé, ayant écrit en 1803 une *Histoire naturelle de la femme*). En 1859, il publie un livre au titre quelque peu insolite, *La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*. C'est dans cet ouvrage qu'il s'attarde à réfléchir sur les manifestations du sentiment amoureux dans la mystique.

La question de l'érotisme n'est pas pour l'auteur un point majeur de son investigation. Au départ, le problème dont il s'occupe et sur lequel il médite est celui de la possibilité d'une mixité de l'état sain et de l'état pathologique chez un même individu. Avec la monomanie (le vocabulaire esquirolien est maintenu), qui correspond *grosso modo* à ce que Pinel appelait *manie avec délire partiel*, on a affaire à des aliénés qui peuvent invariablement délirer sur un même objet, tout en étant parfaitement sains sous tous les autres rapports. Ce que Moreau a en vue, c'est l'instauration d'une distinction entre la simple juxtaposition et la fusion des états mentaux. La science médicale aurait négligé l'étude de ces états mixtes qui produisent des individus hors pair, « tour à tour traités de fous, de génies détraqués, d'imposteurs, par les uns ; admirés, au contraire, disons le mot, divinisés, ou à peu près, par les autres, suivant que ceux-ci et ceux-là ont été envisagés par tel ou tel côté, par le côté sain, ou par le côté malade ⁴⁹¹ ». De qui cette description est-elle le type ? L'auteur nomme Platon, Newton, Pascal, ainsi que Court de Gébelin, Rétif de la Bretonne, Fourier, d'autres encore ; des théosophes : Valentin, Paracelse, Boehme, Swedenborg ; des mystiques : Gerson, Tauler, Eckart ; d'autres mystiques : François de Sales, Thérèse d'Avila, Jean de la Croix, d'autres mystiques encore. Fort de la réunion sous un même terme technique de

⁴⁹¹ Ibid., p. 217.

tant de singulières individualités, Moreau s'autorise d'une extension du sens du mot mystique, inspirée par les écrits d'Elme-Marie Caro et de son « mysticisme spéculatif ou théosophique ». Au terme de remarques et d'illustrations variées, le tout assorti d'un florilège de citations sur la nature de l'extase, il peut aborder le mysticisme tel qu'il l'entend, c'est-à-dire sous l'angle de la morbidité :

Dans le cours des réflexions que nous venons de faire, le mot extase s'est trouvé plusieurs fois sous notre plume ; c'est qu'on ne saurait le séparer de celui de mysticisme. L'extase est le fait psychique initial, fondamental du mysticisme. Toute doctrine mystique dérive d'un état extatique. Extase, dans le langage médical, est synonyme de phréno-pathie, ou maladie du cerveau, et aussi de névrose intellectuelle.⁴⁹²

Le mot est lâché dans toute son horreur : le mystique est fou, c'est un névrosé. Pire encore, c'est un fou comme un autre, sans privilège ni prestige. Les grands mystiques, les Jean, les Marie, les Thérèse ne sont pas plus inspirés que ne le sont les hallucinés qui peuplent les asiles. Ou plutôt, ils sont inspirés, définitivement, à la manière des corybantes et des ménades, de ceux et celles qui boivent le *soma*. Est-il exact de dire que le mot « Extase » est, dans le langage médical, synonyme de toutes ces choses dont il fait l'inventaire ? Sur cette question, nous ne pouvons nous prononcer que dans les limites des recherches que nous poursuivons. Si l'on porte notre regard sur les fondateurs de l'aliénisme, on peut dire qu'en ce qui concerne Pinel, il n'y a jamais eu que des allusions, des remarques à propos de la forte proportion d'aliénés « à caractère religieux » dans les institutions qu'il dirigeait⁴⁹³. Au surplus, la question de l'extase n'est pas du tout abordée dans le *Traité*. Certains passages d'Esquirol, par

⁴⁹² Ibid., p. 232.

⁴⁹³ En compulsant les registres de l'hospice des aliénés de Bicêtre, il remarque qu'à côté des artistes et des gens issus des professions libérales, « on trouve inscrits beaucoup de prêtres et de moines », et cependant « aucun des hommes qui exercent habituellement leurs facultés intellectuelles; point de naturalistes, point de physicien habile, point de chimiste, à plus forte raison point de géomètre ». (Pinel, *Traité...* op. cit., p. 458.

contre, autorisent sans doute cette interprétation, encore qu'il soit difficile de trancher entre le rapprochement analogique — visant essentiellement à appuyer la description — et le rapport d'identité, au sens où semble le suggérer Moreau. La commutation du lexème « extase » par celui de « phréno-pathie » est difficilement applicable dans une phrase où il est dit que les érotomanes « sont en extase, en contemplation devant [d]es perfections souvent imaginaires »⁴⁹⁴. La difficulté provient du fait que le premier terme renvoie à la fois à un état et à sa manifestation, alors que ce n'est pas le cas du second. Quoi qu'il en soit, si l'on s'emploie à chercher en dehors de la pratique institutionnalisée la caution voulue, on a vu qu'un Zimmermann s'accordait parfaitement avec ces vues qui, en toute hypothèse, pouvaient bien être celles de la majorité (savante comme vulgaire). Moreau a certainement quelque raison suffisante de souligner qu'en matière d'extase,

il faudrait n'avoir pas la moindre notion des lésions dont les facultés mentales peuvent être atteintes, pour n'y pas voir un phénomène de psychologie morbide qui, après tout, n'a rien de plus extraordinaire qu'une foule d'autres dont nous avons journellement des exemples sous les yeux.⁴⁹⁵

« De la vérité de cette assertion, renchérit-il, nous faisons juges tous nos confrères qui ont quelque expérience des maladies mentales. » Cela inclut, bien sûr, « ceux même qui professent le spiritualisme le plus exclusif »⁴⁹⁶. Ici, la valeur de véridicité a moins de poids que la valeur pragmatique. La thèse du caractère radicalement pathologique du mysticisme est explicitement posée : il faudra désormais passer par là. Moreau n'en reste pas aux seules considérations d'ordre psychologique. Le corps l'intéresse. Il souligne alors les rapports qui lient les phénomènes affectifs aux

⁴⁹⁴ Esquirol, *Des maladies mentales...*, op. cit., p. 347.

⁴⁹⁵ Moreau, *La psychologie morbide*, op. cit., p. 233.

⁴⁹⁶ Ibid.

organes, reprenant les propositions de Broussais selon qui « la réciprocité d'influence de l'instinct sur l'intellect, et de l'intellect sur l'instinct, constitue, en se prolongeant, ce qu'on appelle les *passions* »⁴⁹⁷. Or quelle passion a été la grande affaire des hommes depuis toujours ? « Quelle autre paraît communiquer davantage à l'âme la puissance de secouer les liens matériels, pour s'élever dans les plus sublimes régions, et jusqu'au sein même de la divinité ? »⁴⁹⁸ Avec la puissance évocatrice d'une verve plus aventureuse que d'ordinaire pour un médecin, Moreau n'entend pas se contenter d'abstractions. Au contraire, l'amour est pour l'auteur une vérité organique qui a son origine dans l'appétit sexuel, dans le rut, autrement dit. Il existe une relation d'engendrement réciproque entre l'activité des organes génitaux et cérébraux. Plus encore, sur le plan de l'excitation sexuelle, l'accumulation de la sensibilité et de la force nerveuse peuvent mener au « désordre » cérébral, comme le ferait une dose trop importante de substance excitante. Afin de faire adhérer ses lecteurs à sa position de principe, il en appelle à l'introspection, dans un langage qui suggère fortement qu'il en a préalablement éprouvé la méthode :

Qu'ils s'examinent *avant* ; qu'ils s'examinent *après* ; qu'ils descendent au fond de leur conscience ; qu'ils tâtent le pouls à leur passion si idéale, si intellectuelle, si sacro-sainte qu'elle soit ; et ils verront qu'*avant* et *après* l'exaltation et la prostration morale ont été rigoureusement proportionnées à l'exaltation et à la prostration des sens. Qu'ils se reportent surtout à l'une des circonstances que nous venons d'indiquer, à la seconde : à l'espèce de stupeur, au vide moral, à la lassitude de cœur qu'ils ne peuvent se dissimuler, et dont ils s'étonnent, s'affligent même, ils reconnaîtront, nous en sommes certain, qu'une condition essentielle à leur passion a cessé d'être, que le foyer auquel cette passion s'alimentait s'est éteint momentanément, ou du moins presque éteint, et que pour qu'elle revive, il faut que ce foyer se rallume de nouveau⁴⁹⁹.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 261.

⁴⁹⁸ Ibid.

⁴⁹⁹ Ibid., p. 265.

Ainsi peut-il affirmer que les excès de la luxure amenuisent ce qu'il y a de véritablement moral dans la passion amoureuse. Les émotions nerveuses trop intenses et l'activité immodérée des organes génitaux peuvent même aller jusqu'à la dégénérescence de la fonction génitale. Le sujet atteint vise la stimulation cependant que « les excitations d'autrefois ne suffisent plus », qu'il doit « avoir recours à des sensations extraordinaires, inouïes, impossibles, dont l'idée même ne se fût certainement pas présentée, à une époque antérieure »⁵⁰⁰. Quant à l'état contraire, la continence, il constitue un danger non moins pernicieux. Plus d'une fois on a vu un amour chaste dont la soi-disant pureté n'est possible qu'au prix d'un insoutenable effort à contraindre les passions charnelles. Dans de tels cas, le sujet est en proie aux obsessions et à l'agitation, le corps ne trouve parfois d'issue que dans « le ramollissement cérébral », « le délire maniaque » et même « la mort »⁵⁰¹. Un équilibre est donc nécessaire entre l'influence des organes encéphaliques et celui des organes sexuels pour garantir une passion saine, conforme à la nature. Ce serait là un fait qui se vérifie en physiologie comme en pathologie.

Au cours de sa pratique médicale, Moreau a eu l'occasion de traiter quelques cas caractéristiques et de comparer, notes d'évolution clinique en main, les états observés chez ses patients avec les exemples que fournit la littérature mystique où les passions dérégées abondent. Il ne fait pas de doute pour lui que l'amour mystique doive s'entendre comme un phénomène qui regarde autant les organes cérébraux que génitaux. Il y a, sous-jacent aux états émotifs, l'instinct sexuel. Il ne faut surtout pas se laisser abuser : sous les dehors d'un amour authentique dirigé vers Dieu se cachent parfois « les appétits sexuels les plus ardents, une vive surexcitation des deux systèmes

⁵⁰⁰ Ibid., pp. 266-67. On notera que les études contemporaines sur la consommation pornographique ne disent pas autre chose.

⁵⁰¹ Ibid., p. 268.

d'organes dont le concours d'action engendre la passion amoureuse dans toute sa plénitude »⁵⁰². Bien qu'ayant affirmé sans ambiguïté le caractère pathologique du phénomène mystique, les réflexions de Moreau de Tour sur la sexualité ne l'ont pas amené plus loin sur ce terrain. Son élève Ball en fera un objet d'étude privilégié.

3.2.5 Benjamin Ball

Né à Naples d'un père anglais et d'une mère suisse, Benjamin Ball arrive à Paris en 1849 où il fera carrière comme médecin aliéniste. C'est en 1855, à l'âge de 25 ans, qu'il débute son service à Bicêtre, alors dirigé par Moreau. Sous l'influence du maître, il mène ses premières recherches sur le haschich, dès 1856, bien que ses intérêts le portent également vers l'étude de pathologies non reliées aux phénomènes psychiques : sa thèse de doctorat porte sur les embolies pulmonaires, sa thèse d'agrégation sur le rhumatisme viscéral. Il reprend, plus tard dans sa carrière ses travaux sur les psychotropes, en particulier dans *La morphinomanie* (1885) et développe en parallèle un intérêt marqué pour les phénomènes de folie érotique et amoureuse. Titulaire de la première chaire de psychiatrie en France à partir de 1877 à l'asile de Sainte-Anne, il préside en 1890 le premier congrès de médecine mentale. Les enseignements qu'il dispense à la Faculté de médecine de Paris et à Sainte-Anne sont publiés en 1880 sous le titre : *Leçon sur les maladies mentales*.

Dans ses leçons, Ball couvre une grande variété de sujets allant de la folie sympathique à l'hystérie, de la folie génitale à la chorée. Étendu sur plus de quarante chapitres, l'ouvrage fait près de 900 pages. La vingt-deuxième leçon est consacrée à la folie religieuse. Or, est-il bien sûr que la folie religieuse soit quelque chose plutôt que

⁵⁰² Ibid., p. 269.

rien ? Dans la mesure où le professeur Ball s’aligne sur les différentes évolutions de la connaissance psychopathologique, il ne peut admettre la nosographie esquirolienne, dépassée par Falret dont l’approche globale a triomphé. Il se trouve donc contraint de valider la notion de folie religieuse tout en maintenant à distance le concept de monomanie qui devait originellement en rendre possible le diagnostic. Il explique ailleurs que l’hypothèse des lésions isolées ne parvient plus à rendre compte de la complexité des observations ni à colliger les suffrages dans les rangs des spécialistes. On a bien affaire, chez les aliénés, à une perturbation d’ensemble des fonctions cérébrales. Et plus on creuse le problème, « plus on demeure convaincu que les manifestations psychologiques de la folie constituent un ensemble dont on ne saurait logiquement démembrer les parties ». Et cependant, on ne peut raisonnablement nier que dans certaines formes de délire, « les aberrations mentales se groupent autour d’un centre commun et constituent une prédominance en faveur de certaines idées, de certaines tendances »⁵⁰³. Exit donc le vocabulaire des facultés morales et de ses entités passionnelles et affectives. Exit les monomanies comme classes de vésanies spécifiques. Toutefois, on se gardera de liquider des notions comme celles de délire ambitieux, délire de persécution ou folie homicide par exemple. La distinction paraît superficielle, mais on a vu que les implications théoriques étaient profondes. Le terme « monomanie » ne disparaît pas complètement du vocabulaire de l’auteur mais, comme chez son maître Moreau, il ne vaut ni plus ni moins que celui de « délire partiel ».

Certaines doctrines sont contenues toute entières dans une simple formule énoncée en peu de mots. C’est le cas de cette phrase de Ball où il introduit la problématique du délire partiel dans le cadre de l’étude pathologique du sentiment religieux : « La folie du malade n’est que l’hypertrophie de son caractère normal »⁵⁰⁴.

⁵⁰³ B. Ball, 1880, *Leçon sur les maladies mentales*, Paris : Asselin et C^{ie}, p. 461.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 468.

Il faut nous arrêter à cette proposition pour en évaluer toutes les implications, tant du point de vue de la pathogénèse que de celui de la théorie de la religion. Jusqu'à présent, nous avons été confronté à diverses perspectives concernant les différents « types » de folies où le sentiment religieux se présentait comme l'élément primaire ou secondaire de la maladie. Il n'a été question dans tout cela que de certains aliénés dits religieux et tout ce qui a été dit par les auteurs vus précédemment n'a jamais porté que sur des malades, aussi religieux soient-ils de sentiment et de tendance. On a bien souligné, depuis Pinel, le grand nombre de ces cas « religieux » dans les asiles et on ne s'est certes pas retenu de décrire les mystiques comme autant de névrosés et de malades du cerveau (Moreau). Mais, enfin, en disant cela, on n'a rien dit sur la religion en tant que telle. Rien non plus sur l'ensemble des croyants ordinaires qui ne présentent aucune « anomalie » identifiable. Tout cela se trouve donc, en quelque sorte, remis en question.

En usant de l'analogie biologique de l'hypertrophie dans le cadre d'une leçon sur la folie religieuse, Ball déplace la question hors des limites du champ médical. Ou faudrait-il dire plutôt qu'il y incorpore la question religieuse. Dans un cas comme dans l'autre, le questionnement devient philosophique. On reconnaît la thèse du pathologique comme variation quantitative du normal, héritée d'Auguste Comte et de Claude Bernard, et qui sera au centre d'une importante critique de Georges Canguilhem. Notre propos se situe sur un autre plan, plus modeste, qui est celui des conséquences théoriques impliquées par cette conception de Ball, et uniquement dans le cadre de sa réflexion sur le religieux. Aussi, en réservons-nous la discussion pour plus tard. Pour l'instant, que l'on considère seulement le fait que pour le médecin, la folie religieuse relève d'une trop grande quantité de « caractère » religieux. Celui qui en souffre n'est pas qualitativement différent du croyant ordinaire, il souffre simplement d'être trop religieux.

Ball brosse un portrait type de cet hypertrophié. Né de famille pieuse, pratiquant avec ferveur dès son plus jeune âge les rites de sa communauté, les aléas de la vie ne lui sont pas particulièrement cléments (accident, maladie) lorsque ce n'est pas une faiblesse d'esprit naturelle qui vient miner son évolution affective et sociale. Ce dernier trait n'est pas négligeable en termes de proportionnalité. Mais il convient de ne pas généraliser à outrance : « Nous savons, écrit Ball, qu'il existe dans toutes les branches des connaissances humaines de puissantes intelligences qui allient une piété fervente aux dons intellectuels les plus précieux. »⁵⁰⁵ Certes, mais nous savons aussi dans quels termes en a parlé Moreau. Mais revenons à cet hypertrophié religieux. Il est caractérisé par sa pensée et son activité, tourné vers Dieu en permanence, au point de se rendre inapte au travail régulier. Il fréquente les services religieux avec assiduité et ne quitte jamais ses livres de piété. Bientôt, il abandonne sa carrière, néglige sa famille et ses devoirs, rejoint le rang des anachorètes et des prédicateurs de rue. Les premiers troubles apparaissent à l'adolescence, période où le garçon se voit confronté à la complexité du monde social et à l'éveil du sens génésiaque. De même, chez les femmes se manifestent au temps des premières règles des signes d'excitation sexuelle. Les cas d'onanisme y sont fréquents, phénomène qui touche également les jeunes hommes, quoique dans une moindre mesure. Ces faits d'observation qui, à peu de choses près, seront corroborés ultérieurement par les travaux de Stanley Hall et de la *Clark school*, ont pour Ball une importance considérable. Il les interprète comme la preuve qu'il a bien affaire à un trait qui n'est pas dû au hasard, mais qui est propre au délire religieux :

Il existe en effet un rapport presque constant entre la folie religieuse et l'excitation sexuelle, à tel point qu'on pourrait croire que ce sont les mêmes cellules cérébrales qui président aux deux phénomènes. C'est là, messieurs,

⁵⁰⁵ Ibid., pp. 468-469.

le premier des grands caractères qui distinguent la folie religieuse des autres monomanies.⁵⁰⁶

Tout est dit, là, dans ce passage. Ball soutient explicitement que l'excitation sexuelle ne caractérise que la folie dite religieuse et aucune autre. C'est un caractère distinctif. Il laisse également entendre que les données disponibles justifient pleinement l'hypothèse d'une nature organique pouvant expliquer ce rapport marqué entre folie religieuse et excitation sexuelle. L'érotogénèse du phénomène religieux n'est pas affirmée, mais elle apparaît comme une avenue prometteuse de la recherche.

Parmi les symptômes de la folie religieuse, des hallucinations « tactiles et surtout sexuelles occupent une place importante »⁵⁰⁷. L'auteur redit plusieurs fois toute l'importance du « mariage intime et constant des idées mystiques avec les idées érotiques »⁵⁰⁸, rappelant au passage que, si parfois l'exaltation religieuse « se traduit au-dehors par d'interminables dissertations sur la chasteté [et] sur le bonheur de la vie religieuse », derrière la façade de tels discours de haute moralité « se cache un fond d'excitation lubrique »⁵⁰⁹. Enfin, il convient de noter que ces différents énoncés, qui ne diffèrent pas beaucoup de ce qu'on a lu chez un Esquirol, par exemple, prennent toute leur portée théorique en tant qu'ils conçoivent le pathologique comme une hypertrophie. Car, en effet, si l'hypertrophie du caractère religieux implique une grande excitation sexuelle, il est raisonnable de supposer qu'au sein du sujet, religion et érotisme partagent ensemble un lien organique. On aborde ici la question des essences. Et c'est précisément en portant à ce niveau la problématique des rapports entre religion et érotisme, plusieurs fois constatés en clinique avant lui, que Ball oriente significativement la portée de ses assertions. Une douzaine d'années après la

⁵⁰⁶ Ibid., p. 470.

⁵⁰⁷ Ibid., p. 373.

⁵⁰⁸ Ibid., p. 471. Le second caractère fondamental de la folie religieuse c'est qu'elle est épidémique, contagieuse. Le troisième est son rapport avec les idées ambitieuses.

⁵⁰⁹ Ibid., p. 298.

publication des *Leçons*, Ball va consacrer un ouvrage entier à la folie érotique et proposer une distinction entre l'érotomanie — ou l'amour chaste — et les formes d'excitations sexuelles telles qu'exhibitionnisme, nymphomanie, satyriasis, etc., et les perversions sexuelles proprement dites : invertis, nécrophiles, etc.

Au terme de ces quelques portraits, on voit comment la manière de traiter la question religieuse s'est développée et transformée à l'aune des différentes théories avancées par les aliénistes et des multiples remaniements nosographiques. On constate également que l'évolution de la problématique des rapports entre religion et sexualité a accompagné les premiers pas de la pensée psychiatrique et n'a été rendue possible que par cette question initiale de la folie religieuse. Religion et sexualité ont tour à tour été mises en présence dans le cadre de schèmes comparatifs jusqu'à la quasi-assimilation de l'un à l'autre selon l'hypothèse des « mêmes cellules cérébrales » de Ball. Des idées semblables seront reprises à la fin du siècle par des psychologues s'intéressant aux phénomènes de l'extase, ce qui fera débat. Mais cette période historique n'est pas seulement celle d'une polémique, elle est aussi celle d'une production et d'une migration conceptuelles qui n'est pas sans importance. Car en effet, c'est à cette époque que ceux qui s'engagent dans une réflexion sérieuse sur les paraphilies (ou perversions sexuelles) s'étonnent de reconnaître chez certains déviants des modèles comportementaux tout droit venus de la religion. On assiste alors à un moment de l'histoire des sciences humaines qui ne semble pas avoir beaucoup retenu l'attention mais qui constitue un cas d'espèce de ce que nous appelons, suivant Marc Angenot, un phénomène de *migration conceptuelle* et de *co-intelligibilité*⁵¹⁰. Les deux moments déterminants de cette rencontre se produisent à la fin des années 1880, alors

⁵¹⁰ « On introduira ici le concept de migration pour décrire la diffusion de certaines "idées", axiologèmes et traits rhétoriques d'un genre discursif à l'autre, d'un champ à un autre, avec l'adaptation de ces entités migrantes à la logique du champ d'arrivée et à son héritage de formes propres. » M. Angenot, *L'histoire des idées*, t. II, op. cit., pp. 190-91.

que le psychiatre allemand Richard Von Krafft-Ebing introduit le terme *masochisme* dans ses études médico-légales et que le psychologue français Alfred Binet fait passer la notion de *fétichisme* de l'ethnologie religieuse au domaine des perversions sexuelles. Nous soutenons que ce double évènement dans le champ des études de psychologie et psychopathologie constitue la démonstration péremptoire d'un *indécidable* se situant dans la confluence de réflexions posées sur le statut de l'objet religieux et le statut de l'objet sexuel. Il témoigne de ce fait même de la présence et de la portée d'une telle réflexion à l'époque.

3.3 Production conceptuelle, circulation et coïntelligibilité

La coloration érotique des actes de mortification et de certains contenus de la vie ascétique n'a probablement jamais été complètement ignorée au cours de l'histoire occidentale. L'aiguillon de la chair, pour parler comme les mystiques, s'est toujours plus ou moins payé de mortifications dans le monde chrétien. Sans doute a-t-on communément considéré pendant longtemps les aspirants à la sainteté comme étant d'une autre nature, selon la conception antique de l'immuable hiérarchie des êtres. Une réaction sexuelle à la pénitence ? C'est aujourd'hui l'évidence des savoirs psychologiques et sexologiques. Nous ne pensons pas pouvoir nous prononcer catégoriquement sur les époques très antérieures. Toutefois, s'il convient de parler dans les termes du non-dit, on sait au moins que c'est un non-dit que les pornographes du XVIII^e siècle n'avaient pas ignoré.

En effet, l'un des thèmes favoris des auteurs licencieux de l'époque relève de l'imaginaire du cloître. Une intrigue à une grille, un confesseur qui s'attarde, une sœur novice qui jouit d'expiation sous les coups de la mère supérieure : voilà quelques-unes des

composantes narratives les plus aptes à émousser le lecteur paillard du XVIII^e siècle. Dans les récits érotiques de formation tels que *Thérèse philosophe*, *Vénus dans le cloître* et *Histoire de Dom Bougre*, c'est par le directeur de conscience et la mère supérieure que le repentir arrive. Thérèse veut être battue par le Père Dirrag : « Étoit-ce mouvement de dévotion ? Étoit-ce mouvement de concupiscence ? C'est ce qu'il m'est encore impossible de pouvoir démêler. »⁵¹¹ Dans *Vénus dans le cloître*, Angélique raconte, sereine : « Encore hier je donnai le foïet à une, plutôt pour ma satisfaction, que pour aucune faute qu'elle eut commise, je prenois un plaisir singulier à la contempler, elle est fort jolie et a déjà treize ans. »⁵¹² Une étude des procédés littéraires caractéristiques du roman érotique anticlérical a été réalisée en 2003 par Mladen Kozul, un spécialiste de littérature française enseignant à l'Université du Montana, dans le but d'interroger les types de représentation du corps qui s'y déployaient. Il ressort de son analyse que le corps n'y prend sa valeur érotique qu'en tant qu'il est préalablement sacralisé, c'est-à-dire conforme au registre conceptuel du discours théologique. L'auteur relève, par exemple, des parallèles assez saisissants entre la description des scènes de châtement corporel dans le roman libertin et celle des discours religieux les plus autorisés. Ainsi, Boileau, dans sa célèbre *Histoire des flagellants*, décrivant « les lombes des jeunes filles, et leurs cuisses d'une excellente beauté, quoique consacrées à la religion », s'interrogeant sur ce qu'on peut « imaginer de plus indécent que d'exposer le derrière et les cuisses toutes nues au soleil, et prendre ainsi la discipline »⁵¹³. Il cite encore quelques passages des *Éloges de plusieurs personnes illustres en piété de l'ordre de saint Benoît* qui, même en exceptant « la part du pathos hagiographique qui travaille l'écriture de Bouette de Blémur »⁵¹⁴, relève d'une forte tendance à l'érotisation de la pénitence et de la douleur physique. La

⁵¹¹ *Thérèse philosophe*, op. cit., p. 51.

⁵¹² *Vénus dans le cloître*, op. cit., p. 42.

⁵¹³ Cité par M. Kozul, 2003, « Savoirs et fictions : vers une théologie de la posture érotique dans le roman anticlérical », dans *Eighteenth-Century Fiction*, volume 15, no. 3-4, pp. 680-681.

⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 681.

conclusion de Kozul est qu'il existe bien une divergence d'intention marquée entre le discours érotique anticlérical et le discours religieux légitime, mais le matériau à partir duquel chacun se développe demeure le même et les régimes descriptifs sont, somme toute, très peu différenciés. C'est donc dire que cette érotisation des actes punitifs, loin de surgir de l'acte transgressif des libertins, est simplement introduite à l'intérieur d'un nouveau lieu. C'est une affaire de seuil : on passe du miséricordieux au concupiscent, mais toujours avec les mêmes gestes, toujours avec les mêmes mots. Du point de vue de la métaphysique sexuelle, on ne sort jamais complètement du sacré.

Quant à l'adoration des membres du corps, des vêtements, des chaussures d'une personne aimée et adorée, il n'en va pas autrement. Les *Annales ecclésiastiques* du cardinal Baronius pourraient sous certains aspects passer pour la chronique des baisements de pieds des papes. Le cardinal ne manque pas d'y réfuter une rumeur qui court selon laquelle Léon III se serait fait couper la main après qu'une jolie femme l'eut baisée⁵¹⁵. Dans sa *Vie des dames galantes*, Brantôme raconte comment le sénateur Lucius Vitellius, amoureux de Messaline, portait sous sa tunique un escarpin que l'impératrice avait consenti à lui offrir et qu'il humait et baisait aussi souvent qu'il lui était loisible⁵¹⁶. Le théologien François Nault remarque que Jésus est celui qu'on touche, qu'on veut toucher : « Il faut le toucher, lui, Jésus, mais surtout il faut toucher son vêtement, son manteau. Tel un fétiche. » Ce qui sauve, poursuit-il « ce n'est pas le toucher, mais la foi que signifie et qu'atteste ce toucher »⁵¹⁷. Sans même considérer ce que peut comporter d'érotique une telle tentation tactile, il nous suffit de souligner qu'un vêtement, un pied, une chaussure peuvent comporter une véritable dimension

⁵¹⁵ H. de Sponde, 1655, *L'Abrégé des annales ecclésiastiques de l'éminentissime cardinal Baronius*, Paris : Jacques D'Allin, p. 315.

⁵¹⁶ P. de Bourdeille, 1838, *Œuvres complètes*, t. II, Paris : Auguste Desrez, p. 314. Le passage trouve place au sein du Troisième discours, intitulé « De la beauté d'une belle jambe, comment elle est fort propre et a grand vertu pour attirer à l'amour ».

⁵¹⁷ F. Nault, 2018, *L'Évangile de la luxure*, Paris : Edilivre, pp. 15-16.

transcendante pour certains. Le plus beau cadeau qui fut offert à Auguste Comte fut une boucle de cheveux de Clotilde. Il l'appelait le « don du cœur ».

On ne trouverait plus guère aujourd'hui le moindre auteur restreindre le fétichisme au seul sentiment religieux tel que le manifestaient les « primitifs » du président de Brosse. Même à considérer le réductionnisme de son schéma évolutif, Comte avait néanmoins suggéré que personne, « même parmi les meilleurs esprits » n'est à l'abri d'une « sorte de rechute aiguë vers le fétichisme fondamental » où, sous l'effet d'une passion quelconque, des individus se retrouvent à diviniser « jusqu'aux objets les plus inertes qui peuvent intéresser leurs affections actuelles »⁵¹⁸. On peut se demander dans quelle mesure Comte avait peut-être lui-même pressenti dès cette époque — avant sa rencontre avec Clotilde — ce qu'un objet inerte pouvait signifier pour une personne amoureuse. Quoi qu'il en soit, c'est à un psychologue dont les travaux ne portaient pas sur la religion qu'il reviendra d'avoir concrétisé l'ouverture de la notion de fétichisme sur l'univers des tendances érotiques.

Afin de donner quelques repères historiques, on rappellera qu'au moment où elle est mobilisée par Binet dans un article de 1887 publié dans la *Revue Philosophique*⁵¹⁹, la notion de fétichisme trône en bonne posture dans la théorie animiste de Edward Burnett Tylor. Après les grandes schématisations historiques de Vico, Turgot et Condorcet, puis celle de Comte dans la première moitié du siècle, le fantasme de l'origine perdue chez les chercheurs, indépendamment des disciplines, des matériaux et des terrains. La théorie animiste domine alors le champ des sciences des religions. L'animisme, de *anima* (âme), est la doctrine selon laquelle la religion aurait pris naissance dans la croyance en la présence d'une âme dans les objets de toutes sortes,

⁵¹⁸ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, t. V, op. cit., p. 46.

⁵¹⁹ A. Binet, 1887, « Le fétichisme dans l'amour », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 24, (juillet-décembre).

quels qu'ils soient, vivants ou non, artificiels ou non. Le fétichisme ne tient pas chez Tylor le rôle que Comte lui attribuait. C'est que, si le fétichisme est bien la croyance en l'existence d'esprits incarnés dans des objets matériels, il est évident (logique oblige) qu'il ne peut être la forme religieuse originaire puisque l'existence des esprits se trouve présupposée dans le fétichisme ainsi défini. On ne peut pas démontrer, par exemple, l'antériorité du fétichisme sur la croyance aux ancêtres de Herbert Spencer. Néanmoins, le fétiche a sa place au sein du système élaboré par Tylor, en tant qu'il catégorise une classe d'objets « animés ». Publié en 1871, *Primitive culture* — qui est généralement considéré comme l'enquête ayant donné à l'anthropologie son statut de discipline autonome — propulse Tylor à l'avant-plan de la réflexion théorique. À cette époque, ni Frazer ni Durkheim n'ont encore fait leur entrée officielle dans le débat des interprétations et des méthodes. Le *mana* mélanésien, le *tabou* polynésien n'ont pas encore été dotés d'une existence théorique. La notion de *totem* est entrée dans le lexique mais n'est pas encore investie de l'enjeu qui marquera les querelles de l'anthropologie au tournant du siècle. Parmi les ouvrages qui font autorité, à côté des travaux de Tylor, on compte *Das Mutterrecht* de J. J. Bachofen (1861), *Primitive Marriage* de J. F. McLennan (1865), *The Origin of Civilisation and the Primitive Condition of Man* de John Lubbock (1870) ou encore le *Systems of consanguinity and affinity of the human family* de Lewis Morgan (1871). L'anthropologie religieuse est déjà toute absorbée dans la question de la famille primitive. Les thèmes du débat : exogamie, polyandrie, hétérosexualité, rapt, couvade, amazonisme, inceste, promiscuité, mariage⁵²⁰.

⁵²⁰ Ainsi, l'on pourrait dire que la question qui fut certainement la plus importante parmi toutes celles que s'est posées l'anthropologie religieuse pourrait se résumer par la formule ordinaire des revues populaires à grand tirage : « qui couche avec qui ? » L'expression est volontairement caricaturale, mais c'est qu'elle vise d'abord à souligner le fait qu'au moment même où la psychologie cherche à connaître la nature de l'extase dans ses manifestations religieuses et érotiques, l'anthropologie tente, en dernière analyse, de répondre à la double question suivante : l'interdit est-il originairement de nature religieuse et l'objet de l'interdit est-il originairement de nature sexuelle ?

3.3.1 Le fétichisme : une réflexion sur le sens de l'adoration

Le fétichisme dans l'amour est originellement conçu comme un commentaire sur quelques observations faites par Jean-Martin Charcot et Valentin Magnan à la Salpêtrière, observations relatives à des « dégénérés qui éprouvent une excitation génitale intense pendant la contemplation de certains objets inanimés qui laissent complètement indifférent un individu normal »⁵²¹. Nous aurons l'occasion de montrer que certaines formes de fétichisme amoureux décrites par Binet rejoignent singulièrement ce qu'au-delà du Rhin, Krafft-Ebing va introduire à la même époque sous le nom de masochisme. La plupart des cas sur lesquels Binet appuie sa démonstration sont puisés chez Ball dont les observations sur les aberrations de nature sexuelle constituent une documentation fort riche. L'article est donné en trois parties. La première s'occupe des fétiches corporels, la seconde, des fétiches inanimés. La troisième ouvre une perspective qui s'écarte de l'usage commun en ce qu'elle considère un ensemble d'objets de pensée qui n'ont aucune matérialité proprement dite. Pour Binet, la fétichisation est aussi une réification : une joie passée, la réminiscence d'une sensation peuvent devenir pour quelqu'un des fétiches réels, en tant qu'objets d'investissements affectifs.

L'auteur se présente d'emblée comme s'inscrivant dans une lignée d'auteurs intéressés à réfléchir sur le phénomène de l'amour. Pascal, Descartes, Montaigne sont tour à tour convoqués pour mettre en place les conditions d'une argumentation qui lui permette de s'appuyer sur un sol philosophique à la fois ferme et suffisamment arable pour y faire croître de nouveaux produits intellectuels. L'existence d'un fétichisme en amour, tout le monde en a eu plus ou moins l'intuition, mais encore faut-il ouvrir la

⁵²¹ Ibid., p. 144. S'il y a bien un risque évident d'anachronisme à parler comme nous le faisons de sexologie et de science des religions alors qu'on a affaire dans ces deux cas à un même ensemble de méthodes d'observation et de classification, les programmes de recherche diffèrent grandement.

discussion aux faits disponibles pour en tirer si possible quelques propositions dont nous pouvons nous assurer la véracité. Binet juge insuffisant le simple usage figuratif du terme fétichisme pour décrire, par exemple, la manière dont un amoureux trouvera séduisants les défauts de l'être aimé. Le fétichisme est plus que cela. Charcot et Magnan ont montré des cas qui feront école où des « dégénérés » trouvent une satisfaction sexuelle dans la contemplation d'objets inertes, clou de bottine et bonnet de nuit. Là où Binet se montrera véritablement plus psychologue que Krafft-Ebing, c'est lorsqu'il interrogera ces manifestations pathologiques à la lumière des individus considérés sains :

On pourrait croire que les observations précédentes, que nous avons résumées d'un mot, et sur lesquelles nous aurons à revenir, sont des monstruosité psychologiques ; il n'en est rien ; ces faits existent en germe dans la vie normale ; pour les y trouver, il suffit de les chercher ; après une étude attentive, on est même étonné de la place qu'ils y occupent.⁵²²

Entre ce qu'il appelle les « petits fétiches » et les « grands fétiches », il ne s'agit jamais pour lui que d'un même phénomène qui varie par degrés. Binet s'intéressera particulièrement à l'aspect pathologique de la chose. Il énonce clairement son projet : « établir dans la classification symptomatique des folies génitales un genre nouveau, auquel nous donnons le nom de fétichisme »⁵²³. Se référant à la classification de Ball, il fait entrer le fétichisme dans la classe des perversions sexuelles comme nouvelle entité pathologique. Contrairement aux psychiatres et aux aliénistes qui s'intéressent presque exclusivement aux états morbides dans leur rapport aux symptômes, Binet met l'accent sur les symptômes dans leur relation — pourrait-on dire — avec le phénomène de l'amour en tant que tel. Aussi, l'explication par la transmission

⁵²² Alfred Binet, « Le fétichisme dans l'amour », op. cit., p. 144.

⁵²³ Ibid., p. 145.

héréditaire, généralement avancée dans le monde de la psychiatrie, n'est pas proprement contestée par le psychologue, quoiqu'il en restreint la portée :

Mais quand même on admettrait cette hypothèse, elle ne dispenserait pas d'expliquer comment la perversion transmise par l'hérédité a été acquise chez les générateurs ; l'hérédité n'invente rien, elle ne crée rien de nouveau ; elle n'a pas d'imagination, elle n'a que de la mémoire. On l'a même appelée à juste titre la mémoire de l'espèce.⁵²⁴

Du point de vue de la connaissance étiologique, l'hypothèse de l'hérédité des traits, sans être invalidée a priori, est donc insuffisante et, surtout, n'apporte que peu de lumière à la question que se pose le psychologue. Irait-on croire que l'excitation qu'un homme éprouve pour des pieds féminins, par exemple, s'explique par le fait que son père aurait de même éprouvé de l'excitation pour les pieds féminins ? Il s'agit pour Binet de réduire la pluralité des symptômes à un même état pathologique : « C'est la perversion elle-même qui est caractéristique, et non l'objet vers lequel elle entraîne le malade »⁵²⁵. Pour éviter l'écueil de la régression infinie dans la recherche des causes, Binet va invoquer la notion d'accident. La perversion ne pourrait-elle pas naître d'un moment vécu par le patient où un objet quelconque aurait exercé sur ce dernier une forte impression ?

Il y a de fortes raisons de supposer que la forme de ces perversions est jusqu'à un certain point acquise et fortuite. Ainsi que nous le montrerons tout à l'heure, il s'est produit dans l'histoire de ces malades un accident qui a donné à la perversion sa forme caractéristique.⁵²⁶

Quelque chose arrive, un événement qui marque l'individu d'une manière profonde et qui bouleverse son existence au niveau de ses passions, de ses plaisirs, de

⁵²⁴ Ibid., p. 164.

⁵²⁵ Ibid., p. 165.

⁵²⁶ Ibid., p. 164.

ses convoitises. Ce qui est tout à fait singulier pour Binet, c'est le fait que son hypothèse implique un ordre des choses qui ne se conçoit pas autrement que comme un renversement des processus naturels observés depuis le commencement de la pratique médicale. D'ordinaire, certains états de l'organisme peuvent produire des modifications d'ordre perceptif chez les malades, mais on n'a jamais constaté le cheminement inverse. Les modifications durables au sein de l'organisme « ne proviennent pas d'en-haut, du domaine des idées » mais au contraire, elles procèdent « de bas en haut en remontant du domaine des instincts, des sentiments et des impressions inconscientes »⁵²⁷. Binet jette sur cet ensemble symptomatique qu'il regroupe sous le nom de fétichisme, un regard neuf, allant à l'encontre des modèles explicatifs entérinés par la jeune tradition psychiatrique : « Cette toute-puissance d'une association d'idées, d'une simple opération intellectuelle nous paraît être suffisante pour caractériser un état morbide. »⁵²⁸

Les exemples sont puisés majoritairement chez Ball, Moreau de Tour et Magnan, mais aussi chez Westphall et Krafft-Ebing qui lui fournissent des matériaux précieux. Ils sont relativement peu nombreux mais néanmoins probants. Les deux premières parties de l'article sont consacrées aux cas convenus. Entendons par là l'excitation sexuelle orientée vers des fragments du corps de l'autre (cheveux, fesses, pieds, etc.) et vers des objets manipulables, fabriqués (souliers, châle, sous-vêtements, etc.). Dans ces choses, dans ces fragments de corps dont la raison fétichiste fait *ses* objets, il y a un investissement émotionnel et psychoaffectif jusqu'à l'idée fixe et à la passion. L'objet devient chargé d'une puissance qui agit sur le fétichiste comme par envoûtement et qui mobilise son attention et ses affects. Une valeur idéale est subjectivement prêtée à l'objet, ou plutôt inscrite, engravée en elle. C'est peu de chose de dire que le choix de

⁵²⁷ Ibid., p. 167.

⁵²⁸ Ibid. p. 167.

tel ou tel objet ne relève d'aucune conscience claire de la part du malade. La dotation d'une valeur singulière à un objet plutôt qu'à un autre est sans fondement aucun et à la question du fondement ne répond que ce que Binet appelle l'accident. Or, l'accident n'est que rarement identifié comme tel. La majorité des fétichistes ignorent la source de leur penchant particulier et se trouvent fort embarrassés d'en donner quelque explication. Leur perversion est de l'ordre du déjà-là. Elle oriente la vie affective et érotique.

À ce stade, on a identifié les fétiches matériels, mais Binet va étendre le champ d'application du concept : « Le culte du fétichiste ne s'adresse pas toujours à une fraction du corps d'une personne vivante ou à un objet inerte ; il peut se porter sur autre chose, sur une qualité psychique. »⁵²⁹ Ainsi s'ouvre la troisième partie de l'article. Binet entend compléter son tableau par l'addition d'une autre sorte d'amour fétichiste qu'il dit *spiritualiste* afin de le distinguer de l'amour *plastique*. C'est un fétichisme qui s'attache à un sentiment par le même principe d'association qu'il met au centre de sa thèse. Ici, il ne suffit à Binet que d'un exemple pour montrer la pertinence heuristique de son approche sur des objets a priori tout à fait étrangers aux phénomènes de fétichisme. L'exemple est tiré des *Confessions* de Jean-Jacques Rousseau. C'est l'épisode de Mademoiselle Lambercier.

C'est à huit ans que Rousseau, mis en pension à Bossey pour y apprendre le latin, se retrouve un jour puni par la fille de son précepteur, plus âgée que lui. Binet procède à une auscultation en règle. Il cite le passage en entier, y apporte quelques commentaires supplétifs de circonstances, mais le texte est en (et par) lui-même d'une clarté rare : l'observation, c'est à Rousseau qu'on la doit. Nous nous contenterons d'en

⁵²⁹ Ibid., p. 252.

reproduire les deux passages que nous jugeons les plus significatifs. Le premier porte sur les sentiments éprouvés après le châtement corporel :

Il fallait même toute la vérité de cette affection et toute ma douceur naturelle pour m'empêcher de chercher le retour du même traitement en le méritant, car j'avais trouvé dans la douleur, dans la honte même, un mélange de sensualité qui m'avait laissé plus de désir que de crainte de l'éprouver derechef de la même main.⁵³⁰

Le second extrait rend compte de l'influence qu'a eu cet épisode dans la vie du philosophe, qui y voit, avec le recul de l'âge, un tournant reconnu après coup comme décisif :

Qui croirait que ce châtement d'enfant, reçu à huit ans par la main d'une fille de trente, a décidé de mes goûts, de mes désirs, de mes passions, de moi pour le reste de ma vie, et cela précisément dans le sens contraire à ce qui devait s'ensuivre naturellement?... Tourmenté longtemps, sans savoir de quoi, je dévorais d'un œil ardent les belles personnes ; mon imagination me les rappelait sans cesse, uniquement pour les mettre en œuvre à ma mode, et en faire autant de demoiselles Lambercier.⁵³¹

Binet fait une série de remarques qui vont orienter sa réflexion. D'abord, il relève, à juste titre selon nous, que c'est bien une association d'idées qui détermine les états psychiques caractéristiques : c'est le souvenir « d'un événement fortuit, un accident » qui entraîne les plus étonnantes conséquences dans la vie amoureuse et affective du philosophe genevois. Il souligne également le travail de l'imagination, de cet ensemble fantasmatique qui réapparaît à chaque opportunité de rapprochements physiques et qui fait que Rousseau est finalement peu entreprenant auprès des femmes. Binet en fait un symptôme du fétichisme, sous le nom de *ruminatio érotique*. Enfin, suivant la manière

⁵³⁰ Cité dans Ibid., p. 253.

⁵³¹ Ibid. p. 253.

qu'a Rousseau de souligner que malgré ses « érotiques fureurs », la nature de ses fantaisies l'a gardé « pur de toute souillure », le psychologue suppose, dans le fétichisme, une tendance à produire la continence⁵³².

Binet entame alors son argumentation visant à assurer la solidité de son interprétation de la perversion rousseauiste en tant que *fétichisme spiritualiste*. Le premier trait sur lequel Binet va porter son attention est aussi le plus incontestablement spectaculaire, c'est celui de l'excitation dans la douleur. « Quelle jouissance, demande le médecin, peut-on trouver dans la douleur physique de se sentir meurtri de coups et dans la douleur morale de se sentir accablé par la colère ou le dédain d'une femme ? »⁵³³ Avant de répondre à la question, il convient d'abord de disposer sur le sujet d'une information plus importante, à commencer par une brève exploration de phénomènes comparables. De tels phénomènes existent-ils ailleurs ? Oui, nous dit Binet : « Si on lit les mystiques, on reconnaît qu'il y a peu de mystiques qui ne se torturent le corps au moyen de cilices, de cordes, de disciplines, de chaînes de fer »⁵³⁴. De l'avis de l'auteur, il existe sans doute plusieurs raisons pour lesquelles le mystique recherche la douleur, à commencer par la nécessité de dompter les désirs de la chair. Mais il convient de mentionner le fait que les mystiques peuvent envisager que la douleur soit offerte en sacrifice, comme une offrande. On peut encore considérer les cas où un corps meurtri sera considéré comme présentant les conditions les plus favorables à recevoir des visions. Mais cela ne correspond pas à la situation de Rousseau, pense Binet. Pour comprendre comment on peut arriver à prendre plaisir à sa souffrance, « il faut avoir recours à la loi de l'association des idées et des sentiments ». Ici, la faiblesse du modèle et le problème que pose l'expression « association d'idées et des sentiments » sont

⁵³² Ici, Binet pourrait tout aussi bien se référer à Auguste Comte, dont nous avons pu apprécier, à travers les textes, à la fois les tendances au fétichisme et à la continence.

⁵³³ Ibid., p. 258.

⁵³⁴ Ibid.

patents : pourquoi rejeter dans le cas des mystiques l'explication par l'accident ? Pour Rousseau, poursuit-il, « la blessure faite par la main aimée sera douloureuse – et indirectement, par association d'idées, elle sera voluptueuse ; de là ce double caractère, opposé et contradictoire, du même fait. »⁵³⁵ À la lecture, on se rend bien compte que Binet n'a peut-être jamais ouvert le moindre traité mystique. Malgré cette première distinction, il revient plus loin sur le problème de la continence dans les termes de la « dynamogénie » et intègre Rousseau à la classe des mystiques, pour qui l'écriture serait « exaltation » et « excitation de l'imagination » :

Peut-être devons-nous chercher, dans les faits psychologiques de cet ordre la raison pour laquelle tant de mystiques, Suso, sainte Thérèse, Rousseau, etc., ont écrit leur propre biographie dans laquelle ils rendent compte, avec des détails innombrables, de leurs exaltations mystiques.⁵³⁶

Ici, Binet semble se contredire : les « exaltations mystiques » n'auraient-elles rien de proprement voluptueux ? Cette dernière comparaison nous paraît néanmoins convaincante, bien qu'on peine à saisir le statut qu'il convient de conférer au phénomène du mysticisme au terme de ces développements. On pourrait arguer d'une prudence de méthode, mais nous y voyons plutôt une série de tâtonnements que l'auteur ne semble pas prêt à mener à une résolution définitive. D'ailleurs, l'auteur quitte ses références à Suso et sainte Thérèse pour annoncer, dans la quatrième partie de l'article, que « le grand intérêt psychologique de ces études [...] réside tout entier dans les comparaisons entre l'état normal et ses déviations »⁵³⁷. On revient alors aux clous de bottine et aux bonnets de nuit. On se rappellera que la distinction qu'avait établie l'auteur entre le normal et le pathologique était quantitative. Il avait, à cet effet, introduit les notions de « petits fétiches » et de « grands fétiches ». L'individu sain va

⁵³⁵ Ibid., p. 259.

⁵³⁶ Ibid., p. 270.

⁵³⁷ Ibid., p. 261.

apprécier certains détails particuliers chez la personne aimée, l'homme aura un « type » de femme et *vice versa*, alors que le fétichiste va néantiser l'autre pour n'en garder qu'une partie unique, objet de son excitation. C'est dans cette tendance à l'abstraction que le fétichisme survient. Du moins, lorsqu'elle s'accompagne d'une désingularisation. Ce n'est plus alors la personne qui est aimée, mais son genre. On reconnaît bien là la tendance d'abstraction de l'auteur de l'Émile faisant de toutes les femmes « autant de demoiselles Lambercier ». Le caractère hautain et capricieux, le port altier, le geste punitif, voilà l'objet. La plus jolie femme ne peut faire naître le désir, chez Rousseau, sans littéralement incarner cet ensemble construit par son imagination. La première des deux définitions avancées par Binet tient foncièrement à la singularité de l'objet du désir. « En effet, lance-t-il, le fétichisme amoureux est, comme nous l'avons déjà défini, l'adoration de choses qui sont impropres à satisfaire directement les fins de la reproduction. ⁵³⁸» C'est la définition que donnera Freud de la perversion dans les *Trois essais sur la sexualité* de 1905. Dans la mesure où le fétichisme ne saurait être le tout de la perversion, la définition de Binet manque les limitations qui permettraient seules d'en circonscrire le phénomène. L'attirance physique pour une personne de même sexe n'est pas considérée par Binet, mais répond néanmoins au critère définitoire.

En conclusion, nous retiendrons deux points de l'exposé. D'abord, le fait que chez Binet, l'étude des symptômes, l'analyse de la formation de la maladie et de son mécanisme sont orientées vers le psychique. L'étiologie par l'« accident » est à cet égard très caractéristique de la distance qu'il prend avec les aliénistes. Lorsqu'il traite du fétichisme ordinaire, qui incite les individus à souligner et exagérer certains de leurs traits physiques (aussi bien le *khol* des anciens Égyptiens que le corset des dames

⁵³⁸ Ibid., p. 261.

galantes), il n'hésite pas à convoquer Humboldt et Darwin. Il affirme également que le sentiment esthétique est d'abord déterminé par le sentiment sexuel⁵³⁹. Et pourtant, l'amour ne semble pas être pour lui l'euphémisme du sexe, ni le jeu de dupes qu'y voit un Schopenhauer, par exemple. L'amour a sa dignité propre :

Il serait tout à fait ridicule de penser que si des hommes meurent d'amour pour une femme qu'ils ne peuvent pas posséder, c'est parce qu'ils lui demandaient en vain une petite sensation matérielle que la première femme venue aurait pu leur donner. Il faut être naïf et incompetent comme Spinoza pour définir simplement l'amour : *Titillatio, concomitante idea causae externae*.⁵⁴⁰

On croirait volontiers que Binet cherche ici à nous persuader qu'il faut penser le phénomène humain dans un au-delà de la simple matière et de sa mécanique. En un certain sens, l'article pourrait même être décrit comme étant un long argument en faveur de la dignité du fétichisme. Il y a d'ailleurs comme un ordonnancement raisonné qui se profile dans le traitement de l'information donnée. Il présente d'abord les types les plus grossiers de fétichisme tels que ceux visant les objets inertes et les parties du corps « puis quelque chose de plus subtil, qui n'est pas une partie intégrante, mais plutôt une émanation de la personne, l'*odeur* »⁵⁴¹. On se croirait chez Marsile Ficin. Le point culminant sera atteint lorsque sera démontré que « le fétichisme peut avoir pour objet non seulement la belle matière, mais encore l'esprit, l'âme, l'intelligence, le cœur, en un mot, une qualité psychique »⁵⁴². Ainsi le fétichisme aura définitivement quitté le domaine du sensible pour ne s'attacher qu'à l'être immatériel. Cette élévation du principe fétichiste, c'est Rousseau qui la rend possible.

⁵³⁹ Ibid., pp. 273-74.

⁵⁴⁰ Ibid., p. 260.

⁵⁴¹ Ibid., p. 155.

⁵⁴² Ibid., p. 256.

Le deuxième point sur lequel il convient de s'arrêter concerne les rapprochements proprement dits entre la forme religieuse du fétichisme et sa forme sexuelle, que Binet ne semble capable ni d'assumer tout à fait, ni de rejeter. Le mot est un emprunt aux études d'anthropologie religieuse. En ce sens, l'usage sexologique en garantit la valeur heuristique. Il permet de faire comprendre quelque chose. Or, justement, que cherche-t-il à faire comprendre ? Binet nous dit d'emblée que la différence fondamentale s'apprécie au fait que « dans le culte de nos malades, l'adoration religieuse est remplacée par un appétit sexuel »⁵⁴³. Fort bien, mais est-ce à dire que les fétichismes sexuels et religieux seraient de simples variétés et qu'on pourrait aussi bien parler d'un fétichisme artistique, un autre scientifique, etc. ? Doit-on plutôt supposer qu'il n'y a qu'un seul fétichisme, indistinctement religieux et sexuel, que la culture, avec ses schémas mentaux et ses représentations collectives aurait renvoyé à l'individu sous deux formes contrastées ? N'y aurait-il enfin qu'un seul fétichisme, essentiellement sexuel, qui pourrait se manifester de multiples manières au sein de la vie privée et collective, tantôt religieusement, tantôt esthétiquement, etc. ? Là où Binet reste muet, Freud aura le mérite d'avancer quelques propositions.

Nous signalerons finalement le fait — qui n'est pas banal dans le contexte — que c'est par le recours à la métaphore théologique que se clôt l'article, métaphore qui semble presque forcée, mais qui témoigne bien de ce que nous considérons comme une jonglerie de l'auteur quant à cette question de l'interpénétration de l'érotique et du religieux dans le fétichisme. Dans l'amour normal, conclut-il, « le fétichisme est polythéiste » parce qu'il résulte « d'une myriade d'excitations » au lieu de quoi dans l'amour pathologique, la partie se substitue au tout. « Au polythéisme répond le monothéisme. »⁵⁴⁴

⁵⁴³ Ibid., p. 144.

⁵⁴⁴ Ibid., p. 274.

3.3.2 Le masochisme comme vecteur de perméabilités

Il est historiquement admis que Binet introduit la notion de fétichisme en 1887, dans son article *Le fétichisme dans l'amour* et que Krafft-Ebing forge, de son côté, le terme *masochisme* dans son *Psychopathia sexualis*, que l'on fait remonter à la première édition de 1886. Or, en ce qui concerne le masochisme, cette date ne semble pas exacte⁵⁴⁵. Quoi qu'il en soit, le terme *masochisme* apparaît bien sous la plume de Krafft-Ebing dans son étude médico-légale à l'usage des médecins et des juristes, intitulée *Psychopathia sexualis*. Le terme est forgé à partir du nom du romancier Léopold von Sacher-Masoch, dont le plus célèbre ouvrage avait paru en 1870 dans le monde des Belles-Lettres austro-hongroises : *La Vénus à la fourrure* (*Venus im Pelz*, en allemand). Le roman, à moitié autobiographique et à moitié produit par les fantaisies érotiques de son auteur, relate les aventures amoureuses de Séverine, un jeune oisif, amateur de métaphysique allemande et d'auteurs anciens, obsédé par l'idée de se soumettre entièrement à une femme qu'il appelle Vénus. Le récit s'ouvre sur un

⁵⁴⁵ Si l'on se réfère aux versions disponibles sur le site Archive.org, on ne trouve dans l'édition allemande de 1886 aucune occurrence du mot « *masochismus* », ni même aucune référence à l'œuvre de Sacher-Masoch. Aucune occurrence non plus dans les troisième et quatrième éditions (1888 et 1889), mais Sacher-Masoch est mentionné en note de bas de page. L'auteur de la *Venus em Pelz* y est cité avec d'autres romanciers allemands dont les personnages féminins évoquent chez Krafft-Ebing le caractère puissant et féroce des héroïnes de certains romans « lesbiens » (*lesbeschen*) de Balzac, Gautier ou Flaubert. Entendons que Sacher-Masoch n'y occupe aucun statut privilégié, cependant que Jean-Jacques Rousseau y apparaît, avec ses *Confessions*, comme l'inspirateur de désirs fétichistes chez un patient du médecin allemand. Ce n'est que dans la cinquième version, celle de 1890, soit trois ans après l'article de Binet, que le mot « *masochismus* » apparaît chez Krafft-Ebing (66 occurrences), ainsi que « *sadismus* » (40 occurrences) et « *fétichismus* » (9 occurrences). Le nom de Sacher-Masoch y figure à dix reprises. Celui de Rousseau à vingt reprises.

Il ne s'agit pas pour nous de régler un litige plus que centenaire ni de restaurer une quelconque vérité historique quant à savoir quel est le premier médecin à avoir posé un diagnostic sur le phénomène en question. Mais à la lumière des faits ci-dessus mentionnés, et en tenant compte du fait qu'en 1887, c'est bien Rousseau qui est pris en exemple par Binet pour rendre compte de l'existence de cet ensemble symptomatique particulier, qu'on nous permette d'affirmer en tout état de cause que si Rousseau n'avait pas disserté avec tant de pénétration sur la morale, l'éducation et la politique, la chose que l'on appelle aujourd'hui « masochisme », on l'appellerait « rousseauisme ».

exergue tiré du Livre de Judith : « Dieu l'a puni et l'a livré aux mains d'une femme ». Il n'y manque définitivement pas de passages où, par dénotation ou connotation, on est renvoyé à l'univers religieux : « Je voyais dans la sensualité quelque chose de sacré, voire même la seule chose sacrée ; dans la femme et dans sa beauté, quelque chose de divin [...] je voyais dans la femme la personnification de la nature et dans l'homme son prêtre, son esclave [...] ». ⁵⁴⁶ Krafft-Ebing ne s'y est pas trompé. Ce qu'il perçoit n'est proprement assignable ni à la ferveur mariale bien comprise ni aux cultes de type orgiastique de l'ancien paganisme et néanmoins, le psychiatre y voit, au-delà des vocables d'origine religieuse, un sentiment qu'il reconnaît comme étant proprement religieux. Malgré la polysémie qui s'est emparée de la notion après lui ⁵⁴⁷, et même en tenant compte des difficultés perceptibles auxquelles il est confronté en cherchant à le doter d'un contenu référentiel précis, Krafft-Ebing inscrit bien le masochisme dans le contexte d'une réflexion sur les rapports entre religion et sexualité dont il est la plus patente attestation. Plus explicites et supérieurs en nombre que dans le discours des aliénistes, les rapprochements que fait le légiste entre la vie sexuelle et la vie religieuse ne sont pas elles-mêmes étrangères aux travaux d'un Esquirol, d'un Ball ou d'un Moreau de Tours à qui il fait plusieurs fois référence.

Le geste spécifique de Krafft-Ebing consiste à singulariser les différents types de comportements déviants se rapportant à la dimension sexuelle de la personne, et qui

⁵⁴⁶ L. von Sacher-Masoch, 2013, *Œuvres Maîtresses*. Préface de Cécile Guilbert. Paris : Robert Laffont, pp. 31-32.

⁵⁴⁷ Sans s'écarter de l'idée d'une polarité-complémentarité entre masochisme et sadisme, suggérée par Krafft-Ebing puis acceptée par le représentant de l'école sexologique anglaise Havelock Ellis, Freud affirme que le sadique est aussi masochiste et que ce sont les forces pulsionnelles qui le font pencher du côté actif ou du côté passif. Plus tard, il propose la tripartition en « genres » de masochisme : moral (attitude face à la vie), féminin (expression d'une certaine féminité) et érotogène (modalité de l'excitation sexuelle). Nous pensons pour notre part qu'il ne peut y avoir de masochisme sans objet de désir et que c'est pour ne pas l'avoir vu que Freud n' a jamais réellement reconnu ce que le masochisme présente de similitudes avec le phénomène religieux. La position de Lacan nous paraît s'établir sur des bases mieux assurées, mais arrivée à son terme, elle ne nous convainc guère.

avaient été jusqu'à lui classés dans un même « tiroir » nosologique⁵⁴⁸. Écrivant pour les juristes confrontés à des situations où un jugement doit être rendu relativement à un crime ou délit de nature sexuelle, l'auteur a pour premier objectif de rendre disponible aux hommes de loi une classification claire et aussi exhaustive que possible des psychopathologies sexuelles. Cela afin de permettre aux instances judiciaires de repérer parmi les cas soumis à jugement de cours ceux qui ressortissent au domaine de la pathologie mentale. Il lui faut démontrer que les pires aberrations, du point de vue de l'usage et des mœurs, impliquent sans doute la faute morale, mais non pas toujours le crime. Le fétichisme, le masochisme, l'inversion (homosexualité) sont des formes perverses, déviantes d'amour, mais néanmoins des formes d'amour. Il faut d'abord faire comprendre au lecteur l'importance que représente le phénomène de la sexualité pour la vie humaine, y compris dans sa dimension sociale. Le premier chapitre, intitulé « Fragments d'une psychologie de la vie sexuelle », dégage les fondamentaux de la théorie et prend en charge le travail d'axiomatisation préalable :

En tout cas la vie sexuelle est le facteur le plus puissant de l'existence individuelle et sociale, l'impulsion la plus forte pour le déploiement des forces, l'acquisition de la propriété, la fondation d'un foyer, l'inspiration des sentiments altruistes qui se manifestent d'abord pour une personne de l'autre sexe, ensuite pour les enfants et qui enfin s'étendent à toute la société

⁵⁴⁸ *Psychopathia sexualis* se présente pour une bonne part comme un catalogue de perversions en tout genre, essentiellement constitué d'observations cliniques et de confessions autobiographiques reçues par la poste. Le contenu est peu théorique et assez faible au niveau étiologique. Pour comprendre les phénomènes de perversions, il faut leur supposer un caractère congénital. Au niveau de la classification, l'approche de Krafft-Ebing distingue entre les problèmes rattachables aux états du centre cérébral (surexcitation, insensibilité, etc.) et les déviations proprement dites, les paresthésies, relativement à l'objet et au but sexuel normal : monsieur X, 36 ans, marié, uraniste...; monsieur Y, 64 ans, veuf, frotteur...; madame Z, 43 ans, divorcée, fétichiste de la main... etc. C'est sous la rubrique « paresthésies ou perversions du sens sexuel » qu'est rangé le masochisme, mais sa cause première est à trouver du côté de l'hyperesthésie, de la surexcitation transmise de manière héréditaire. Nous n'aborderons ici que les traits qui nous paraissent pertinents dans la théorie, considérés selon notre problématique d'ensemble.

humaine. Ainsi toute l'éthique et peut-être en grande partie l'esthétique et la religion sont la résultante du sens sexuel.⁵⁴⁹

Ce passage contient toute une anthropologie dont l'inspiration est à trouver dans les travaux du psychiatre anglais Henry Maudsley, auteur de *Body and Will* (1884), à qui il est explicitement fait référence dans le texte. Ce recours à Maudsley le rapproche également de Darwin et de sa théorie de la sélection sexuelle, développée dans *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex* en 1871. Aussi, Krafft-Ebing conçoit l'instinct sexuel (entité non rationnelle) comme étant le moteur principal de l'action humaine. En cela, il annonce Freud (et presque déjà la horde primitive) :

La femme est le bien commun des hommes, la proie temporaire du plus fort, du plus puissant. Celui-ci recherche les plus beaux individus de l'autre sexe et par là il fait instinctivement une sorte de sélection de la race. La femme est une propriété mobilière, une marchandise, objet de vente, d'échange, de don, tantôt instrument de plaisir, tantôt instrument de travail.⁵⁵⁰

Le chapitre est développé, suivant un schéma évolutionniste presque vichien : d'abord la brutalité du sexe dans toute sa libre expression, puis établissement des mœurs, de l'éthique, du mariage, de la propriété, du commerce, etc. La femme s'émancipe tranquillement. La moralisation de la vie sexuelle est un gage très sûr du développement humain. Le christianisme, comme toute religion, a ses travers évidents et l'auteur n'hésite pas à le critiquer (allant jusqu'à mettre Paul, Tertullien et Jérôme au banc des accusés), non sans laisser percevoir une maîtrise assez superficielle du dossier, y compris, par exemple, lorsqu'il aborde la fameuse controverse du concile de

⁵⁴⁹ R. von Krafft-Ebing, 1895, *Psychopathia sexualis : avec recherche spéciale sur l'inversion sexuelle*, trad. de É. Laurent et S. Csapo, Paris : Georges Carré, p. 2. Traduite à partir de la huitième édition allemande, elle est la première édition française de l'ouvrage. Les éditions ultérieures, plus connues, proviennent de la version « mise à jour » par Albert Moll en 1923. Or, la constante interférence de Moll au sein du texte rend problématique l'identification des instances énonciatrices et, par voie de conséquence, l'analyse du discours originel.

⁵⁵⁰ Ibid., p. 3.

Mâcon. Néanmoins, en insufflant une morale sexuelle plus honorable aux populations européennes, le christianisme a été globalement bénéfique. Le moment et le lieu d'où énonce Krafft-Ebing témoignent de cette succession de périodes de progrès qui fait que les aberrations sexuelles et les déchainements pulsionnels sont désormais choses rares. Il en allait autrement chez les anciens et l'auteur entend bien situer son lecteur historiquement, ce qu'il fait dans un vocabulaire imagé qui nous est maintenant familier :

Nous sommes aujourd'hui bien loin de cet âge où la vie sexuelle se manifestait dans l'idolâtrie sodomite, dans la vie populaire, dans la législation, et dans la pratique du culte des anciens Grecs, sans parler du culte du Phallus et de Priape chez les Athéniens et les Babyloniens ni des Bacchanales de l'antique Rome, ni de la situation privilégiée que les hétaires ont occupée chez ces peuples.⁵⁵¹

Pourtant, on s'abuserait de croire que cette confusion où s'entremêlent licence et religiosité prendrait sa source ailleurs que dans la personne humaine elle-même. Il suffit de mentionner « la puissante sensualité que manifestent beaucoup d'individus atteints de monomanie religieuse » ou encore « la confusion bizarre du délire religieux et sexuel ». Qu'on songe encore « combien fréquente est l'extase religieuse à l'âge de la puberté, combien de fois des tentations sexuelles se sont produites dans la vie des Saints »⁵⁵². Ici, la passion d'Antoine sert le propos, là ce sont les chaleurs de Veronica Juliani, de Catherine de Gênes, de Sainte Armelle et de Sainte Élisabeth : tout un cortège d'extatiques brûlantes de l'amour le plus insoutenable. En certains endroits, dont les quelques pages qui introduisent la problématique d'ensemble, le vocabulaire est moins celui des mécaniques sexuelle et cérébrale que celui de l'enthousiasme et de l'adoration. Notons encore « les flagellations cruelles et voluptueuses, les mutilations,

⁵⁵¹ Ibid., p. 8.

⁵⁵² Ibid., p. 9.

les castrations et même le crucifiement, tous actes inspirés par un sentiment maladif d'origine religieuse et génitale en même temps »⁵⁵³.

C'est bien de masochisme dont il est question. Mais c'est aussi de l'histoire des formes d'expression, des idées et des pratiques religieuses. À une exception près, celle d'Élisabeth de Genton, que la flagellation mettait « dans un état de bacchante en délire », la totalité des exemples mobilisés renvoient invariablement à l'univers religieux. L'auteur se réfère plus d'une fois à l'histoire des flagellants aux XIII^e XIV^e et XV^e siècles, « dont les adeptes se flagellaient eux-mêmes, soit pour faire pénitence, soit pour meurtrir la chair dans le sens du principe de chasteté prêché par l'Église »⁵⁵⁴. Certainement, la flagellation agissait sur eux comme un « stimulant de la sensualité ». Il fait encore le récit d'une carme du XVI^e siècle, Maria Magdalena de Pazzi, qui ne connaissait pas de délice plus exquis que de se faire mettre les mains dans le dos par la prieure et « fouetter sur les reins mis à nu, en présence de toutes les sœurs du couvent »⁵⁵⁵. Krafft-Ebing va proposer de tout cela une explication psychopathologique dès l'élaboration de sa problématique d'ensemble. À noter que la première occurrence historique connue des mots *sadisme* et *masochisme* survient précisément au moment où cette explication tant attendue (du côté des aliénistes et des psychologues, manifestement) est donnée :

L'exaltation du délire religieux peut amener à trouver de la joie dans le sacrifice des autres, si la notion du bonheur religieux est plus forte que la pitié que nous inspire la douleur d'autrui. Des phénomènes analogues peuvent se produire dans le domaine de la vie sexuelle ainsi que le prouvent le Sadisme et particulièrement le Masochisme. Ainsi l'affinité souvent constatée entre la religion, la volupté et la cruauté, peut se résumer par la formule suivante : le sens religieux et le sens sexuel, arrivés au maximum

⁵⁵³ Ibid., pp. 9-10.

⁵⁵⁴ Ibid., p. 39.

⁵⁵⁵ Ibid., pp. 39-40.

de leur développement, présentent des similitudes en ce qui concerne le quantum et la nature de l'excitation ; ils peuvent donc se substituer dans certaines conditions.⁵⁵⁶

La perspective de la substituabilité du « sens sexuel » et du « sens religieux » dans le masochisme, du fait qu'elle soit posée avant même que ne soit donnée une définition provisoire de l'objet, justifie à elle seule qu'on la considère comme incontournable. Cherchant à lier le sens sexuel et le sens religieux sur une base théorique, Krafft-Ebing avance que l'un et l'autre trouvent en leur fondement le sentiment d'amour et le sentiment de dépendance. Il en appelle à l'autorité de Schleiermacher⁵⁵⁷. Or, comme il s'emploie à le montrer de maintes façons au cours de l'ouvrage, nulle perversion n'offre de l'exaltation dans le sentiment de dépendance un modèle plus accompli que le masochisme :

cette perversion particulière de la *vita sexualis* psychique qui consiste dans le fait que l'individu est, dans ses sentiments et dans ses pensées sexuelles, obsédé d'être soumis absolument et sans condition à une personne de l'autre sexe, d'être traité par elle d'une manière hautaine, au point de subir même des humiliations et des tortures.⁵⁵⁸

Si cette volonté d'être soumis complètement à une personne de l'autre sexe représente pour Krafft-Ebing le trait essentiel du masochisme, c'est la « condition de dépendance » qui se manifeste par des actes « purement symboliques » ou avec un désir de « supporter des douleurs causées par une personne de l'autre sexe » qui en est le caractère secondaire⁵⁵⁹. Remarquons que le sens de la flagellation n'exclut pas qu'elle puisse être recherchée pour sa valeur symbolique. C'est même la puissance de symbolisation qui est mise au premier plan, devant les éventuelles souffrances

⁵⁵⁶ Ibid., p. 11.

⁵⁵⁷ Ibid.

⁵⁵⁸ Ibid., pp. 121-22.

⁵⁵⁹ Ibid., p. 182.

physiques effectives. Beaucoup de commentateurs n'ont pas vu cela, mais les mots de Krafft-Ebing ne manquent pas de clarté :

Pour le masochiste, c'est la soumission à la femme qui constitue le point le plus important ; le mauvais traitement n'est qu'une manière d'exprimer cette condition et, il faut ajouter, la manière la plus expressive. L'action a pour lui une valeur symbolique ; c'est un moyen pour arriver à la satisfaction de son état d'âme et de ses désirs particuliers.⁵⁶⁰

Finalement, il nous semble que Krafft-Ebing n'a pas tiré toutes les conséquences de sa réflexion concernant les sentiments d'amour et de dépendance qui lient les phénomènes sexuels et religieux. Il décrit le masochiste par sa tendance à « assimiler aux impressions sexuelles toute impression qui part de l'objet aimé »⁵⁶¹. Or, il avait préalablement expliqué comment l'individu de grande sensibilité religieuse éprouve de la joie dans les mortifications « parce que tout ce qu'on croit venir de la divinité chérie, tout ce qui se fait par son commandement ou en son honneur, doit remplir l'âme de plaisir. ⁵⁶²» Il nous semble bien n'avoir affaire ici qu'à un seul ordre de faits. Il faudra attendre Walter Schubart et son *Eros und Religion* pour lire, bien des années plus tard, le passage qu'on aurait voulu trouver chez Krafft-Ebing⁵⁶³.

⁵⁶⁰ Ibid., p. 135.

⁵⁶¹ Ibid., p. 190.

⁵⁶² Ibid.

⁵⁶³ « Adorer c'est mettre un autre être au-dessus de soi, ce qui revient, négativement, à s'abaisser devant lui. L'adoration implique le désir et la volonté de s'abaisser soi-même jusqu'à l'anéantissement total. C'est dans ce penchant à l'humiliation que s'enracine le masochisme. Il relève, à parler strictement, de la pathologie religieuse, non de la pathologie sexuelle. » (W. Schubart, *Éros et religion*, op. cit., p. 193.).

3.4 Érotisme et mysticisme : un problème de la psychologie de la religion

En posant la question du statut de ce qui cause le sujet atteint de folie religieuse (mélancolie lypémanie, selon les auteurs) la psychiatrie avait repéré des manifestations d'érotisme souvent exacerbé. On a alors suggéré la possibilité qu'il existe chez les déviants un lien organique entre les tendances religieuses et les tendances sexuelles. En proposant sa théorie de l'hypertrophie religieuse, Ball a rendu possible l'idée selon laquelle cette organicité pourrait exister indépendamment des états pathologiques particuliers. Pour sa part, Binet a montré qu'une même tendance à l'adoration peut être interprétée comme d'essence religieuse ou érotique selon que le sujet admette ou non telle ou telle composante au sein de ladite tendance. La distinction « fondamentale » qu'il fait est auto-référencielle : « dans le culte de nos malades, l'adoration religieuse est remplacée par un appétit sexuel »⁵⁶⁴. Avec Krafft-Ebing, on se retrouve avec une véritable théorie érotogénétique où les pulsions sexuelles dictent les sentiments religieux et moraux des individus. L'émotion religieuse proviendrait du sentiment de dépendance, comme, du reste, le masochisme.

Il est aisé de concevoir ce qu'ont pu provoquer de réticences ces différents travaux par lesquels on a cherché à expliquer la religion par la sexualité. Mais les concomitances qu'on relevait entre l'activité religieuse et l'activité sexuelle, les diagnostics posés sur de très saints personnages intégraient un phénomène bien plus large qui était la forte considération dont jouissait le moderne projet d'une psychologie positive. Si la première polémique en psychologie de la religion est bien celle qui a porté sur l'érotisme du mysticisme (chrétien), elle n'est pas détachable du contexte historique de son émergence. C'est donc par là que nous débuterons.

⁵⁶⁴ Binet, « Le fétichisme dans l'amour », op. cit., p. 144.

3.4.1 Une psychologie empirique

« Une école existe, nombreuse et bruyante, pour laquelle la science de l'âme est une branche de la biologie. »⁵⁶⁵ 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. » Elle recrute vite et bien, davantage que le clergé, évidemment. Nous sommes en 1891. Les manifestations de mélancolie et de délire religieux font depuis plusieurs années déjà l'objet d'examens de toutes sortes. Mais une psychologie d'un genre nouveau émerge, qu'on appelle tantôt la psycho-physiologie, 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 »⁵⁶⁶. 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.

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

⁵⁶⁵ L. de Maisonneuve, 1891, « La psychologie physiologique » dans *Compte rendu du Congrès scientifique international des Catholiques* (troisième section : sciences philosophiques), Paris, Alphonse Picart, p. 134.

⁵⁶⁶ Ibid.

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.

Naturaliste, le psychologue aura ses laboratoires ; il emploiera comme le physicien le chronomètre, le thermomètre, le dynamomètre, l'esthésiomètre et le galvanomètre pour évaluer la durée, préciser la nature et mesurer l'intensité des perceptions et des sensations. Il empruntera ses réactifs au chimiste pour exciter et influencer la substance nerveuse, surtout il maniera le scalpel et le microscope pour dissocier les fibres et étudier les cellules qui doivent livrer le secret de l'activité psychique. Nous interrogerons donc les médecins, les aliénistes sur tout et nous interpréterons leurs observations sur les névropathes, les hystériques et les déments de toute sorte. L'hypnotisme fournira également un précieux secours, car il provoque le changement de l'activité psychique et somatique. Les altérations, les perversions, les abolitions, les hyperexcitations de la sensibilité qu'il produit, l'érigent en un procédé de « vivisection morale ». ⁵⁶⁷

Le portrait dressé est-il fidèle ? Oui, pour une part, mais les tendances de cette « psycho-physiologie » sont multiples et peu conciliables entre elles. La crainte est-elle fondée ? Oui, sans aucun doute. Mais on gardera à l'esprit qu'il serait mal avisé de regarder ces réticences sous l'angle de la confrontation entre foi et raison et pire encore d'invoquer un supposé « rejet de la science » ⁵⁶⁸. On a vu plus haut un nombre considérable d'ecclésiastiques ayant participé à l'étude comparative des religions dès

⁵⁶⁷ Ibid., pp. 135-136.

⁵⁶⁸ Il est vrai que Léon XIII n'avait peut-être pas beaucoup aidé la cause des scientifiques de foi catholique en faisant la promotion d'un néo-thomisme dans son encyclique *Æterni Patris* (1879).

le XVII^e siècle (Monfaucon, Pluche, Batteux et Lafitau ne sont que quelques cas représentatifs). En 1880, l'Université Catholique de Paris, suivie par celles de Lille, de Lyon et de Strasbourg, met à son programme d'étude l'histoire des religions, du christianisme et de ses dogmes. Les communications présentées lors du Congrès de 1891 attestent la valeur des réflexions philosophiques et l'intérêt porté par certains représentants autorisés du catholicisme français pour la science et son évolution. En outre, on trouverait peu de scientifiques parmi les chargés d'enseignement et de recherche qui ne souscrivent à la remarque du curé de Wildbad : « Quand nous aurons découvert comment deux atomes matériels agissent l'un sur l'autre et sur nos organes, nous saurons ce qu'ils font, nous ne saurons pas encore ce qu'ils sont [...] »⁵⁶⁹ C'est ce « droit » au mystère et à l'inconnaissable que veulent préserver les catholiques, qui, du reste, savent très bien s'accommoder d'une distinction de type kantien dans l'ordre de la connaissance, quitte à faire des savoirs métaphysiques le simple négatif des savoirs véritables. Nous sommes à l'aube du XX^e siècle. L'influence catholique en matière d'éducation se dissout de manière quasi exponentielle. Depuis déjà longtemps le bas clergé n'attire plus guère que les fils de la paysannerie et de la petite bourgeoisie rangée. Le prêtre n'étant plus en estime auprès des élites, l'Église perd l'avantage de l'argent et de l'éducation. C'est ainsi qu'en 1885, l'État supprime les facultés de théologie au sein des Écoles des Hautes études. C'est dans ce contexte qu'il faut situer la réaction catholique face à la réduction matérialiste qui vient. La nouvelle psychologie reconnaîtra-t-elle à l'être humain sa dualité fondamentale ? Ce sera un sujet débattu.

⁵⁶⁹ Charles Braig, « La matière : étude sur une notion fondamentale de la philosophie naturelle », dans *Ibid.*, p. 65.

ÉTUDE DE LA CROYANCE ET DU SENTIMENT RELIGIEUX

Si l'on en croit les auteurs qui écrivent sur le sujet, la psychologie religieuse est quelque chose 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 »⁵⁷⁰ se plaint-on. Elle a « surtout occupé jusqu'à maintenant les métaphysiciens et les théologiens »⁵⁷¹ 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 »⁵⁷². C'est que la recherche des causes historiques ne suffit plus : c'est l'essence même de la religion qui doit être révélée. On vante tour à tour les mérites de l'esprit positif, qui est régulièrement donné comme un équivalent à la méthode expérimentale. Dès les années 1850, certains auteurs spiritualistes comme Elme-Marie Caro défendent la valeur de la spéculation philosophique dans l'ordre du savoir. Par un habile retournement de perspective, la conception positiviste s'y trouve attaquée comme « article de foi » dont on peut aisément relever la « métaphysique »⁵⁷³. Ailleurs, l'usage de la psychologie n'aura d'autre but que de s'attaquer au catholicisme. C'est ce qui arrive en 1869 quand la *Revue des deux mondes* publie trois chapitres d'un livre écrit par le philosophe Étienne Vacherot, intitulé *La Religion*, ce qui donne lieu à une polémique par publication interposée avec l'abbé Alphonse Gratry.

L'épisode donne une bonne idée de l'usage que l'on fait du mot psychologie avant que Ribot n'en dégage les principes généraux et la méthode. Vacherot dit s'intéresser à « l'inspiration primitive de la raison » dont l'ordre de vérités ne peut être

⁵⁷⁰ Théodule Ribot, 1896, *La psychologie des sentiments*, Paris, Félix Alcan, p. 307.

⁵⁷¹ E. Murisier, 1901, *Les maladies du sentiment religieux*, Paris : Alcan, p. 449.

⁵⁷² D. Santenoise, 1900, « Religion et folie », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 50 (juillet-décembre), p. 142.

⁵⁷³ E.-M. Caro, 1866, « La métaphysique et les sciences positivistes. À propos de quelques ouvrages nouveaux : I. l'école expérimentale », dans *Revue des deux mondes*, t. 66, no. 2, p. 421.

saisi « qu'à travers les représentations de l'imagination, et ne les exprimant que par des symboles »⁵⁷⁴. On remarquera dès l'abord qu'en vertu des objets qui sont retenus (représentations, symboles), le programme que se donne l'auteur se confond avec le programme sociologique. La psychologie fournirait la preuve que la religion n'est « rien moins qu'une invention de charlatans à l'usage d'une multitude ignorante et crédule »⁵⁷⁵. Le propos de l'auteur ne se distingue pas beaucoup de celui des matérialistes français du XVIII^e siècle pour qui la religion est un phénomène historique appelé à se transformer à mesure que l'humanité atteint le plein exercice de sa raison. En dernière analyse, ce qui compte pour Vacherot, c'est le mot « psychologique » qui revient inlassablement dans le texte et qui désigne tantôt la philosophie spéculative, tantôt la critique, tantôt même l'histoire : « Que peut être la psychologie, sinon l'histoire en petit, de même que l'histoire n'est que la psychologie en grand ? »⁵⁷⁶ C'est fort à propos que, reprenant ses positions dans une réponse qu'il lui fait, l'abbé Gratry lui répondra : « Je transcris ces paroles sans affirmer que je les comprends. »⁵⁷⁷ Au cours des décennies suivantes, la psychologie va, bien sûr, devenir quelque chose.

QUELQUES APPROCHES ET MÉTHODES

La manière dont se constitue au tournant du XX^e siècle le champ discursif de la psychologie religieuse rend problématique le traitement du discours en termes de positions énonciatives. Il n'y a pas, par exemple, une façon de faire « anglaise » et une « allemande » ou « française ». Le premier laboratoire de psychologie est fondé par Wilhelm Wundt à Leipzig en 1878. G. Stanley Hall, son élève, devient le chef de file du département de psychologie à l'université Clark (1892), d'où sortiront, entre autres, J. Henry Leuba, Edwin D. Starbuck et Josiah Moses, sur lesquels nous reviendrons. La

⁵⁷⁴ Vacherot, 1869, *La religion*, Paris: Chamerot et Lauwereyns, p. 37.

⁵⁷⁵ Ibid., p. 270.

⁵⁷⁶ Ibid., p. 200,

⁵⁷⁷ A. Gratry, 1869, « Lettres sur La religion : réponse à M. Vacherot », dans *Revue des deux mondes*, vol. 80, no.1, p. 136.

même année, un autre élève de Wundt, le chanoine Armand Thiery, fonde un laboratoire de psychologie à l'Université Catholique de Louvain. 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'analyse de documents écrits et l'enquête statistique avec questionnaire⁵⁷⁸. Cette dernière méthode s'est surtout pratiquée aux États-Unis et a donné des résultats de moyenne portée. Il s'agit d'enquêtes orientées spécifiquement vers les phénomènes de conversion dans leur rapport avec le développement personnel des individus interrogés. L'âge, le sexe, l'appartenance confessionnelle étaient le type de variables sur lesquels on allait chercher à dégager des moyennes significatives. Parmi ces enquêtes, celles de Leuba et Starbuck furent peut-être les plus heureuses en montrant qu'il existait une forte corrélation entre l'âge de la conversion et l'âge de la

⁵⁷⁸ Les commentateurs ne s'entendent pas sur les termes appropriés à une classification des méthodes pour ce qui touche cette période de la psychologie de la religion. Pinard de la Boullaye distingue introspection, extrospection et expérimentation (*L'étude comparée...*, t. I, op. cit., 286 et ss.), alors que Jean Pierre Deconchy parle plutôt d'étude historique littéraire, d'analyse clinique et d'étude des processus symboliques (J.-P. Deconchy, 1970, « La psychologie des faits religieux », dans Desroche Henri et Jean Séguy (dir.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris : Cujas, pp. 149-50). Quant à Bastide, il ne propose aucun classement, mais va distinguer, par exemple entre l'école de W. James et celle de Charcot, entre psychiatres et psychologues. Il accorde également une grande importance à l'analyse de textes des « grands mystiques », mais sans la qualifier comme méthode particulière (R. Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, op. cit.). Nous avons donc pris sur nous de proposer notre propre classification qui nous semble à la fois simple et utile à la bonne compréhension.

puberté⁵⁷⁹. Y aurait-il lien de causalité entre d'un côté l'éveil sexuel et, de l'autre, la croyance religieuse et le besoin de pratique rituelle ? La question referra surface chez d'autres spécialistes, aussi la réservons-nous afin de dire quelques mots des deux méthodes qui nous intéressent au premier chef.

L'étude de la littérature mystique de type historique et autobiographique (hagiographies comprises) et le traitement des données recueillies aux fins d'analyse psychologique du sentiment religieux sont mises à profit par presque tous ceux qui s'intéressent de près ou de loin à la question. On a vu que les aliénistes mettaient en relation les cas de folie religieuse avec certains épisodes tirés de la vie des saints. Krafft-Ebing a fait de même et Binet également. 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. Ce recours à la littérature mystique ne constitue que très rarement le moyen principal de l'investigation et jamais le moyen unique. Toujours, il sert à corroborer, appuyer une hypothèse ou, au contraire, en prendre le contre-pied. La question se résume alors au type de séries de cas observés avec lequel il convient de comparer cette foisonnante littérature. C'est là qu'apparaissent aussi les plus grandes disparités d'opinion. Doit-on tenir compte des cas psychopathologiques ou restreindre le champ de l'enquête aux cas plus « normaux » ? Nous proposons de résumer schématiquement les deux approches des faits psychiques telles qu'elles s'offrent aux enquêteurs à l'aube du XX^e siècle. Elles sont représentées ici par les figures de Jean Martin Charcot, médecin chef de la Salpêtrière dont les travaux sur l'hystérie sont les plus cités en Europe, et de Théodule

⁵⁷⁹ J. H. Leuba, 1896, « A Study in the Psychology of Religious Phenomena » dans *American Journal of Psychology*, vol. 7, pp. 309-385; E. D. Starbuck, 1899, *The Psychology of Religion*, Londres: Walter Scott.

Ribot, représentant du positivisme en psychologie, professeur à la Sorbonne puis au Collège de France. Notons qu'ils furent les deux mentors d'Alfred Binet.

LE PROBLÈME DE L'EXTASE

L'étude des cas pathologiques est d'un intérêt certain pour comprendre le mécanisme de l'appareil psychique. Cela n'est pas remis en question par qui que ce soit. Tous les médecins et tous les psychologues qui ont observé des patients tomber en crise d'hystérie ou en délire hallucinatoire admettent que l'on puisse établir des correspondances au niveau des structures mentales entre ces manifestations et certains épisodes d'extase mystique légués par la littérature. La question demeure entière, néanmoins, de savoir en quoi cela nous renseigne sur le phénomène religieux en tant que tel. Les phénomènes extraordinaires de religiosité sont par définition tout autre chose que des phénomènes normaux. On a pu parler d'une opposition entre l'école de Charcot et l'école de James et ce sont bien là des points de repère commodes, mais dans les faits, on chercherait longtemps un passage où le médecin-chef de Bicêtre développe une pensée particulièrement pénétrante au sujet du mysticisme. Ce problème, qui a beaucoup intéressé son prédécesseur Moreau de Tours, son collègue Ball et son ami Ribot, n'a pas exercé chez lui le même attrait. Peut-être la question était-elle pour lui réglée à l'avance lorsqu'il s'est penché sur la question dans le cadre de ses travaux sur l'hystérie. Quoi qu'il en soit, c'est durant la décennie 1870 que Charcot oriente certaines de ses recherches sur la question des hystéro-épileptiques. Il s'adonne alors à la lecture des relations historiques d'épisodes de grandes épidémies convulsives célèbres, notamment l'épidémie dite de Saint-Médard, entourant l'exaltation religieuse des jansénistes persécutés. Il y trouve décrites les « contractions permanentes » et la « grande anxiété épigastrique », des convulsionnaires. Dans ces « affreuses contorsions » ellipsoïdales, dans « la distorsion des traits et la protrusion de la langue » que l'on a spontanément interprétées comme autant de phénomènes de possession, il pense reconnaître un trouble du système nerveux bien connu de la

médecine moderne : l'hystéro-épilepsie. Il en est même convaincu, les signes ne trompent pas.

L'arc de cercle, par exemple, est signalé dans la plupart des épidémies célèbres, dans l'hystéro-démonopathie des religieuses de Sainte-Elisabeth à Louviers, vers 1642-1646, dans l'hystéro-démonopathie chez les nonnes d'Uvertet (Allemagne), et aussi chez les convulsionnaires de Saint-Médard..., etc.⁵⁸⁰

L'hystéro-épilepsie se présente sous différentes phases ou variétés prédominantes : l'attaque ellipsoïde, démoniaque, d'extase, de délire. L'attaque d'extase se caractérise par des « attitudes passionnelles » et peut être reproduite artificiellement par l'inhalation d'éther. On se rapproche quelque peu des thèses chères à Moreau sur les parallèles qu'on peut établir entre la constitution des états mystiques et certains phénomènes d'induction narcotique. Mais l'investigation de Charcot ne porte jamais spécifiquement sur les mystiques. Sur ce plan, il ne fait que reprendre le problème de la démonopathie aux XVI^e et XVII^e siècle, tel qu'il se posait alors aux médecins. On trouve par contre chez son compère Valentin Magnan un commentaire qui intéresse plus directement notre étude, relativement à une certaine Eugénie :

Il nous semble impossible de vouloir supprimer la vie des sens tout en cultivant la passion amoureuse, comme le font les mystiques, sans en arriver soit à l'érotomanie divine, soit à la débauche. Cette seconde fin ne peut guère manquer d'être celle des personnes qui auraient le malheur de combiner un caractère faible avec une forte sexualité.⁵⁸¹

⁵⁸⁰ J.-M. Charcot 1880, *Leçons sur les maladies du système nerveux*. Recueillies et publiées par Bourneville, Paris : Adrien Delahaye et E. Lecrosier, 1880, p. 437.

⁵⁸¹ Le passage est cité par Leuba dans son article « Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens » sur lequel nous reviendrons. Nos recherches ne nous ont malheureusement pas permis d'en retrouver la source dans les éditions disponibles en ligne des *Leçons cliniques* du professeur Magnan.

La psychiatrie fait donc du mysticisme une hystérie, une psychasthénie ou une mythomanie. Pour le psychologue, il est appréhendé comme une maladie du sentiment religieux, un trouble de l'attention ou de la volonté. 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. Cette thèse « physiologique » le rapproche des Maudsley, Bain, Lange et James, mais leurs conceptions de l'expérience religieuse divergent. L'ensemble des modalités de la vie affective se rapportent à la vie organique et végétative de l'individu (nutrition, conservation, développement) et ce sont les besoins vitaux qui dictent les comportements de l'individu. Ribot reconnaît d'emblée le problème qu'il y a à fonder ses vues sur un postulat sur lequel rien ne peut être dit :

Sans doute, il est fâcheux d'avoir à invoquer une activité inconsciente, à faire intervenir un facteur obscur, mal déterminé ; mais, vouloir réduire les états affectifs à des idées claires, nettes et s'imaginer que, par ce procédé, on peut les fixer, c'est en méconnaître complètement la nature et se condamner par avance à échouer.⁵⁸²

C'est en raison directe de son rejet de l'explication intellectualiste que Ribot congédie les théories de Spencer et de Muller sur l'origine du sentiment religieux. Ni l'âme ni l'infini ne peuvent selon lui être considérés comme premiers. L'action produite par le rythme des tambours sur le système nerveux offre déjà à l'intelligence une voie d'accès plus plausible à cette première étincelle de religiosité que la science

⁵⁸² T. Ribot, 1896, *La psychologie des sentiments*, op. cit., p. X.

cherche tant bien que mal à atteindre. Ribot s'intéresse d'assez près aux phénomènes extatiques, dès l'époque des *Maladies de la volonté* (1883), mais c'est dans sa *Psychologie des sentiments* (1896) qu'il consacre au sentiment religieux un chapitre complet. De son postulat initial (primauté de l'organisme sur la pensée), il résulte que les manifestations morbides doivent être appréciées comme autant de troubles du sentiment, des passions, de la volonté, etc. Or, ce qui frappe Ribot dans ses observations (de deuxième main, en général), c'est le côté contemplatif de l'extase. Perte de mobilité, capacités motrices affaiblies, surcharge cérébrale sont les signes visibles de cet état singulier. Chez l'extatique, le corps est inerte, sans énergie, à l'opposé de ce que l'on peut voir chez les convulsionnaires de la Salpêtrière, dont le corps semble incapable de supporter les mouvements intérieurs. La chorée et l'épilepsie sont des maladies produisant une augmentation des mouvements et une diminution de la conscience. La volonté dépasse la conscience individuelle. Dans le cas de l'extatique, on a bien affaire à un trouble de la volonté, mais il s'agit d'une volonté manquante. Le mystique est aboulique dans la mesure où il est trop investi dans sa contemplation et ne trouve plus la force de prendre du recul par rapport à l'objet (« objet-image ») sur lequel toute son attention est mobilisée. Il ne parvient plus à prendre conscience du monde qui l'entoure. Il n'a plus affaire qu'à un fragment du réel dont il fait une totalité. Pour Ribot, cette diminution correspond à une augmentation de l'attention. Le cerveau de l'extatique est intensément mobilisé. L'idée fixe envahit toute la conscience qui s'exalte, mais l'activité cérébrale ne peut que produire des hallucinations. Il n'y a pas d'invention mystique, pas de génie mystique non plus, selon Ribot. La conscience disparaît, s'abolit elle-même.

3.4.2 Portrait du mystique en érotomane

Au tournant du XX^e siècle, tout le problème du sentiment religieux se ramène à la question du mysticisme. L'ensemble de la communauté savante s'accorde volontiers avec une proposition comme celle du philosophe Émile Boutroux pour qui « une étude large et complète du mysticisme n'offre pas seulement un intérêt de curiosité, même scientifique, mais intéresse encore très directement la vie et la destinée des individus et de l'humanité »⁵⁸³. Or, toute la question du mysticisme se concentre dans le problème de l'extase. C'est à son sujet que les multiples hypothèses donnent lieu à des incompréhensions importantes, menant à des frictions et des levées de boucliers. Dans un article de 1906, le Dr. Georges Dumas écrit que

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.⁵⁸⁴

C'est là une estimation que nous trouvons exagérée dans la mesure où la conception à laquelle Dumas se réfère nous a paru plutôt minoritaire parmi les travaux que nous avons passés en revue, c'est-à-dire chez ceux qui en ont produit des études détaillées et qui apparaissent comme références dans les ouvrages spécialisés. Aussi, le débat ne se pose véritablement qu'au tournant du XX^e siècle. Au moment où Charcot quitte sa fonction à la Salpêtrière et interrompt définitivement ses leçons du mardi, alors que Ribot passe de la Sorbonne au Collège de France, la question n'a encore rien de central. On trouve, par exemple, dans le *Entartung* (dégénérescence) du médecin

⁵⁸³ Cité par L. Revel, 1903, *Les mystiques devant la science ou histoire du mysticisme universel*, Paris : Lucien Bodin, p. 4.

⁵⁸⁴ G. Dumas, 1906, « Comment aiment les mystiques chrétiens », dans *Revue des deux mondes*, vol. 35, no. 2, p. 320.

allemand Max Nordau, quelques pages où Richard Wagner est décrit à la fois comme un mystique et un amoureux. Le compositeur souffrirait d'un « état d'excitation maladif des centres sexuels ». Sa passion serait dérégulée et le pauvre croirait pouvoir trouver son salut dans la pureté et la continence. Il ne faudrait toutefois pas s'en étonner : « Mysticisme et érotisme, nous le savons, marchent toujours ensemble [...] »⁵⁸⁵. On retrouve une semblable opinion chez Henri Thulié, médecin et président de la Société anthropologique qui avait écrit dans un essai sociologique sur la femme que les formes de ritualités sensuelles amènent naturellement les jeunes filles à la vie contemplative, par un « mélange inextricable des idées mystiques et des passions charnelles »⁵⁸⁶. Voilà ce qu'on peut trouver sur la question avant les années 1890. De fait, il faut convenir que plusieurs auteurs, certains médecins, d'autres psychologues ou philosophes, ont accordé à l'érotisme un rôle d'importance dans leur explication du phénomène mystique. Mais comme nous l'affirmions plus haut, ceux qui en ont produit une théorie ont majoritairement penché du côté d'une minoration de ses effets et de son rôle. Parmi ceux qui ont abordé de front le problème de l'amour érotique dans le giron de la vie religieuse, on distingue ceux qui ont placé l'érotisme du côté de la cause et ceux qui l'ont plutôt placé du côté de l'effet. Nous ne nous occuperons pas de ceux qui ont ignoré ou esquivé le problème. Ils n'intéressent pas directement notre étude.

Nous commencerons avec Ribot puisque, sans en avoir fait le centre de sa théorie de la religion, il avait lui-même porté son attention sur les rapports entre extase érotique et extase religieuse. Il semble qu'il ait été le premier psychologue « officiel » à avoir

⁵⁸⁵ M. Nordau, 1894, *Dégénérescence, t. I : Fin de siècle, le mysticisme*, trad. de A. Dietrich, Paris : Félix Alcan, pp. 335-36, aussi voir pp. 111-116.

⁵⁸⁶ H. Thulié, 1885, *La femme : essai de sociologie philosophique*, Paris : Adrien Delahaye et Émile Lecrosnier, p. 139. Voir aussi pp. 107-111.

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.⁵⁸⁷

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 inférieures. L'ivresse mécanique produite par la danse, par la musique rythmée des primitifs qui les excite et les met en posture favorable pour être inspirés. L'ivresse toxique le soma, le vin, les Dionysiaques, les orgies des Ménades. Les moyens sanglants si répandus dans les cultes de l'Asie Mineure : la Bonne Déesse et Atys, les Corybantes, les Galles se mutilant et se déchirant à coups de sabre ; au moyen âge, les Flagellants ; de nos jours encore, les fakirs, les derviches, etc.

Il y a les formes supérieures, moins matérialistes 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.⁵⁸⁸

⁵⁸⁷ Ribot, *Psychologie des sentiments...*, op. cit., p. 318.

⁵⁸⁸ Ibid., p. 112.

Ce passage intéresse notre enquête sur deux points. D’abord, les termes qui servent à distinguer les types de procédés visant l’état extatique sont fortement marqués axiologiquement. Les *formes supérieures* et *formes inférieures* sont à interpréter selon la « matérialité » impliquée dans le procédé mentionné. Elles renvoient donc à l’opposition dualiste esprit/corps. Ces adjectifs épithètes, malgré la dévalorisation et la valorisation qui s’y attachent — et contrairement aux propositions d’autres auteurs que nous aurons plus tard à soumettre à l’analyse — ne semblent toutefois pas impliquer une coupure qualitative : à sa racine comme dans ses résultats finaux, le mysticisme est toujours semblable à lui-même. Dans un second temps, nous soulignerons que Ribot inscrit la « confusion fréquente entre le langage de l’amour charnel et celui de l’amour mystique » dans sa liste des procédés menant vers l’extase. Nous n’avons rencontré nulle part ailleurs cette interprétation. Enfin, mentionnons encore qu’en ce qui a trait à l’amour, 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. »⁵⁸⁹ Nous approchons ici des phénomènes de refoulement et de sublimation, chères à la psychanalyse. C’est *mutadis mutandis* la même explication érotogénétique qui demeure, de Ribot à Leuba et Murisier. Qu’il suffise de dire que, pour ce dernier, le mysticisme naît des conflits entre les « tendances inférieures » et les « tendances supérieures ». Comme chez Ribot, le mystique est un aboulique soumis aux « désordres organiques », que cause le « conflit des tendances »⁵⁹⁰. 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. Il appuie ses positions sur les premiers travaux

⁵⁸⁹ Ibid., p. 262.

⁵⁹⁰ Ernest Murisier, 1898, « Le sentiment religieux dans l’extase », *Revue Philosophique de la France et de l’Étranger*, t. 46 (juillet-décembre), p. 468.

de J. H. Leuba établissant des corrélations entre les phénomènes de conversion et l'âge de l'éveil sexuel :

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.⁵⁹¹

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, on notera néanmoins qu'il ne lui accorde pas le bénéfice de toute l'explication. Pour lui, la théorie de Krafft-Ebing est trop simple et trop réductrice.⁵⁹²

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,

⁵⁹¹ Ibid., p. 463.

⁵⁹² « Krafft-Ebnig [*sic*] rattache ce phénomène à l'instinct sexuel, mais malgré de nombreux points communs entre les deux genres d'émotions il n'y a pas de raisons suffisantes pour faire de l'extase une simple transformation de la force génésique. Il appartient précisément à la psychologie de modifier et de compléter les explications trop simples ou trop grossières de la biologie. L'attachement du mystique pour Dieu, pour Jésus-Christ, pour la Vierge ressemble en effet, souvent à s'y méprendre, à l'amour le plus sensuel. Il se modifie pourtant, avec les circonstances et peut présenter suivant les individus ou successivement chez la même personne, les nuances les plus variées. » Ibid., p. 465.

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.⁵⁹³ 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 ?⁵⁹⁴

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

⁵⁹³ J. H. Leuba, 1902, « Les tendances des mystiques chrétiens », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 54, juillet-décembre, pp. 441-487.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 465.

chernel « 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. »⁵⁹⁵ Et l'auteur de se lancer dans une argumentation aussi brève qu'elle nous semble convaincante :

Si la nature intraitable se venge de leur révolte, leur en ferons-nous un crime? Et de quel droit donc ? Disons-nous que, puisqu'ils prétendent vouloir renoncer aux jouissances de la passion terrestre, ils devraient ne point lui chercher un substitut ? Mais, encore une fois, pourquoi donc? Est-ce que la recherche d'un bonheur qui semble procéder de Dieu même n'est pas légitime?⁵⁹⁶

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. On est donc loin d'une thèse particulièrement pernicieuse et il serait pour le moins excessif d'imputer à Leuba, comme à Murisier et

⁵⁹⁵ Ibid., p. 466.

⁵⁹⁶ Ibid., pp. 466-467.

Ribot, des sentiments principalement anti-religieux. Il est vrai que la méthode expérimentale vise la pure objectivité des phénomènes mentaux et que la *Revue philosophique* de Ribot ne se fait pas le porte-parole des philosophies de la transcendance, mais on ne cherche pas non plus systématiquement à faire des congrégations religieuses autant de communautés de satyres. Les trois auteurs que nous venons de voir, en accordant un rôle non négligeable aux aspects affectifs de la quête mystique, offrent comme une réponse au problème des rapports entre religion, érotisme et sexualité. Ce n'est pas celle de Krafft-Ebing ni celle de Freud, qui introduira bientôt la notion de pulsion sexuelle. Ce n'est pas celle des phallicistes ni des métaphysiciens. Ce n'est pas d'ailleurs pas la même question qu'ils posent.

3.4.3 Objections à la thèse « érotique »

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 Benjamin 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 ».

S'il est assez aisé de repousser une trop grande contiguïté entre sentiment religieux morbide et sentiment religieux normal, on serait bien en peine d'exclure complètement l'aspect pathologique de certaines figures religieuses majeures parmi les extatiques dont l'histoire garde le nom. Georges Dumas et William James identifient toutes sortes de conditions médicales dans le mysticisme, mais principalement un problème nerveux ; le vicomte Brenier de Montmorand parlera de la catégorie des « cérébraux antérieurs ou psychiques »⁵⁹⁷ ; le Dr. Delacroix admet plusieurs choses : « phénomènes nerveux et visions », « cœnesthésie », « états d'obnubilation mentale ». Chose certaine, il semble évident que « L'état pathologique explique beaucoup de choses »⁵⁹⁸. Et néanmoins, l'idée d'une origine sexuelle pose problème. Le *modus vivendi* se dessine alors ainsi : l'idée de « folie religieuse », tombée en désuétude, est déclarée nulle et non avenue, chacun y va de sa préférence, quitte à proposer une entité composite ou même une non-entité :

⁵⁹⁷ M. Bernier De Montmorand, 1903, « L'érotomanie des mystiques chrétiens », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 56 (juillet-décembre), p. 393.

⁵⁹⁸ H. Delacroix, 1908, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme : Les grands mystiques chrétiens*, Paris : Félix Alcan, pp. 391, 392, 407, 341.

L'extase n'est ni une maladie spéciale, ni un symptôme déterminé, ni un syndrome. C'est à un groupe tout à fait artificiel et confus de faits disparates que les théologiens ont donné le nom d'extase. Il y a probablement de tout là-dedans, pêle-mêle, mais principalement : des faits de catalepsie ; des faits de somnambulisme ; des faits d'obsession ; des faits de rêve ou d'états hallucinatoires ; des faits d' « émotions sublimes » ; des faits de confusion mentale, etc, etc.⁵⁹⁹

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 défiler 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. »⁶⁰⁰ 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 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. »⁶⁰¹ 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

⁵⁹⁹ M. Hébert, 1907, *Le divin : expériences et hypothèses*, Paris : Félix Alcan, p. 35.

⁶⁰⁰ M. Brénier de Montmorand, *L'érotomanie des mystiques chrétiens*, op. cit. p. 388.

⁶⁰¹ G. Dumas, « Comment aiment les mystiques chrétiens », op. cit., p. 323.

érotique évidente dans tous ces discours, il importera de l'interpréter dans le sens de la métaphore.

INDICIBILITÉ ET ADVERSATION

L'argumentation de Dumas et de Montmorand, comme celle de Delacroix et de James, met l'emphase sur la concession préalable et s'exprime généralement par le schème adversatif, c'est-à-dire dans la forme propositionnelle « certes *p*, mais *q* ». Certes, il y a bien un langage érotique chez les mystiques, mais ce n'est pas réellement de cela qu'il s'agit. Jean-Claude Passeron a étudié ces formules qui affirment simultanément deux vérités mutuellement exclusives et qui ne peuvent s'exprimer dans les cadres rigides de la logique formelle. Dans le cas qui nous occupe, le caractère érotique des descriptions données par les mystiques est reconnu par les auteurs, alors même qu'ils entendent le réfuter. Le schème adversatif n'assume une fonction argumentative que s'il fonctionne comme « *objection* qui fait embrayer le raisonnement sur de nouvelles descriptions empiriques »⁶⁰², ici un travail de réflexion sur le langage. On pourrait même croire que l'argument ne peut fonctionner qu'ainsi, sous peine de ne pouvoir proprement adresser la question.

« 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. »⁶⁰³ 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

⁶⁰² J.-C. Passeron, « Logique formelle, schématique et rhétorique », op. cit., p. 158.

⁶⁰³ M. Brenier de Montmorand, *L'érotomanie des mystiques chrétiens*, op. cit., p. 391.

envahissement de la conscience par l'état affectif intense »⁶⁰⁴. 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 »⁶⁰⁵. 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. »⁶⁰⁶ Entend-t-on le Dr. 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 ?

VALORISATION PAR CONTRASTE

Au-delà de l'emphase dans l'expression des sentiments du Dr. Dumas, on retiendra que le problème du langage amoureux chez les mystiques est strictement abordé sous l'angle de la métaphore. Le langage utilisé peut porter à confusion si l'on

⁶⁰⁴ A. Godfernaux, 1894, *Le sentiment et la pensée et leurs principaux aspects physiologiques*, Paris : Félix Alcan, p. 56.

⁶⁰⁵ É. Récéjac, 1897, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Paris : Félix Alcan, p. 171.

⁶⁰⁶ G. Dumas, « Comment aiment les mystiques chrétiens », op. cit., p. 325.

n'a pas les clefs permettant de surmonter les apparences, mais il ne faut pas se laisser tromper : « L'on aurait tort, je le répète, d'attribuer à l'érotisme verbal des mystiques chrétiens — particulièrement à celui des mystiques catholiques orthodoxes — une trop grande importance symptomatique. »⁶⁰⁷ A priori l'explication ne semble pas poser de problème : l'expérience mystique est incommunicable et pour en communiquer quelque chose, il faut passer par les représentations que fournit au mystique le langage humain. Ce qui revient à trahir l'expérience, l'appauvrir, n'en donner qu'une idée jamais tout à fait adéquate. Non seulement nous souscrivons entièrement à cette proposition, mais encore, nous pensons que le problème de la religion tout entière réside peut-être dans ce problème du fondement et des limites du langage. Décidément le problème est ailleurs. Il consiste en un présupposé axiologique qui se manifeste dans l'argumentation de Dumas, Delacroix, James et de Montmorand. On assiste chez ces auteurs à une valorisation par contraste : la connotation positive attachée à l'amour divin ne fonctionne pleinement qu'en faisant contraste avec un amour humain connoté négativement. On retrouve là le dualisme esprit/corps qui, selon nous, fait obstacle à la réflexion et entraîne les auteurs à formuler des propositions inconséquentes. Le Dr. Dumas nous rappelle que « Ce sont des chastes que la plupart des épouses de Jésus quand on a fait la part des métaphores, leur tendresse amoureuse apparaît comme un sentiment épuré, où le corps proprement dit tient peu de place. »⁶⁰⁸ C'est bien l'amour érotique, l'amour humain qui est ici déprécié : moins on est « corporel » et plus on est « pur ». Ce n'est toutefois pas la valorisation idéaliste qui pose problème, mais sa fonction dans l'argumentation. La prise en compte du contexte révèle un « angle mort » dans le raisonnement.

⁶⁰⁷ M. Brenier de Montmorand, *L'érotomanie des mystiques chrétiens*, op. cit., p. 391.

⁶⁰⁸ G. Dumas, « Comment aiment les mystiques chrétiens », op. cit., p. 326.

Car en effet, comparer l'amour divin et l'amour humain suppose que l'on a une connaissance certaine des termes de la comparaison. Or, il semble que l'on prenne bien des libertés avec ce principe pourtant élémentaire. Que l'expérience du mystique ne s'épuise pas dans le langage humain, nous l'admettons. Mais pourquoi en irait-il autrement de l'expérience de l'amant ? Sur quelle base va-t-on poser un jugement a priori sur ce qu'*est* et ce que *peut* l'expérience érotique ? Lorsque l'on dit que le mysticisme a pour objet « des réalités éternelles, qui dans l'esprit du mystique ne souffrent de comparaison avec aucune des réalités terrestres »⁶⁰⁹, on oublie que Don Juan ne cherche pas une femme mais le féminin, la Femme, c'est-à-dire l'essence même de la Femme, et que tout cela ne concerne en rien les « réalités terrestres ». Van der Leeuw ne parlait-il pas de la phénoménologie comme d'un moyen de rechercher le « sens dernier » de phénomènes qui ne seraient pas donnés d'emblée comme religieux, tels que la fleur ou la femme ? L'homme « trouve ainsi le secret de la fleur, le secret de la femme. Il découvre leur signification religieuse »⁶¹⁰. Schopenhauer lui-même ne s'était-il pas laissé aller à discourir sur ce que l'amour humain comporte de transcendant ? Voyons plutôt comment s'articulent le fini et l'infini :

Pourquoi l'amoureux est-il suspendu, en un ultime abandon, aux yeux de son élue et se sent-il prêt à lui consentir tous les sacrifices ?... Parce que c'est un élément immortel en lui qui tend vers elle, tandis que vers tout le reste seul aspire ce qui est mortel.⁶¹¹

⁶⁰⁹ Ibid., p. 331.

⁶¹⁰ Cité dans F.-A. Isambert, « La phénoménologie religieuse », dans Desroche Henri et Jean Séguy (dir.) *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris : Cujas, p. 222.

⁶¹¹ Cité dans E. Reisner, *Métaphysique de la sexualité*, op. cit., p. III. L'auteur remarque que : « le fait, à lui seul, que Schopenhauer utilise le mot immortel et adopte un ton pathétique, nous fait saisir que le poète en lui, parce qu'il connaît une réalité plus profonde, l'emporte sur le théoricien réaliste qu'il voudrait être ».

C'est une chose de considérer l'expérience mystique comme étant au-delà de toute explication, c'en est une autre d'en déduire un contenu spécifique ; une autre encore de se croire en mesure de qualifier l'expérience érotique alors qu'on lui dénie la moindre valeur excédant la satisfaction du besoin génésique. Ces auteurs ont-ils éprouvé ce que c'est que d'aimer quand on est Novalis, quand on est Goethe, quand on est Hölderlin ? Le Dr. Dumas, nous l'avons vu, avait pourtant quelques années auparavant diagnostiqué chez Auguste Comte un mysticisme aux origines sexuelles⁶¹². C'est sans doute que Comte est aussi éloigné du mysticisme chrétien (qui est donné pour le plus pur, le pinacle de la vie mystique) que ne le sont les tribus d'Afrique et d'Océanie. Delacroix fournit un aperçu très clair de la place qu'est censé occuper le mysticisme chrétien dans l'histoire :

Pour comprendre le mysticisme chrétien, il faut aller d'emblée aux grands mystiques ; sinon on risque de ne voir que ces caractères inférieurs, les traits par lesquels il ressemble à l'excitation grossière des cultes orgiastiques, à l'exaltation et à l'obnubilation de tous les mysticismes, ou aux délires religieux, les accidents nerveux qui le compliquent, l'hystérie ou la folie.⁶¹³

L'OBSTACLE DUALISTE

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 Delacroix va reconnaître la théorie de Leuba comme valable, mais uniquement en ce qui concerne les « petits mystiques »⁶¹⁴. Il n'est pas difficile de saisir à quelle aune s'évaluent ces différents

⁶¹² Voir *supra*, p. 163.

⁶¹³ H. Delacroix, *Études d'histoires et de psychologie religieuse...*, op. cit., pp. II-III.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 395.

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 »⁶¹⁵. À côté des épisodes extatiques, il y a aussi de longues épreuves « d'aridité et de sécheresses »⁶¹⁶. Le terme revient avec régularité. Dumas parle du mystique qui « se déclare tantôt plein de vie et de confiance en Dieu, tantôt plein de sécheresse et d'inquiétude »⁶¹⁷ ; ses jouissances « font bientôt place à des “aridités”, à des “sécheresses”, à des souffrances physiques et morales “intolérables” » énonce de Montmorand⁶¹⁸.

⁶¹⁵ Ibid., pp. 259-260.

⁶¹⁶ Ibid., p. 255. Aussi pp. 18, 20, 38, 52, 131, 132, 136.

⁶¹⁷ G. Dumas, « Comment aiment les mystiques chrétiens », op. cit., p. 334.

⁶¹⁸ M. Brenier de Montmorand, *L'érotomanie des mystiques chrétiens*, op. cit., p. 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 »⁶¹⁹. 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 »⁶²⁰ ? 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 révoltes de la chair une résistance héroïque et persévérante qui exclut absolument la folie.⁶²¹

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

⁶¹⁹ G. Dumas, « Comment aiment les mystiques chrétiens », op. cit., p. 318.

⁶²⁰ Ibid., pp. 318-319.

⁶²¹ M. Brenier de Montmorand, *L'érotomanie des mystiques chrétiens*, op. cit., pp. 384-385.

les « champions extravagants de cette tendance chrétienne »⁶²² 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 »⁶²³. 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. Nous pensons avoir suffisamment montré ce que ces arguments comportent de problématique, mais nous reprendrons notre critique et la développerons davantage ultérieurement. Nous ferons d'abord une excursion du côté du pragmatisme. On retrouvera chez William James certains des procédés argumentatifs que nous avons présentés. Nous verrons comment le philosophe psychologue a cherché à réfuter ce qu'il nomme la « *sex-theory* » dans l'ouvrage qui

⁶²² J. H. Leuba, 1902, « Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 54, p. 467.

⁶²³ Ibid., p. 468.

sera considéré comme l'acte fondateur de la psychologie de la religion, *The Varieties of Religious Experience*. En raison de l'importance que revêt cet ouvrage pour l'histoire de la discipline, nous y consacrons un volet particulier.

LA NON-VALEUR DE L'ÉROTISME

Au moment où le débat sur l'existence d'une causalité d'origine érotique dans le phénomène mystique se fait de plus en plus présent dans le monde français, l'Américain William James, auteur influent s'il en est, marque symboliquement la naissance de la psychologie de la religion comme science autonome en publiant ses conférences (*Gilford's lectures*) données à l'Université d'Édimbourg au cours des années 1901 et 1902. L'objet de la psychologie devient, sous son ascendance, l'expérience religieuse en elle-même. La question de l'origine et des développements historiques des pratiques et des institutions religieuses n'intéresse pas James. Le regard de l'auteur se porte sur la valeur de la religion en tant qu'elle est avant tout une expérience subjective vécue. C'est ce que *fait* la religion qui intéresse le psychologue, dont toute l'approche pragmatique est révélée dans cette phrase brève, mais fort significative : « *God is real since he produces real effects* »⁶²⁴. Cette conception suscite l'enthousiasme dans les milieux intellectuels, tant scientifiques que philosophiques, notamment chez Théodore Flournoy, son représentant en France, mais rencontre également d'importantes objections de la part de ceux qui étudient le religieux du point de vue des pratiques et des croyances collectives. Ainsi, Marcel Mauss, dans un compte rendu publié dans l'*Année sociologique*, critique vertement James quant à l'usage qu'il fait de la notion d'expérience et de la dimension ontologique qui l'accompagne⁶²⁵. De

⁶²⁴ W. James, 1902, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York: Modern Library, p. 507.

⁶²⁵ « Les états qui nous sont ainsi décrits sont et ont été effectivement ressentis. Certaines âmes ont éprouvé ce malaise moral et ont trouvé, dans l'idée de la présence spirituelle de Dieu, le remède à cet état, c'est-à-dire le salut. Mais quand on vient attribuer à ces idées et à ces impressions une valeur

même, Mauss souligne le fait que les travaux de James s'appuient presque exclusivement sur des récits de conversion au sein des sphères méthodistes américaines, ce qui en réduit significativement la portée. Sur la question qui nous occupe, James est peu loquace. Conscient du fait qu'il ne peut complètement éluder la question, il la balaie du revers de la main. D'emblée, l'hypothèse de l'érotogénèse, qu'il appelle la « *sex-theory* », est posée comme une critique de l'émotion religieuse, ce qui nous semble inexact :

A more fully developed example of the same kind of reasoning is the fashion, quite common nowadays among certain writers, of criticizing the religious emotions by showing a connection between them and the sexual life. Conversion is a crisis of puberty and adolescence. The macerations of saints, and the devotion of missionaries, are only instances of the parental instinct of self-sacrifice gone astray. For the hysterical nun, starving for natural life, Christ is but an imaginary substitute for a more earthly object of affection. And the like.⁶²⁶

Ce passage renvoie le lecteur en note de bas de page, une assez longue note, en fait. C'est là qu'est reléguée toute la problématique des rapports entre religion et sexualité. Le fait qu'elle n'intègre pas le corps principal du texte témoigne sans doute de la piètre estime dans laquelle James tient et la question et les auteurs qui s'y intéressent. Quoi qu'il en soit, certains éléments pertinents de la thèse critiquée sont néanmoins concédés :

expérimentale, une portée ontologique, quand, au lieu de dire : «la personne consciente se sent, se croit en relation avec une conscience supérieure», on dit : «la personne consciente est», le mot d'expérience ne fait plus que masquer les notions, beaucoup plus claires, de foi et de croyance. » Marcel Mauss, 1902-1903, « Comte rendu de *The Varieties of Religious Experience A Study in Human Nature (Gifford Lectures by William James)* », dans *L'Année sociologique*, t. 7, p. 205.

⁶²⁶ W. James, 1902, *Varieties of religious experience...*, op. cit., pp. 11-12. Notons que l'ensemble des citations puisées chez William James se retrouvent dans les pages 11 à 14 de cette référence.

It is true that in the vast collection of religious phenomena, some are undisguisedly amatory — e.g., sex-deities and obscene rites in polytheism, and ecstatic feelings of union with the Saviour in a few Christian mystics.

Une fois admis ces quelques points, il les réduit à n'être que de l'enfantillage. Oui, le langage des mystiques est teinté d'érotisme, mais pour James, comme chez de Montmorand, Dumas et les autres, il s'agit pour les mystiques d'une nécessité imposée par le langage : « *Religious language clothes itself in such poor symbols as our life affords [...]* ». Il ne s'agit au fond que de métaphores et il serait pour le moins naïf d'y voir autre chose. D'ailleurs, le langage religieux use tout aussi bien de métaphores gustatives. Pourquoi alors, demande-t-il, ne pas supposer que la religion procède d'un trouble de la digestion ? La comparaison ne nous semble pas avoir la portée que voudrait lui donner James. D'abord, en ce qui a trait au langage de l'amour érotique, il ne s'agit pas que de simples occurrences qu'il est loisible de relever ici et là puisque, comme le remarque Schubart « il suffit souvent de remplacer dans les écrits religieux le mot Dieu par ceux de bien-aimée ou de maîtresse pour avoir un merveilleux *tractatus amoris* »⁶²⁷. En deuxième lieu, nutrition et reproduction peuvent effectivement être considérés du point de vue biologique comme des fonctions primordiales, elles sont pourtant loin d'occuper dans l'expérience humaine une place comparable⁶²⁸. Pourquoi d'ailleurs l'activité sexuelle entraîne-t-elle un sentiment de pudeur et la recherche de l'intimité alors que tel n'est pas le cas de la nutrition ? Loin de tenir compte de cet état de fait, l'auteur se demande si l'on ne pourrait pas également expliquer la religion par le recours à une « perversion des fonctions respiratoires » puisque la Bible contient des passages tels que « *Hide not thine ear at my breathing* », « *my groaning is not hid from*

⁶²⁷ W. Schubart, *Éros et religion*, op. cit., p. 159.

⁶²⁸ À ce propos, Julius Evola nous semble tout à fait correct lorsqu'il écrit que « dans les conditions sociales normales et au long de l'histoire, on ne trouve pour la nutrition rien qui corresponde au rôle que la fonction sexuelle joue dans la vie individuelle et collective, rien de l'influence profonde et multiple que celle-ci exerce dans le domaine émotionnel, moral, intellectuel, voire même spirituel ». J. Evola, 1976, *Métaphysique du sexe*, trad. de Y. J. Tortat, Paris : Payot, p. 96.

thee » ou encore « *my heart panteth, my strength failed me* ». Que de tels passages aient pu avoir été extraits d'un roman d'amour épistolaire ne semble pas arrêter l'auteur dans son raisonnement qui, du reste, présente les mêmes faiblesses que dans son exemple précédent.

James affirme, fidèle au principe fondamental de sa psychologie religieuse, que pour bien interpréter la religion, il faut regarder (*look*) le contenu immédiat de la conscience religieuse. Les auteurs qui soutiennent une forme ou l'autre de l'hypothèse érotogénétique n'ont simplement pas su regarder (*look*) le contenu immédiat de la conscience religieuse qui diffère radicalement du contenu immédiat de la conscience sexuelle : « *Everything about the two things differs, objects, moods, faculties concerned, and acts impelled to* ». On ne trouve entre ces deux ordres de conscience qu'hostilité et contraste. Toute assimilation est « impossible ». Sachant bien qu'il ne pourra convaincre tout le monde à l'aide de cette mise en contraste, il va chercher à parer aux objections éventuelles. Il va alors s'employer à réduire la théorie à n'être plus que truisme et banalité sans conséquence, en convoquant un point de vue dont on ne sait pas s'il réfère bien à des personnes réelles ayant écrit des textes réels :

*If now the defenders of the sex-theory say that this makes no difference to their thesis ; that without the chemical contributions which the sex-organs make to the blood, the brain would not be nourished so as to carry on religious activities, this final proposition may be true or not true ; but at any rate it has become profoundly uninformative : we can deduce no consequences from it which help us to interpret religion's meaning or value. In this sense the religious life depends just as much upon the spleen, the pancreas, and the kidneys as on the sexual apparatus, and the whole theory has lost its point in evaporating into a vague general assertion of the dependence, somehow, of the mind upon the body.*⁶²⁹

⁶²⁹ James, *The varieties of religious experience*, op. cit., p. 14.

Il y aurait beaucoup à dire sur cet extrait. Nous centrerons d'abord nos commentaires sur le choix des qualifications. L'usage du syntagme *chemical contributions* permet à l'auteur d'être précis, mais n'est en rien le langage de l'expérience subjective vécue. On se rappellera que Moreau de Tours, parlant d'« engendrement réciproque entre l'activité des organes génitaux et cérébraux » embrayait directement sur la « passion » et l'« effervescence » produites par une telle activité. Au contraire, l'usage d'une langue spécialisée, vidée de ses connotations affectives possibles (excitation, stimulation), autorise James à faire la comparaison entre l'appareil sexuel et les reins, la rate et le pancréas, comme s'il n'y avait aucune différence entre une émission de bile et une émission de sperme. On remarquera par ailleurs que James réoriente le débat en substituant le syntagme « *religious life* » à « *religious activity* » sur lequel porte originellement la discussion. L'expérience religieuse et la vie religieuse étant deux objets de discussion qui devraient être envisagés séparément, l'argument repose sur le paralogisme implicite suivant : ce qui est vrai d'une expérience particulière doit l'être également de la vie en général. À parler rigoureusement, James ne produit aucun véritable argument contre l'hypothèse de l'érotogénèse. Il ne fait que déplacer l'objet de la question (de la causalité à la valeur). Du fait que la « *sex-theory* » ne nous renseignerait en rien sur le sens et la valeur de la religion, le psychologue conclut qu'elle ne vaut pas une heure de peine et en vient, sur cette base, à affirmer que la question sexuelle a autant d'importance que la question pancréatique. Quant à savoir si la « *sex-theory* » peut aider à interpréter le sens et la valeur de la religion, des réponses données dans les deux premiers chapitres de notre thèse nous inclineraient à y voir une question ouverte.

Sous le rapport de la méthode, il convient encore de se demander si une telle question mérite d'être posée et à quelles fins. En jugeant d'une théorie psychologique à l'aune de sa capacité à éclairer le sens et la valeur d'un objet, James ne vient-il pas miner toute l'entreprise de la psychologie de la religion telle qu'elle s'était

constituée jusqu'alors ? Il admet sans problème que saint Paul ait eu une crise épileptoïde en se rendant à Damas, que George Fox était un dégénéré et Carlyle un auto-intoxiqué des organes. Seulement, puisque ces diagnostics ne nous disent rien sur la signification spirituelle de ces états, il faut y renoncer. Mais alors, si l'étude du fonctionnement psychique n'intéresse pas la psychologie (puisque incapable de répondre à la question du sens et de la valeur), à quoi donc sert la psychologie ? Ou pour le dire autrement, si son activité consiste essentiellement en une réflexion sur l'expérience de Dieu, en quoi la psychologie de la religion se distingue-t-elle d'une théologie pastorale ?⁶³⁰ Quoi qu'il en soit, on retiendra des *Varieties of Religious Experience* que les tenants de la « *sex-theory* » nous sont présentés par James sous un angle essentiellement agonistique. D'autre part, nous retrouvons chez lui l'argument du langage métaphorique, le même que chez les auteurs français, quoique ces derniers ne se soient pas risqués aux mêmes comparaisons bancales. Sa valorisation de l'esprit sur la matière est toutefois plus affirmée, moins « inconsciente ». C'est que sa psychologie est une téléologie de la pensée. Pour cette raison — davantage que pour la réponse donnée au problème de l'érotogénèse — la psychologie pragmatique jouera un rôle que nous croyons décisif dans l'éviction de la problématique des rapports entre religion, érotisme et sexualité hors du champ de la psychologie des religions.

⁶³⁰ On nous permettra de produire une seconde citation tirée de la critique de Marcel Mauss, qui va dans le sens de notre propre interprétation : « Nous avons insisté peut-être un peu trop sur des questions de philosophie qui ne sont pas de notre ressort direct ici. Nous l'avons fait parce que la philosophie de M. James ne tend à rien moins qu'à donner aux études de psychologie introspective, ou plutôt à une espèce de psychologie ontologique, une sorte de primat sur les études historiques et sociologiques. Au nom d'un positivisme apparent, d'un empirisme intentionnellement grossier, il ne fait pour nous que restaurer l'idole "supranaturaliste" des substances multiples [...], des âmes, avec laquelle, autant que nous pouvons voir les principes métaphysiques de notre science, la sociologie n'est pas compatible ». Mauss, « Compte rendu... », op. cit., p. 208.

3.4.4 Migration de la problématique

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 à peu près régulière. En effet, c'est durant la décennie 1920 que les protagonistes du débat publient leur ouvrage majeur sur la question. Le vicomte de Montmorand publie en 1920 son livre sur *La psychologie des mystiques catholiques orthodoxes* ; en 1925 Leuba écrit *Psychology of Religious Mysticism*, en 1926 Pierre Janet fait paraître le premier tome de son imposant ouvrage *De l'angoisse à l'extase*. 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 cette même décennie 1920, dans le sillage de 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. Ainsi, Henri Delacroix passe-t-il en une quinzaine d'années du problème du mysticisme en tant que phénomène « à l'origine de toutes les religions » au problème de la foi, en tant que « fait religieux primordial ». La question du mysticisme est d'autant moins considérée comme décisive que la thèse érotique fait moins problème et qu'il devient plus facile

de l'admettre sans trop se compromettre. Ainsi Delacroix, en 1908, ne voyait, à côté des « grands mystiques », qu'un ensemble composite de « dégénérés sans génie » et de « névropathes sans puissance intellectuelle et volontaire ». Parmi eux, « Le sauvage [qui] cherche la communion avec ses dieux dans un culte enthousiaste et orgiastique » ne représentait qu'une espèce⁶³¹. En 1922, dans *La religion et la foi*, 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 ». 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. »⁶³² Loin de voir dans ce passage une palinodie de la part du psychologue, nous voyons au contraire le passage du temps. Ou plutôt, nous voyons dans le désintérêt pour la question du mysticisme dans le champ de la psychologie de la religion la condition de possibilité d'un tel constat. 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 du mysticisme considéré à la fois comme « doctrine philosophique » et « expérience psychologique ». 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. Elle refait pourtant surface en 1931, dans un ouvrage intitulé *Les problèmes de la vie mystique*, où l'on cherche à synthétiser les résultats des travaux produits sur

⁶³¹ H. Delacroix, *Études d'histoires et de psychologie religieuse...*, op. cit., pp. II, III.

⁶³² H. Delacroix, 1922, *La religion et la foi*, Paris : Félix Alcan, p. 262.

le mysticisme dans le but de poser sur le sujet un jugement à peu près définitif. L'auteur n'est pas psychologue, c'est Roger Bastide.

RETOUR SUR L'ANGLE MORT

Les problèmes de la vie mystique intéresse notre étude à plus d'un titre. D'abord, il constitue à notre connaissance le seul ouvrage traitant de la polémique de l'érotisme chez les mystiques chrétiens qui ait été écrit par un auteur jouissant toujours d'un bon crédit dans les facultés de sciences humaines et sociales. Reconnu principalement pour ses travaux d'anthropologie religieuse, mais également pour son apport théorique aux sciences des religions (la notion de *sacré sauvage*), Bastide écrit ce premier livre avec un certain recul sur ladite polémique. Sur le plan de l'argumentation, l'intérêt est plus grand encore : on constate que Bastide reprend systématiquement les arguments de Dumas, Delacroix et de Montmorand. Entendons bien : ses raisonnements, pour rigoureux qu'ils soient, présupposent néanmoins la même valorisation de l'esprit sur le corps et le même conception de l'éros, considéré dans sa seule dimension matérielle. De fait, Bastide se trouve confronté à la même inconséquence relativement à la question des limites du langage chez le mystique. Finalement, son attitude en regard d'une approche sociologique du mysticisme permet d'éclairer les raisons de l'éviction de la problématique qui nous occupe hors du champ de la psychologie religieuse. C'est donc à travers la critique de Bastide que nous terminerons notre travail d'analyse.

Bastide ne consacre qu'un chapitre de dix-huit pages à ce qu'il appelle avec une pointe de dérision bien sentie « Le roman d'amour mystique ». C'est quand même plus que ce qu'aucun autre auteur n'a écrit sur le sujet, à ce qu'il nous semble. Nous concentrerons l'analyse sur ces dix-huit pages, non sans prendre acte de ce qui est dit en introduction et en conclusion, ce qui permettra de clarifier certains points. Mentionnons encore qu'après avoir passé en revue les « thèses pathologiques » et avant

d'aborder la question de l'érotogenèse, il énonce une conclusion probatoire que nous illustrons par deux passages :

Le tort, nous semble-t-il, de tous ces psychologues, c'est d'avoir généralisé arbitrairement et d'avoir étendu à tous les mystiques une interprétation qui ne vaut, nous allons le voir, que pour les petits mystiques, les mystiques d'imitation.

Et plus loin :

Et nous avons vu que, sauf peut-être dans l'Inde et, bien entendu, chez les peuplades inférieures, tous les grands mystiques tendent, sans que tous y arrivent, il est vrai, à l'état théopathique. Si bien qu'en dernière analyse, le tort essentiel de la thèse pathologique, c'est de n'avoir vu qu'une partie de la question. Le mysticisme n'est pas dissolution ; il est au contraire en général création d'un nouveau moi [...].⁶³³

On ne s'offusquera pas de lire sous la plume de Bastide des termes comme « peuplades inférieures » ou « primitives », mais les conséquences théoriques qui découlent d'une conception évolutive et hiérarchisée de l'expérience mystique nous intéressent néanmoins puisqu'elle oriente significativement sa typologie du mysticisme. De Montmorand avait proposé de différencier les extases en quatre classes : philosophique, hypnotique, cataleptique, hystérique. Bastide propose, lui, de différencier les mystiques en enthousiastes, quiétistes, constructeurs et prophètes. Quelque nom qu'on leur donne, il s'agit en définitive de trouver le moyen d'affirmer la dignité du mysticisme chrétien en face de « l'ivresse passagère du non-civilisé »⁶³⁴, quitte à en faire des « grands mystiques », moralement et intellectuellement supérieurs. Notons que toute l'argumentation de Bastide est construite sur le schème adversatif. Sur ce point, il est tout à fait exemplaire. D'abord, il reconnaît la pertinence de la

⁶³³ R. Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, op. cit., pp. 163, 168.

⁶³⁴ Ibid., p. 23.

« thèse érotique », qui comporte, dit-il, « une grande part de vérité »⁶³⁵. Il dit comprendre « des thèses comme celles d'un Krafft-Ebing, d'un Freud ou d'un J. H. Leuba, qui font sortir le sentiment religieux et la vie mystique de l'érotisme ». Rien de tout cela ne lui est étranger. Il reconnaît également l'existence de stratégies de compensation ou de substitution. Par exemple, chez deux patientes suivies par Pierre Janet dont les tendances mystiques étaient fortement marquées, il concède que « le mysticisme n'était que de l'érotisme transformé ». « Mais ce qui est vrai de ces deux malades l'est-il aussi de nos grands mystiques ? »⁶³⁶ La question est posée comme si Bastide cherchait une réponse.

Après avoir passé en revue quelques passages autobiographiques de Thérèse, Marie Alacoque et Madame Guyon, il déclare : « Il est donc indéniable que chez les plus grands mystiques d'authentiques manifestations érotiques se mêlent à l'extase. » Mais, demande encore Bastide, ne s'agit-il pas d'un érotisme qui « n'aboutit pas complètement » et n'aboutissant pas, produirait un « mélange de douceur et de désir, d'ardeur et de langueur » ? Il s'agirait dans ce cas d'une « sensualité à demi satisfaite », d'un érotisme qui reste « à mi-chemin »⁶³⁷. Il y a donc érotisme dans l'extase. Et pourtant, ce serait une « grossière erreur » de ramener la question du mysticisme à un éveil des organes sexuels provoqué par un excès d'ascèse. Suivant cela, Bastide met de l'avant le fait que l'amour n'est pas exclusivement affaire de désir sexuel. L'amour mystique ne saurait s'y réduire. Il s'appuie alors sur le Dr. Dumas qui minimise le rôle de l'amour érotique dans l'extase au profit d'autres formes d'amour. Sur près de sept pages (sur dix-huit), Bastide va s'employer à citer des passages de la littérature mystique où l'amour se trouve connoté non pas du côté de l'érotisme, mais du côté de l'amour maternel, de l'amour filial et de la compassion. Plus encore,

⁶³⁵ Ibid., p. 172.

⁶³⁶ Ibid., p. 173.

⁶³⁷ Ibid., pp. 176-177.

l'amour, quelque forme qu'il prenne n'est peut-être même pas à même de rendre compte de l'expérience mystique proprement dite. Ceux qui veulent faire du mysticisme un « érotisme larvé » se servent de l'argument du discours amoureux, érotique. Mais que vaut réellement un tel argument ? C'est ici que, selon nous, Bastide devient inconséquent :

Ce que les mystiques sentent en eux, c'est un grand élan de tout leur être, c'est un immense frémissement intérieur et c'est cela qu'ils veulent exprimer, quand ils disent qu'ils aiment Dieu et que Dieu les aime.⁶³⁸

D'où tire-t-il cela, sinon du discours des mystiques, celui-là même dont il nous dit que le sens est « inexprimable » ? Comment sait-il, lui, ce que les mystiques « veulent exprimer » si le langage ne leur offre que des images morcelées et inadéquates ? Au lieu de faire de l'expérience mystique quelque chose d'absolument irréprésentable, indicible (sinon la définition même de l'irréprésentable et de l'indicible), il en fait un langage codé dont lui seul connaît les lois de décryptage. C'est à ce moment que se profilent le cadrage résolument dualiste de sa pensée et son axiologie sous-jacente : la valorisation de l'esprit sur le corps :

Ce n'est certes pas de leur faute si notre langage est si pauvre que les mêmes mots servent à la fois pour traduire des sentiments aussi divers et contradictoires que l'amour humain et l'embrasement divin.⁶³⁹

Ici, Bastide ne se contente pas d'affirmer que l'embrasement divin et l'amour humain ne sont ni compatibles ni assimilables l'un à l'autre, il veut en faire des termes contradictoires. C'est aller bien plus loin que d'affirmer la supériorité de celui-là sur celui-ci. L'ethnologue a visiblement une idée bien arrêtée de ce qui constitue l'expérience mystique. Parvient-il à « regarder » le contenu immédiat de la conscience

⁶³⁸ Ibid., p. 184.

⁶³⁹ Ibid.

religieuse comme le fait James ? Nous ne le savons pas. Mais l'opposition entre ce qui relève de l'humain et ce qui relève du divin se trouve de plus en plus accentuée sous sa plume. Tout langage amoureux comporte « une charge sensuelle », nous dit-il, mais lorsqu'il s'agit de l'amour de Dieu, il convient de ne pas porter trop d'attention aux mots. Or, continue-t-il, « à quelques exceptions près [...] ils n'expriment pour nous, en général, rien que de très pur »⁶⁴⁰. Mais qui dit le contraire ? Que signifie le mot « pur » dans la bouche de Bastide ? La catégorie du pur et de l'impur, en usage dans les sciences des religions depuis la fin du XIX^e siècle, sert à décrire la manière dont un groupe perçoit certaines choses, certains actes, certaines qualités. Elle est à mettre en relation avec d'autres notions telles que sacré, profane, tabou, etc. Ici, c'est le sociologue lui-même qui confère au langage de l'amour humain une valence d'impureté. Amour humain et embrasement divin ont été posés comme contradictoires par l'auteur et c'est la catégorie du pur et de l'impur qui viendrait surdéterminer cette contradiction. Il nous semble que cet usage de la notion de « pur » signale à l'attention du lecteur une posture dualiste bien traditionnelle où les choses du corps n'atteignent pas à la dignité des choses de l'esprit. Mais surtout, des mots comme « érotisme » et « sensuel » ne semblent ici renvoyer qu'à la simple satisfaction immédiate des organes génitaux. Il s'agit d'une perspective tout à fait étrangère à celle d'un Bataille, par exemple, pour qui l'érotisme, en tant qu'expérience immédiate de l'intériorité, s'oppose précisément à la sexualité animale.

Reprenant encore chez le Dr. Dumas un argument qu'il croit décisif, Bastide évoque le fait que les hommes ont « traduit leurs sentiments non pas en termes masculins, mais en termes féminins », se disant non pas les époux mais les épouses du Christ, décrivant des « dards » et des « traits de fer » qui pénètrent leur chair. Cela

⁶⁴⁰ Ibid., p. 185.

constituerait une « preuve » concernant la « véritable nature de la ferveur mystique » dont le langage amoureux ne serait qu'un pauvre véhicule conventionnel⁶⁴¹. Mais c'est là méconnaître les ressources offertes par la métaphysique du sexe. La réflexion portée sur le sens de la dualité sexuelle dans son rapport à Dieu a été menée par Erwin Reisner, et cela dans le cadre même de la pensée chrétienne. Partant de l'idée du couple humain qui devient dans l'union une seule et même chair, Reisner pose une équivalence entre les polarités masculin/féminin et convexité/concavité. Puis, sans s'éloigner du principe selon lequel c'est Dieu qui dispense (parole, don, charisme) et qu'il a l'entière initiative de la relation avec l'être humain, il postule que l'homme ne peut qu'avoir une attitude « féminine » face à Dieu et que cette féminité doit être reconnue sans réserve! En s'ouvrant à Dieu, en l'accueillant, l'homme existe sous le mode féminin :

En d'autres termes, il [l'être humain] a été créé, en sa nature, masculin et féminin, convexe et concave, convexe parce que dans son existence il « va vers » le monde, concave parce que dans son existence il « vient » de Dieu. Par rapport à Dieu, il ne peut être que féminin. Être masculin, c'est toujours pouvoir donner, et l'être humain ne peut rien donner à Dieu... sauf lui-même. Il ne peut que recevoir de Lui ; il ne peut être que la coupe où Dieu vient déposer les fruits de la vie qui poussent sur l'arbre mystérieux au centre du jardin d'Éden.⁶⁴²

Ainsi, loin d'apparaître comme une réfutation de « l'explication sexuelle de l'extase », la posture féminine qui s'exprime dans les écrits d'un Jean de la Croix ou d'un Eckart peut devenir un argument en sa faveur, moyennant un rebrassage des postulats métaphysiques. Et c'est donc inutilement que Bastide va chercher à parer d'avance l'objection freudienne d'un « retour au stade homosexuel ». Il ne s'agit pas pour nous d'affirmer quoi que ce soit concernant ce que Jean de la Croix et Eckart ont voulu impliquer en se déclarant les épouses du Christ. Il s'agit bien plutôt de signaler

⁶⁴¹ Ibid., p. 186

⁶⁴² Reisner, *Métaphysique de la sexualité*, op. cit., p. 6.

le fait que Bastide et Dumas (et la plupart des autres commentateurs) excluent en totalité une interprétation légitime, simple et cohérente du problème posé par le langage de certains mystiques. Ou plutôt ils ne la conçoivent pas du tout. C'est l'angle mort de leur ontologie axiomatique : il ne saurait y avoir une transcendance de l'érotisme.

LES IMPURETÉS DU SOCIAL

Au terme du louvoiement que constitue le long schème adversatif sur lequel il construit son argumentation, Bastide conclut son chapitre en accordant à l'érotisme une toute petite place au sein de l'amour mystique, « parmi toutes les autres tendances affectives ». Il n'est pas dit quel argument l'aura amené à se faire conciliant et cela est de peu d'importance puisqu'il réaffirme au même moment les « véritables sentiments éprouvés » par les mystiques dont le langage allégorique et conventionnel serait trompeur⁶⁴³. À ce stade-ci, le problème des rapports entre mysticisme et érotisme semble clos, mais il ne l'est pas. Il y a comme un blocage.

Ce qui semble insupportable pour Bastide, c'est l'idée qu'entre l'extase du « primitif » et celui du mystique chrétien, il n'y ait pour toute différence qu'un système d'images et de représentations. C'est pourquoi il rejette les explications du mysticisme axées sur la dimension proprement pathologique des extatiques, puisque celles-ci aboutissent toujours nécessairement à dégager l'existence d'une forme pathologique invariante dont seuls varieraient les contenus. La théorie érotogénétique ne saurait ici faire exception. Or, on voit que pour Bastide les formes du mysticisme chrétien se distinguent par le fait qu'elles sont corrigées, façonnées, affinées par le travail de l'intelligence et de la morale : « Richesse morale et complexité idéologique »⁶⁴⁴ écrit-il. Rien de tel chez les peuples sans écriture qui « se livrent à de singulières frénésies

⁶⁴³ R. Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, op. cit., ., p. 188.

⁶⁴⁴ Ibid., p. 27.

par lesquelles ils pensent se séparer du monde profane et pénétrer dans le domaine du sacré »⁶⁴⁵. S'appuyant sur des textes de missionnaires qu'il aura certainement eu l'occasion de réfuter au cours de sa carrière, Bastide soutient que « le primitif est l'esclave de ses émotions, donc de son corps »⁶⁴⁶. Ainsi, chez ce dernier, le mysticisme ne peut donner que « troubles et courtes folies », cependant que chez le mystique chrétien, il donne « les fleurs et les fruits de la sainteté et l'illumination de l'intelligence »⁶⁴⁷.

Bastide craint les rapprochements. Alors que « l'extase du sauvage est autant sexuelle que religieuse », le mystique chrétien, au contraire, « n'arrive à progresser dans ses oraisons surnaturelles que dans la mesure où il refoule ses instincts »⁶⁴⁸. Le refoulement est le progrès. Quand Bastide dit qu'il y a bien un peu d'érotisme qui se glisse dans l'amour mystique du chrétien, il n'entend par là que ces instincts qui sont parvenus à se frayer un chemin à travers les obstacles que leur oppose le mystique. Jamais il ne considère tout le travail du négatif, pour reprendre une expression à la psychanalyse (effort de forclusion, discipline, répression, abstinence). C'est là qu'il diffère avec les conceptions de Murisier, Ribot, Leuba, Freud et Krafft-Ebing. Ils considèrent, eux, que la chasteté obsessive du mystique et sa quête de pureté ne sont absolument pas le contraire de l'érotisme et du sexe. D'ailleurs les sécheresses et les aridités n'ont-elles rien de cette « lassitude de cœur » qui accompagne la détumescence des organes génitaux après le coït et qu'avait éloquemment soulignée Moreau de Tours ?

⁶⁴⁵ Ibid., p. 12.

⁶⁴⁶ Ibid., p. 28.

⁶⁴⁷ Ibid., p. 28.

⁶⁴⁸ Ibid., p. 27.

Sur le mysticisme, Bastide a les opinions qui sont les siennes et c'est son droit. Ce sont les conséquences qu'il tire de son point de vue qui nous intéressent. Ce qui nous occupe est de savoir en quoi les présupposés axiologiques de l'auteur orientent son épistémologie. Nous avons montré ce que Bastide trouvait d'importun dans les thèses qui posent qu'entre le mystique chrétien et le mystique tribal des peuples sans écriture, il n'y a qu'une simple différence de contenu. Nous n'avons pas dit ce que cela implique. Or, précisément, cela implique chez Bastide le rejet de la méthode sociologique pour tout ce qui touche le mysticisme chrétien.

Ce que l'approche sociologique du mysticisme permet de connaître, c'est son contenu : les expressions, les croyances et, de manière générale, tout ce que peut inclure la notion de représentation collective. De sorte que la sociologie montrera en quoi l'époque et la culture, parmi bien d'autres facteurs, vont influencer tel ou tel courant mystique. Esquirol lui-même avait souligné cette vérité sociologique que c'est dans les milieux et les époques où l'on croit le moins au démon que l'on retrouve le moins de cas de démonopathie⁶⁴⁹. De même, c'est bien parce que la Sainte Trinité est absente des conceptions religieuses des peuples où le christianisme n'a pas pénétré que leurs mystiques n'en ont pas la vision. Le contenu des phénomènes intellectuels et sensibles éprouvés par le mystique sera donc influencé par son milieu. Il y a bien pour Bastide une certaine matière préexistante au mystique : des textes, par exemple, peuvent bien fournir des idées ou des images. Mais tout cela n'est rien à côté du « bouillonnement affectif » qui est le produit d'une « vie personnelle, ayant son originalité propre »⁶⁵⁰. Encore une fois, il ne s'agit que du mystique chrétien. Et l'on touche ici au cœur du problème : pour Bastide « Il n'y a pas de vie personnelle chez le primitif, pas de coordination des idées, pas d'identité du caractère »⁶⁵¹. Sous le rapport de

⁶⁴⁹ Esquirol, *Des maladies mentales...*, op. cit., p. 247.

⁶⁵⁰ R. Bastide, *Les problèmes de la vie mystique*, op. cit., p. 203.

⁶⁵¹ Ibid., p. 27.

l'épistémologie, cela signifie qu'il n'y a pas de psychologie possible de ce côté-là. C'est donc le terrain exclusif de l'ethnologue. À lui la « fureur exaltée » de la tribu, à lui les « déchaînements religio-orgiastiques » sortis tout droit du paléolithique.

Le sociologue pose ici les limites du champ d'application de sa propre discipline : « Non seulement l'explication sociologique du mysticisme ne supprime pas l'explication psychologique, mais elle est encore, pour nous, bien inférieure en valeur à cette dernière. »⁶⁵² Pourquoi cela ? Parce que le langage, par lequel les mystiques cherchent à rendre compte de leurs expériences, est une chose sociale et, par là, vient fausser la donne, l'expérience mystique se situant au-delà du langage. Pour cette raison, « il faut tourner le dos à l'explication sociologique ». Loin de nous permettre une réelle compréhension du mysticisme chrétien, celle-ci « ne peut nous donner la clef que de ses impuretés ». Or, que sont donc ces impuretés dont parle Bastide ? Ce sont les mots, les mots du sexe, les mots du sexe qui ont certainement leur place dans le mysticisme des « sauvages », mais non point dans les hauteurs éthérées du mysticisme chrétien. L'ensemble des rites orgiastiques de l'Antiquité, les mystères de Bacchus et d'Éleusis, les cultes d'Isis et de Cybèle, le *vâmâcâra* tantrique sont autant de formes de religiosités impures, au sens où elles n'ont pas été pétries par l'effort moral et intellectuel. Le mouvement que suit historiquement la religion, du plus immanent au plus transcendant ou pour reprendre les termes de Comte, du fétichisme au monothéisme, constitue pour Bastide une évolution qualitative du religieux. Ici encore, la perspective est diamétralement opposée à celle d'un Georges Bataille, son contemporain, pour qui, nous l'avons vu, la religion chrétienne, en raison même de son opposition à l'érotisme, peut être considérée comme la moins religieuse de toutes.

⁶⁵² Ibid., p. 204.

RÉCUPÉRATION PAR LA SEXOLOGIE

Dans sa polémique ouverte avec Leuba, le vicomte de Montmorand s'était arrogé le rôle de l'adversaire honorable en acceptant la « thèse » de l'érotomanie, ce qu'il n'a fait que sous diverses réserves et non les moindres, puisqu'en dernière analyse, il ne reconnaissait les mystiques chrétiens comme érotomanes que dans la mesure où l'érotomanie se voyait réduite à ne plus rien signifier du tout :

S'il était vrai qu'en vertu des relations existant entre les différentes parties du système nerveux, toute émotion tendre éveillât les centres sexuels ; s'il était vrai que l'organisme sexuel eût sa part dans les plus chastes épanchements de l'amour maternel ou de l'amour filial, et jusque dans les joies que nous donnent la nature et l'art, la qualification d'érotomanes ne devrait pas être réservée aux mystiques : elle s'appliquerait à tous les hommes, du seul fait qu'ils ont un corps.⁶⁵³

Il est vrai que Leuba s'était montré un peu trop inoffensif en définissant l'érotomanie comme « la capacité de satisfaire les besoins sexuels sans l'intervention de l'acte normal » et en affirmant que « toute émotion tendre et toute jouissance tendent, en vertu des relations existant entre les diverses parties du système nerveux, à éveiller les centres sexuels »⁶⁵⁴. Que toute recherche de sensation de plaisir ait sa source dans les « centres sexuels », soit, mais rien ne distingue plus le sentiment religieux du sentiment moral ou esthétique lorsque ceux-ci entraînent une quelconque forme de plaisir. Le rapport entre la vie sexuelle et la vie religieuse ne se présente alors plus du tout comme une singularité. Nous avons vu que James avait usé du même stratagème en comparant l'effet des organes sexuels sur la « vie religieuse » à celui du pancréas et de la rate. Décidément, l'auteur des *Varieties of Religious Experience* ne

⁶⁵³ M. Brenier de Montmorand, *L'érotomanie des mystiques chrétiens*, op. cit., p. 392.

⁶⁵⁴ Leuba, *Les tendances religieuses...*, pp. 464,466.

voulait pas entendre parler de sexualité et d'érotisme dans le cadre de ses études de psychologie religieuse.

La question n'a pourtant pas cessé d'être posée et d'occuper la pensée chez certains contemporains. Cinq ans avant la publication des conférences de James, le médecin anglais Henry Havelock Ellis, considéré avec Krafft-Ebing, Magnus Hirschfeld et Iwan Bloch comme l'un des « pères fondateurs » de la sexologie, avait fait paraître le premier tome de ses *Études de psychologie sexuelle* contenant des prolégomènes à la sexologie. Fort d'une curiosité insatiable et sans contrainte institutionnelle, Ellis cerne la question en profondeur dans son appendice « c » :

*The intimate association between the emotions of love and religion is well known to all those who are habitually brought into close contact with the phenomena of the religious life. Love and religion are the two most volcanic emotions to which the human organism is liable, and it is not surprising that, when there is a disturbance in one of these spheres, the vibrations should readily extend to the other. Nor is it surprising that the two emotions should have a dynamic relation to each other, and that the auto-erotic impulse, being the more primitive and fundamental of the two impulses, should be able to pass its unexpended energy over to the religious emotion [...] ».*⁶⁵⁵

À l'appui de ses propos, il cite quantité d'études venues de France, d'Angleterre, d'Irlande, des États-Unis et d'Italie. Il mentionne, entre autres un directeur du Clifton College qui faisait remarquer : « *the boys whose temperament exposes them to these faults are usually far from destitute of religious feelings* » ainsi qu'un article du *Journal of Education* affirmant que : « *by a strange yet natural law excess of spirituality is next door to sensuality* »⁶⁵⁶. Il met en rapport ces constats avec les études de Starbuck. Un peu plus loin, dans le langage des phallicistes, mais sans référence à cette littérature

⁶⁵⁵ H. Ellis, 1901, *Studies in the Psychology of Sex*, Philadelphia : F. A. Davis Company, p 232.

⁶⁵⁶ Ibid., p. 233.

encombrante, il écrit encore que l'origine de la religion est à trouver dans les forces génératrices : « *Early religious rites were largely sexual and orgiastic because they were largely an appeal to the generative forces of Nature to exhibit a beneficial productiveness.* »⁶⁵⁷ Après avoir présenté les données pertinentes, il conclut en réaffirmant l'existence de porosités entre les deux émotions « *There is certainly, as I have tried to indicate, good reason to think that the action and interaction between the spheres of sexual and religious emotion are very intimate.* »⁶⁵⁸

En 1902, l'année même où James procède à la liquidation de la problématique sexuelle dans l'ordre des faits de conscience religieuse, le psychiatre et dermatologue allemand Iwan Bloch publie la première étude d'anthropologie sexuelle, saluée au passage par Van Gennep. En regard des thèmes abordés dans l'ouvrage, il apparaît rapidement que la problématique des rapports entre sexe et religion lui semble aussi digne d'intérêt que chez son homologue anglais. Un simple survol de la table des matières est à ce titre amplement révélateur. Parmi les thèmes soulevés : une nouvelle théorie de la prostitution religieuse, la fête religio-érotique, l'élément sexuel en médecine pastorale et casuistique théologique, les formes religieuses des perversions sexuelles, le fétichisme et le culte phallique, l'exhibitionnisme religio-sexuel, le masochisme, le flagellantisme, la sodomie religieuse, l'homosexualité religieuse, la combinaison de perversions sexuelles dans le culte de Satan et d'autres sectes religieuses⁶⁵⁹.

Le médecin Magnus Hirschfeld forge avec Bloch le terme *Sexualwissenschaft* et fonde le premier institut de sexologie à Berlin en 1918. L'auteur a surtout produit des

⁶⁵⁷ Ibid.

⁶⁵⁸ Ibid., p. 244.

⁶⁵⁹ I. Bloch, 1902, *Beiträge zur Aetiologie der Psychopathia sexualis*, Dresde : H. R. Dohrn, p. IV. (Nous avons nous-mêmes procédé à la traduction du texte allemand à partir d'un logiciel en ligne).

études ciblées sur l'homosexualité et le travestisme, de 1897 à 1930. Néanmoins, lorsqu'il publie sa relation de voyage en Orient, il aborde des questions relatives au phallicisme, à la prostitution sacrée, aux cercles tantriques, à la dévotion religieuse qui se termine dans l'abandon sexuel, à la signification religieuse rattachée à la circoncision, aux tendances érotiques de l'islam ainsi qu'à la chasteté. L'auteur prend acte de l'explication érotogénétique, dont il reconnaît le sérieux, sans toutefois lui accorder sa pleine adhésion⁶⁶⁰. Il en parle comme du « vaste problème de la religion et de la sexualité » et souligne le fait qu'il s'agit là d'un problème trop peu étudié et qui demeure l'objet de préjugés⁶⁶¹.

On peut mentionner d'autres noms encore que retient l'histoire de la sexologie. Le psychiatre Albert Moll, le psychothérapeute Albert von Schrenck-Notzing ou encore Auguste Forel, neuroanatomiste. Des deux premiers, il y a peu à dire. L'un et l'autre acceptent la thèse érotogénétique de Krafft-Ebbing et considèrent la question comme ayant été amplement traitée⁶⁶². Forel nous paraît plus intéressant, qui écrit en 1906 un ouvrage intitulé *La question sexuelle*. Il y parle d'« érotisme religieux », au sens d'une transformation de l'érotisme en sentiment religieux :

L'amour et l'érotisme jouent, on le sait, un grand rôle dans la religion, et beaucoup de dérivés du sentiment religieux sont intimement associés avec l'appétit sexuel. [...] Comme la religion, l'amour a quelque chose de

⁶⁶⁰ M. Hirschfeld, 1935, *Women East and West*, trad. de l'allemand par O. P. Green, Londres : William Heinemann, p. 270.

⁶⁶¹ « ... *the vast problem of religion and sexuality, still so insufficiently studied, and considered with so little calm freedom from prejudice [...]* » Ibid., p. 271.

⁶⁶² A. von Schrenck-Notzing, 1895, *Therapeutic suggestion; psychopathia sexualis, pathological manifestations of the sexual sense, with especial reference to contrary sexual instinct*, trad. de C. Gilbert Chaddock, Philadelphie : F. A. Davis, pp. 32-33; A. Moll, 1893, *Les perversions de l'instinct génital : étude sur l'inversion sexuelle basée sur des documents officiels*, trad. de F. Pactet et R. Romme, Paris, Carré, pp. 15, 155.

mystique : le rêve ineffable d'une extase éternelle. Voilà pourquoi les deux sortes d'exaltation mystique et érotique se mêlent dans les religions.⁶⁶³

Dans un chapitre intitulé *Religion et vie sexuelle*, il déclare qu'il serait « absolument faux de prétendre que la religion en elle-même découle de sensations sexuelles ». L'explication par la peur de la mort, le besoin de consolation et l'espérance d'une vie future remplissent suffisamment, selon lui, les conditions d'une bonne théorie de la religion. Mais d'autre part, « il faut se garder de méconnaître le rôle considérable du facteur sexuel érotique dans les sentiments et les dogmes religieux »⁶⁶⁴. Là où Forel se démarque, c'est dans le fait que son intérêt le porte à interroger non seulement ce qui peut exister d'érotisme dans la religion — au sens commun du terme — mais également ce que l'érotisme lui-même peut comporter de forces transcendantes. Sa conception n'est pas unilatérale. Entre la religion et la sexualité, il pose le symbole. Et c'est le symbole qui rend possible l'interpénétration de ces deux grandes réalités de l'expérience humaine.

Lorsqu'au cours du XIX^e siècle, les aliénistes ont signalé des tendances érotiques marquées chez nombre de leurs patients atteints de folie religieuse, nul n'était contraint d'en tirer conséquence. Mais le fait que des auteurs aient relevé des traces de religiosité dans des faits qui ressortent à l'étude de la sexualité aurait dû susciter chez les psychologues de la religion quelque chose comme une « saine » curiosité. Au regard de ce rapide panorama, nous pouvons faire le constat suivant : malgré son éviction par la psychologie religieuse, le problème du statut du sentiment religieux et ses liens avec la dimension érotique n'a pas pour autant cessé de susciter réflexions et commentaires. On a continué à soumettre l'objet religieux à un regard psychologique, mais ce n'était officiellement plus ce qu'il est convenu d'appeler de la psychologie religieuse. Il est

⁶⁶³ Auguste Forel, 1906, *La question sexuelle*, Paris : G. Steinheil, p. 152.

⁶⁶⁴ Ibid., p. 394.

presque inutile de mentionner ici le nom de Sigmund Freud dont toute la théorie de la culture implique le renoncement aux pulsions sexuelles. Il ira fonder son école.

Conclusion

Ce chapitre nous a permis de suivre les étapes de la mise en place de la problématique du statut du sentiment et des tendances religieuses dans le monde de la psychiatrie et de la psychologie. Nous avons ensuite constaté que l'introduction de la notion de masochisme et celle de fétichisme dans le champ de la psychopathologie sexuelle a permis de caractériser davantage les rapprochements mis en lumière entre le sexuel et le religieux, du point de vue des tendances et des sentiments. Nous avons ensuite soumis à l'analyse la polémique entourant l'érotisme des mystiques (chrétiens) à partir de laquelle nous avons pu relever dans le raisonnement des opposants à la thèse érotogénétique, une stratégie argumentative principale : la valorisation par contraste. Celle-ci, dans la mesure où elle présuppose une axiologie sous-jacente à l'interprétation des faits érotiques et religieux, nous a amené à formuler la notion d'obstacle dualiste. Finalement, nous avons constaté l'éviction de la problématique des rapports entre religion et sexualité hors du champ de la psychologie de la religion ainsi que sa récupération par une sexologie en voie de constitution.

Peut-on parler d'une dérobade de la psychologie de la religion ? Avant de nous prononcer sur cette question, il convient de faire un retour sur ces premières décennies du XX^e siècle où l'explication du sentiment religieux en termes causaux s'efface progressivement au profit d'une réflexion introspective sur le sens et la valeur de la religion comme expérience individuelle. Le mysticisme n'est alors plus donné comme la clé de compréhension pour interpréter les tendances religieuses. Surtout, ce qui disparaît du discours c'est l'enjeu moral de la dignité du sentiment religieux, de la dignité du sentiment chrétien, de la dignité du mysticisme. Nous maintenons cette

interprétation. Mais il apparaît également que l'enjeu est aussi épistémologique. Car pour parvenir au statut de discipline scientifique, la psychologie de la religion avait besoin de définir son objet. Or, comment pouvait-elle établir ses variables et ses indicateurs si le fait religieux se confondait avec le fait sexuel ? Elle s'est donc employée à édifier des barrières étanches entre le religieux et tout ce qui n'est pas lui, mais sans être munie des concepts opératoires lui permettant de s'assurer qu'il restait bien quelque chose entre ces barrières. Remarquons que cette critique avait été faite par Jean-Pierre Deconchy dans un compte rendu de la discipline paru dans *l'Introduction aux sciences humaines de la religion*. C'est spécifiquement à propos de William James qu'il écrit :

En effet, sa volonté de séparer « la religion des institutions » et la « religion intérieure » finit par lui couper l'herbe sous le pied. En posant la « vraie religion » en deçà de toute organisation sociale et de toute insertion culturelle, il en fait quelque chose que l'on ne peut plus guère distinguer de la conscience morale en général.⁶⁶⁵

Se trouvent exclus donc, d'un côté les symboles, les mythes et les rites ; exclus de l'autre l'ensemble des potentialités transcendantes attachées à des états de conscience jugés a priori non religieux. Dans ces conditions, nous répondrons par l'affirmative : l'éviction de la problématique hors du champ de la psychologie de la religion constitue bien pour nous une dérobade. On a vu d'ailleurs comment la réduction de l'érotique à l'organique n'a fait que dévaloriser l'expérience érotique et comment un Saint-Antoine se lançant dans les ronces a été porté aux nues. Sans doute a-t-il été plus facile pour un chercheur comme Havelock Ellis — dans ses travaux sur la sexualité — d'affronter la problématique que ce ne le fut pour James qui cherchait à définir l'expérience religieuse comme quelque chose d'absolument originel et dégagé des « impuretés du social ». Sans doute le fait qu'Ellis ait eu une carrière

⁶⁶⁵ J.-P. Deconchy, « La psychologie des faits religieux », op. cit., p. 154.

essentiellement littéraire et peu d'attaches institutionnelles pourrait également fournir quelques indications. En ce sens, il serait fort intéressant de voir ce que la sociologie des sciences pourrait fournir d'éclaircissement relativement à cette dérobade de notre problématique et à sa récupération dans le champ de la future sexologie.

CONCLUSION

«Le phallus et le con sont des objets (des organes) symboliques, mais aussi des émetteurs de symboles. Ils sont le langage passionnel du corps. Un langage que seules la maladie et la mort, mais non la philosophie, réduisent au silence. [...] Car la réalité du corps est une image en mouvement fixé par le désir. Si le langage est la forme la plus accomplie de la communication, la perfection du langage ne peut être qu'érotique et inclut la mort et le silence : l'échec du langage... L'échec ? Le silence n'est pas l'échec, mais l'achèvement, la *culmination* du langage. Et pourquoi nous obstiner à dire que la mort est *absurde* ? Que savons-nous de la mort ? »

— Octavio Paz, 1969.

L'objet de recherche que nous nous sommes donné au cours de nos études doctorales est la problématique des rapports entre religion, érotisme et sexualité. Notre ambition a d'abord été d'ordre théorique. Nous avons pour objectif de proposer une définition fonctionnelle de la figure symbolique de la *femme fatale* telle qu'elle s'est constituée dans la France du XIX^e siècle, à partir de catégories qui sont propres à l'étude du phénomène religieux. Suivant la théorie de la religion de Georges Bataille, nous trouvons dans les concepts de *transgression*, de *dépense* et de *sacrifice* les possibles invariants des différents récits de *femme fatale*. L'orientation de notre travail découlait pour une grande part de la notion d'érotisme, définie par Bataille comme « l'approbation de la vie jusque dans la mort »⁶⁶⁶.

⁶⁶⁶ Bataille, *L'érotisme*, op. cit., p. 15.

Cependant, l'analyse d'œuvres littéraires et biographiques nous intéressait beaucoup moins que la réflexion théorique elle-même, relativement aux rapports supposés par Bataille entre l'érotisme et la religion. Comme nous jugions peu probable qu'il fût le seul théoricien à avoir mobilisé cette notion dans le cadre de travaux sur la religion, nous nous sommes mis à chercher ailleurs ces mêmes rapports. Nous les avons d'abord trouvés chez Simmel, Weber et Otto, que nous avons abordés en introduction. La lecture du monumental ouvrage de Camille Tarot *Le symbolique et le sacré* nous a ouvert d'autres portes. Nous y avons découvert un Dumezil « massivement sous l'influence de Frazer, lui-même "héritier des Wald und Feldkulte" de Wilhelm Mannhardt, pour qui la religion des peuples primitifs tourne essentiellement autour des rites et des croyances relatifs à la fécondité de la nature et des hommes »⁶⁶⁷. Nous y trouvions également des citations de Mircea Eliade pour qui le dionysisme est le révélateur de « l'expérience religieuse absolue » et qui affirmait aussi que « Pour que le monde végétal survive », l'homme doit « assumer la sexualité jusqu'à ses limites extrêmes : l'orgie »⁶⁶⁸. Nous avons également été amené à reconsidérer la théorie girardienne de la violence sous le rapport de la sexualité, dans la mesure où celle-ci y est reconnue comme faisant partie du « fondement ». Elle est, selon Girard, « plus engagée dans la violence humaine que le tonnerre ou les tremblements de terre, plus proche du fondement caché de toute élaboration mythique ». Étant « le dernier masque » dont se recouvre la violence⁶⁶⁹, « la sexualité fait partie de la violence sacrée » et « toute sexualité légitime est sacrificielle »⁶⁷⁰.

Il nous est rapidement apparu que les théoriciens ayant eu à répondre à certaines questions et à surmonter certaines difficultés relevant de la problématique des rapports

⁶⁶⁷ C. Tarot, 2008, *Le symbolique et le sacré : théories de la religion*, Paris: La découverte/M.A.U.S.S., p. 352.

⁶⁶⁸ Cité dans Ibid., p. 335.

⁶⁶⁹ R. Girard, 1972, *La violence et le sacré*, Paris, Hachette/ Grasset et Fasquelle, p. 177.

⁶⁷⁰ Ibid., pp. 321, 322.

entre religion, érotisme et sexualité étaient bien plus nombreux que nous l'avions envisagé au départ. Et si nous étions à peu près familier avec la genèse freudienne des interdits sexuels proposée dans *Totem et tabou*, nous ignorions complètement certains pans des premières spéculations de Durkheim sur le totémisme :

Donc, puisque le sexe féminin servait seul à perpétuer le totem, le sang de la femme devait sembler plus étroitement en rapport avec la substance divine que celui de l'homme ; par conséquent, il est vraisemblable qu'il acquit aussi une valeur religieuse plus haute, qui se communiqua naturellement à la femme elle-même et la mit complètement à part.⁶⁷¹

Tarot nous avait, pour reprendre une expression de Bachelard, renvoyé « à l'école des savants ». Mais il ne nous a pas échappé que Tarot lui-même ne s'était pas spécialement préoccupé de cette présence de l'érotisme et de la sexualité dans les travaux des auteurs qu'il confrontait. Bataille est d'ailleurs le grand absent de cette confrontation. Sous cet aspect, nous inclinons à dire que *Le symbolique et le sacré* incarne de manière significative cette attitude de notre discipline devant la problématique qui nous occupe, où l'on passe inconsidérément du « jamais connu » au « toujours connu ». En effet, est-il généralement connu aujourd'hui que les religions « se sont servies de l'expérience sexuelle pour s'exprimer elles-mêmes, c'est-à-dire, en somme, pour expliciter leurs croyances et leurs dogmes, pour nourrir leurs symboles et leurs rituels »⁶⁷² ? Sait-on dans nos facultés que bon nombre de théoriciens, notamment parmi les plus illustres fondateurs des sciences des religions, ont traité de la question dans le cadre de leur réflexion théorique ? Tout semble se passer comme si l'on en savait juste ce qu'il faut pour ne pas avoir à ouvrir une discussion sur le sujet. De là notre étonnement initial et la thèse que nous présentons.

⁶⁷¹ É. Durkheim, 2008, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, Paris, Payot, p. 103.

⁶⁷² G. Ménard, *Religion et sexualité à travers les âges*, op. cit., p.1.

De quelle manière et dans quelle mesure la problématique des rapports entre religion, érotisme et sexualité a-t-elle joué un rôle dans l'élaboration et les développements des sciences des religions ? Cette première question ouvrait l'enquête sur un terrain extrêmement vaste où nous risquions de nous égarer. C'est pourquoi nous avons annoncé d'emblée que nous n'avions pas l'ambition de couvrir en totalité les diverses occurrences de mots à caractère sexuel ou érotique repérées çà et là dans l'ensemble des travaux théoriques sur la religion. Même à considérer la possibilité qu'une telle recension soit possible, il n'est pas sûr qu'elle nous apprenne beaucoup. En outre, nous n'étions pas sans ignorer que la présence du thème de l'érotisme et de la sexualité dans un ouvrage portant sur la religion puisse être tout à fait périphérique et négligeable. Si notre interrogation première est demeurée l'horizon de notre préoccupation générale, il fallait une question précise à une réponse que nous voulions précise. C'est à partir de deux sous-questions que nous avons organisé la thèse : au sein de quels types de discours la problématique des rapports entre religion, érotisme et sexualité s'est-elle manifestée ? Peut-on en retracer l'émergence ?

Nous avons montré dans le premier chapitre que la problématique apparaît dès la naissance de la méthode comparative, lorsque Lafitau propose des rapprochements entre les pratiques cultuelles des Américains et les cultes orgiastiques des Anciens rendus en l'honneur Bacchus et de Cybèle — qui renvoient pour le jésuite à une religiosité « des premiers temps ». Il est vrai qu'il n'en tire aucune conclusion décisive, mais un schéma historique se dessine, néanmoins, où l'homme, privé de la lumière divine, se crée ses idoles et ses dieux, suivant une même trajectoire. Pour Vico, à la même époque, on se rend d'abord favorable aux dieux en ajustant ses comportements sexuels. Pour Court de Gébelin, la mythologie raconte la fécondité des sols et des femmes. C'est toutefois avec les phallicistes qu'apparaît une véritable explication de l'origine des religions à partir du phénomène sexuel. Mais la recherche de l'émergence (de la problématique) excède le problème de l'origine (de la religion). Ni Comte ni

Esquirol n'ont répondu au problème religieux à la manière de Dupuis parce qu'ils répondaient l'un et l'autre à un problème différent : celui de la fonction de la religion pour le premier, celui du statut de l'expérience religieuse pour le second.

En ce sens, notre itinéraire aura été celui d'un cartographe ou d'un arpenteur-géomètre, posant des bornes, délimitant des espaces particuliers au sein de ce qui nous est apparu comme un territoire littéraire embrouillé. D'un certain point de vue, c'est peut-être là que nous avons été au plus près du travail religiologique puisque, comme le souligne Jacques Pierre, la religiologie occupe en face des autres disciplines des sciences sociales une position semblable à l'épistémologie, mais alors que celle-ci est surplombante, celle-là procède de l'intérieure des sciences sociales elles-mêmes :

Son problème n'est pas celui de la vérité, ni même celui de la signification, mais celui de *l'effet de sens*, de *l'effet de vérité* par lesquels un sens et une parole se fondent. Elle s'occupe donc de la limite de ces disciplines et de l'exclusion fondatrice par lesquelles ces disciplines se donnent leurs moyens. Le religieux se constitue en effet sur cette frontière de l'exclusion où un ordre quelconque se sépare de son fondement pour ne pas s'y perdre mais dont il ne cesse en revanche de procéder.⁶⁷³

Remontant donc de quelques siècles en arrière, nous avons fait voir une « science de l'homme » en voie de maturation et aux contours imprécis que le voisinage avec les belles-lettres et la philosophie aurait pu invalider en tant que science. Sur le fond de cette nébuleuse du discours savant se sont détachés deux espaces discursifs distincts : sociologie, psychologie. En suivant les développements de la problématique des rapports entre religion, érotisme et sexualité depuis son émergence, nous avons pu exhumer de larges portions du terreau sur lequel s'est développée notre discipline. Nos chapitres ont été disposés suivant ces trois espaces discursifs à l'intérieur desquels,

⁶⁷³ J. Pierre, 1994, « L'impasse de la définition de la religion : analyse et dépassement », dans *Religiologiques*, no. 9, p. 29.

sous différents avatars, notre problématique s'est posée. À partir de matériaux épars ne présentant souvent aucune unité apparente, nous avons été en mesure de construire nos objets : des espaces de problématisations et des formations discursives caractérisées par un ensemble de régularités énonciatives, tant sur le plan des enjeux théoriques que sur celui des schèmes argumentatifs.

La notion d'ontologie axiomatique nous a permis à la fois de mieux distinguer ces différentes formations tout en précisant davantage ce que la multiplicité des discours qui les constituent comporte d'homogène et de récurrent. Ainsi, nous avons pu montrer que les premiers phallicistes étaient des matérialistes conséquents et que leurs théories servaient leur lutte anti-chrétienne alors que chez les phallicistes tardifs, au contraire, les préoccupations étaient proprement métaphysiques. À une époque où florissait l'occultisme en Europe et aux États-Unis, la théorisation était devenue une véritable recherche des significations ultimes de la polarité sexuelle et les sexes étaient pensés comme des substances éternelles.

Lorsqu'apparaît une nouvelle conception de la société comme réalité *sui generis*, on assiste à une inflation ontologique : la société est non réductible à la somme de ses parties, elle a ses lois propres et devient, par la voie de ses institutions, vecteur de causalité. Cette nouvelle conception entraîne une vision de l'histoire (une *philosophie des sexes dans l'histoire*) où, par la métaphore de l'union sexuelle, les réformateurs sociaux parviennent à surmonter le conflit (ontologique) entre l'individu et la société. Mais par voie de conséquence, le masculin et le féminin se trouvent ici encore réifiés en substances éternelles. On en appelle aux puissances féminines, on érige des autels à la femme qui, seule, peut tenir les rênes de la régénération politique, spirituelle et sociale à venir.

Du côté de la psychologie naissante, on se veut résolument matérialiste. C'est même une exigence de la science expérimentale. Et cependant, le discours des psychologues ne sort jamais complètement du cadre traditionnel du dualisme philosophique. Nous avons eu l'occasion de relever certaines marques de subjectivité au cours de notre analyse, démontrant non seulement l'existence d'une pensée dualiste dans le discours de la psychologie religieuse, mais également une valorisation des choses de l'esprit sur celles du corps. Que les psychologues aient considéré la vie spirituelle comme étant plus valable que la simple vie organique ne porte pas à conséquence. Cependant, le fait qu'ils aient ravalé l'ensemble du phénomène érotique aux seuls mécanismes biologiques nous intéresse. Car ce faisant, toute théorisation rapprochant amour spirituel et amour érotique tombait *de facto* dans le domaine du fantasque et du condamnable. C'est parce qu'ils ont vu dans le phénomène érotique une réalité ne se réduisant pas *de facto* à la biologie et parce qu'ils n'ont pas systématiquement dévalorisé la dimension corporelle de la personne que les premiers sexologues ont fait des rapports entre religion et sexualité un objet de réflexion légitime.



Nous concluons ce travail de recherche par une réflexion sur le langage qui nous permettra en outre de revenir sur les notions de *séduction* et d'*obstacle épistémologique*. C'est que la question du langage s'est présentée à nous d'une manière que nous n'avions nullement anticipée lorsque nous avons entamé notre thèse. Dans un premier temps, nous avons pu constater que l'obstacle constitué par la libido est étroitement lié à la dimension sémantique du langage et au caractère polysémique des mots. Nous avons souligné dans le premier chapitre le fait que *genèse*, *naissance* et *origine* sont déjà porteurs de significations ultimes et demeurent attachés au ventre de la mère. Or, contrairement à Bataille, Girard ou Huizinga qui trouvent respectivement l'origine de

la religion dans la transgression, la violence et le jeu, les phallicistes élicitent le mystère de l'origine par un autre mystère des origines, situé en amont de la vie religieuse. Il y a là une véritable mise en abîme. Du reste, l'obstacle constitué par la libido ne menace-t-il pas toujours la réflexion scientifique chaque fois que l'on parle de « matrice théorique », de « fécondité heuristique », de « terrain vierge » à explorer ou même d'une « pensée pénétrante » ? Il va sans dire que la séduction n'opère pas sur tous de la même manière. Mais il faut se rappeler ce que disait Bachelard, réfléchissant sur la métaphore de la mer qui enfante le sel dans l'orage : « L'acte générateur est une idée aussi explicative qu'obsédante, autrement dit, bien qu'elle soit chargée de toutes les vésanies de l'inconscient, *l'idée fixe est une idée claire* »⁶⁷⁴.

Dans un deuxième temps, c'est sur la dimension pragmatique du langage que nous voulons insister. Car c'est par elle que surgit l'obstacle substantialiste. Nous avons vu au cours du premier chapitre, et plus particulièrement au cours du deuxième, comment, de l'existence d'êtres sexués, on est passé à l'existence du masculin et du féminin comme substances pures. Conséquemment, c'est moins sur les femmes réelles que sur une supposée substance féminine que les réformateurs ont fondé leurs espoirs de régénération de la société. De même, ils ont posé l'existence « d'êtres collectifs ou universaux », et sont passés des choses sociales au *social*, c'est-à-dire à une entité ontologiquement pleine. Parallèlement, on connaît bien, au sein de notre discipline, le sérieux problème que pose le déplacement de l'adjectif « sacré » à son substantif : « le sacré ». Il est vrai qu'au terme de nos analyses nous n'avons trouvé ce sacré substantifié que chez Fourier. Mais, à une époque plus proche de la nôtre, chez les durkheimiens comme chez plusieurs phénoménologues, ce déplacement a donné lieu à des difficultés rien moins qu'insurmontables. Car en l'absence d'un contexte précis où l'on reconnaît qu'une chose puisse être tenue pour sacrée par telle personne ou telle Église, le sacré

⁶⁷⁴ G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, op. cit., p. 199.

perd tout référent et devient sémantiquement vide. Nous retrouvons ici la critique de Jacques Pierre qui a clairement exposé le caractère auto-référentiel des définitions de la religion élaborées à partir d'une entité comme « le sacré » :

Le malentendu commence quand le théoricien pense que ces définitions disent ce qu'elles montrent, c'est-à-dire qu'il en réifie le contenu. Il s'engage alors tête baissée dans la métaphysique, génère de faux problèmes et part à la poursuite de chimères, ne se rendant pas compte qu'il court simplement derrière son ombre.⁶⁷⁵

Nous touchons ici le problème des limites du langage. C'est celui que l'on a rencontré au cours du troisième chapitre, alors que le cœur du débat sur l'érotomanie des mystiques chrétiens touchait précisément à la possibilité même de traduire dans les langues naturelles l'expérience du ravissement et de l'extase mystique. Nous avons montré que les opposants à la thèse érotogénétique ont argué d'une incapacité à exprimer l'expérience mystique autrement que par la « pauvreté » du langage commun alors même que l'on refusait à l'expérience érotique les mêmes limites langagières. En postulant la matérialité de l'éros, on a voulu sauvegarder la dignité des mystiques chrétiens. Quelques décennies plus tard, l'enjeu avait perdu toute sa pertinence.

Au terme de notre parcours, nous soutenons que la question des rapports entre religion, érotisme et sexualité est légitime et pertinente. C'est une question qui nous semble fondamentale et sur laquelle on n'est pas près de faire silence. Néanmoins, nous ne croyons pas qu'elle puisse être jamais résolue. Et nous pensons, précisément, que cette impossibilité est intimement liée aux limites du langage. Car le jugement que l'on porte sur une possible interpénétration du sexuel et du religieux ne relève jamais uniquement des faits et des choses que l'on a sous les yeux. Il faut encore tenir compte des termes de la description et de la signification que l'on donne aux mots employés.

⁶⁷⁵ J. Pierre, « L'impasse de la définition de la religion... », op. cit., p. 18.

Prenons, afin d'illustrer notre propos, le cas de ces « Vénus » que nous avons mentionné en introduction et citons un passage de *L'érotisme et le sacré*, essai écrit à la fin des années 1970 par Philippe Camby, poète dilettante dont l'absence de formation en sciences n'enlève rien au sérieux des propositions qu'il tire des nombreuses sources qu'il convoque :

La première religion de l'homme, c'est la femme. C'est par elle que son adoration commence. C'est à elle que vont les premières prières. Aussi loin que nous remontions dans notre mémoire, c'est son image que nous rencontrons. Il y a 36 000 ans, c'est la Dame de Brassempouy, 25 000, la Vénus de Sireuil. De l'Inde à la Grande-Bretagne, et de la Grande-Bretagne au Japon, du paléolithique au mégalithique, de Willendorf à Grimaldi, c'est la femme qu'on sculpte et la vulve qu'on grave.⁶⁷⁶

L'auteur reconnaît quelques lignes plus loin que rien ne permet d'affirmer qu'il s'agit de représentations d'une seule et même déesse, célébrée dans tous les coins du monde. Il n'en demeure pas moins, selon lui, que ces artefacts révèlent « une première dévotion humaine, une universelle vénération des attributs et des fonctions de la femme, l'adoration de la maternité en tant que principe divin »⁶⁷⁷. Faible concession, au final. Il est vrai que jusqu'au néolithique, on a trouvé plus de deux cents spécimens de ces « Vénus », dispersées un peu partout sur le territoire eurasiatique, et réalisées à partir des matériaux les plus divers⁶⁷⁸. Mais que peut-on réellement conclure de l'existence de ces statuettes ? Que nous disent-elles ? Bien peu de choses, en fait. Déjà, en 1964, le paléanthropologue André Leroi-Gourhan mettait en garde contre « une certaine perte

⁶⁷⁶ P. Camby, *L'érotisme et le sacré*, op. cit., p. 13.

⁶⁷⁷ Ibid.

⁶⁷⁸ À partir des descriptions données par E. O. James, nous avons recensé les matériaux suivants : glaise, argile, os, ivoire, terre, pierre, fer, céramique, craie, marbre, porcelaine, albâtre, schiste. E. O. James, 1989 [1960], *Le culte de la déesse mère dans l'histoire des religions*, trad. de S. M. Guillemin, Paris : Le mail.

du sens critique » concernant ces statuettes dont l'appellation théonyme est déjà symptomatique :

Considérer la fécondité comme un phénomène souhaitable est de toutes les religions ou presque et faire de la femme son symbole n'a rien de particulièrement original. Comparer les figures paléolithiques à des statuettes mésopotamiennes ou du Nicaragua ne tend à démontrer que l'existence de femmes sur trois points de l'espace terrestre. En réalité on ne sait rien sur le sens profond que les paléolithiques donnaient à leurs « Vénus » qui pouvaient aussi bien être des « Junons » ou des « Proserpines. »⁶⁷⁹

Allons plus loin : ces Vénus pouvaient aussi bien être des Thaïs et des Aspasies : c'est-à-dire de simples femmes excitant les pulsions des hommes, parmi lesquels certains auraient cherché à reproduire sur support matériel les formes féminines pour des raisons d'ordre essentiellement esthétique ou même — disons-le — libidinal. On en conclurait sobrement à l'inanité des thèses affirmant le caractère religieux de ces statuettes. Mais c'est alors le problème du langage qui refait surface : « Ou le religieux est un objet qui n'a rien de spécifique ; ou sa spécificité est indicible »⁶⁸⁰. Nous ne saurons jamais la manière dont les hommes du paléolithique ont vécu ce que, dans les termes de Van der Leeuw, nous pouvons appeler « l'expérience de la femme ». D'où viennent les enfants ?⁶⁸¹ Certes, mais encore... d'où vient l'érection ? De quelle nature est le pouvoir de la séduction ? Nous ne saurons jamais si les femmes du paléolithique étaient ou non l'objet d'un amour sacré. Cela tient peut-être au fait que les poètes ne savent pas plus ce qu'est l'amour que les théoriciens ne savent ce qu'est le sacré.

⁶⁷⁹ A. Leroi-Gourhan, 1990, *Les religions de la préhistoire*, Paris, P.U.F./Quadrige, p. 127.

⁶⁸⁰ Jacques Pierre, « L'impasse de la définition de la religion... », op. cit., p. 16.

⁶⁸¹ C'est l'interrogation qui ouvre *Femmes et religion* de l'historien des religions Odon Vallet : « D'où viennent les enfants ? Parallèlement à une réflexion sur la fin de l'existence, c'est la première question des religions. Pour conjurer la mort, il faut renaître, assurer la suite des générations. Le culte des mères glorifie la naissance éternelle : le ventre de la femme est promesse d'un au-delà ». O. Vallet, 1994, *Femmes et religion : déesses ou servantes de Dieu ?*, Paris : Gallimard, p. 11.

BIBLIOGRAPHIE

- AGULON, Maurice, 1976, « Un usage de la femme au XIX^e siècle : l'allégorie de la République » dans *Romantisme*, no.13-14 : *Mythes et représentations de la femme*. pp. 143-152.
- AMOSSY, Ruth, 2010, *La présentation de soi : éthos et identité verbale*, Paris : Presses Universitaires de France, 235 p.
- ANGENOT, Marc, 1986, *Le cru et le faisandé : Sexe, discours social et littérature à la Belle Époque*, Charleroi : Labor, 202 p.
- ANGENOT, Marc, 2006, *Tombeau d'Auguste Comte (Discours social, vol. XXVI)*, 109 p.
- ANGENOT, Marc, 2011, *L'histoire des idées : Problématiques, objets, concepts, méthodes, enjeux, débats (Discours social, vol. XXXIII et XXXIII bis)*, 792 p.
- ANGENOT, Marc, 2014, *Le siècle des religions séculières (Discours social vol. XXXVIII)*, 491 p.
- ANQUETIL-DUPERRON, Abraham-Hyacinthe, 1771, *Zend-Avesta, ouvrage de Zoroastre, contenant les idées théologiques, physiques & morales de ce législateur, les cérémonies du culte religieux qu'il a établi, & plusieurs traits importants relatifs à l'ancienne histoire des Perses, t. I*, Paris : N. M. Tilliard, 810 p. Document en ligne : <https://books.google.ca/books?id=7O5WAAAACAAJ&pg>, consulté le 2 août 2019.
- ARÉTÉE DE CAPPADOCE, 1834, *Traité des signes, des causes et de la cure des maladies aiguës et chroniques*, Paris : Lagny, 422 p. Document en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k62136763.texteImage>, consulté le 16 juin 2020.
- BACHELARD, Gaston, 1966, *Le rationalisme appliqué*, Paris : Presses Universitaires de France, 215 p.

- BACHELARD, Gaston, 1993, *La formation de l'esprit scientifique : Contribution à une psychanalyse de la connaissance*, Paris : J. Vrin, 256 p.
- BACHOFEN, Johann Jakob, 1996, *Le droit maternel : Recherche sur la gynécocratie de l'Antiquité dans sa nature religieuse et juridique*, Lausanne : L'Age d'homme, 1390 p.
- BALL, Benjamin, 1880, *Leçon sur les maladies mentales*, Paris : Asselin et C^{ie}, 884 p.
Document en ligne :
https://archive.org/details/BIUSante_44935/mode/2up, consulté le 18 juin 2019.
- BASTIDE, Roger, 1933, *Les problèmes de la vie mystique*, Paris : Presses Universitaires de France, 224 p.
- BATAILLE, Georges, Bataille, 1965, *L'érotisme*, Paris : 10/18, 305 p.
- BAZARD, Saint-Amand et al., 1831, *Doctrine de Saint-Simon : exposition, première année 1828-1829*, Paris : L'organisateur, 45 p. Document en ligne :
<https://gallica.bnf-.fr/ark:/12148/bpt6k1228695.r>, consulté le 12 février 2019.
- BERRIOT, François, 1984, *Athéismes et athéistes au XVI^e siècle, 2 tomes*, Paris : Thèses/Cerf, 924 p.
- BERKOWITZ, Eric, 2013, *Sex and Punishment : 4000 years of judging desire*, Londres: Westbourne Press, 476 p.
- BERNANOS, Marcel (dir.), 1988, *Sexualité et religions*, Paris : Cerf, 304 p.
- BINET, Alfred, 1887, « Le fétichisme dans l'amour » (première partie), dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 24, (juillet-décembre), pp. 143-167. Document en ligne :
<https://www.jstor.org/stable/41072877>, consulté le 10 décembre 2019.
- BINET, Alfred, 1887, « Le fétichisme dans l'amour » (deuxième partie), dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 24, (juillet-décembre), pp. 252-274. Document en ligne :
<https://www.jstor.org/stable/41072893>, consulté le 10 décembre 2019.
- BISHOP, Clifford, 1996, *Sex and Spirit*, Londres : Duncan Baird, 184 p.
- BLOCH, Iwan, 1902, *Beiträge zur Aetiologie der Psychopathia sexualis*, Dresde : H. R. Dohrn, 713 p. Document en ligne :
https://archive.org/details/bub_gb_Txk1AQAAAJ/mode/2up, consulté le 10 avril 2020.

- BORGEAUD, Philippe, 1996, *La mère des dieux : de Cybèle à la Vierge Marie*, Paris : Seuil, 265 p.
- BOUDIN, Jean-Christian-Marc, 1864, *Études anthropologiques : considérations sur le culte et les pratiques religieuses de divers peuples anciens et modernes : culte du phallus ; culte du serpent*, Paris : Victor Rozier, 88 p. Document en ligne : https://books.google.ca/books/about/Études_anthropologiques_Considérations.html?id=gf5YAQAACAAJ&redir_esc=y, consulté le 9 janvier 2019.
- BOUGARD, Roger, 1986, *Érotisme et amour physique dans la littérature française du XVII^e siècle*, Paris : Gaston Lachurié, 208 p.
- BOURDEILLE, Pierre (de), *Œuvres complètes*, t. II, avec notice littéraire de J. A. C. Buchon, Paris, : Auguste Desrez, 687 p. Document en ligne : https://books.google.ca/books?id=U81x1yoN124C&printsec=frontcover&vq=chaussure&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q, consulté le 2 mai 2020.
- BOURDIEU, Pierre, Jean-Claude PASSERON et Jean-Claude CHAMBOREDON, 1968, *Le métier de sociologue*, Paris : Mouton/Bordas, 430 p.
- BOYER D'ARGENS, Jean-Baptiste (attribué à), 1748, *Thérèse philosophe ou Mémoires pour servir à l'histoire du P. Dirrag et de mademoiselle Eradice*, [sans éditeur], 87p. Document en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b8613-369s/f1.image>, consulté le 11 mars 2019.
- BRAIG, Charles, 1891, « La matière : étude sur une notion fondamentale de la philosophie naturelle », dans *Compte rendu du Congrès scientifique international des Catholiques* (troisième section : sciences philosophiques), Paris, Alphonse Picart, pp. 42-66. Document en ligne : https://books.google.ca/books/about/Compte_rendu_du_Congrès_scientifique_in.html?id=uKaCAAAAIAAJ&redir_esc=y, consulté le 15 avril 2020.
- BRAUNSTEIN, Jean-François, 2009, *La philosophie de la médecine d'Auguste Comte : vaches carnivores, Vierge-Mère et morts vivants*, Paris : Presses Universitaires de France, 256 p.
- BROSSES, Charles (de), 1760, *Du culte des dieux fétiches ou Parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigritie*, [sans éditeur], 285 p. Document en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k106440f1.image.texte-Image>, consulté le 26 novembre 2019.

- BROWN, Sanger, 1916, *The Sex Worship and Symbolism of Primitive Races : An Interpretation*, Boston : Richard G. Badger, p. 145. Document en ligne : <http://www.gutenberg.org/files/30750/30750-h/30750-h.htm>, consulté le 10 mars 2019.
- BRÜCKMANN, John et Jane COUCHMAN, 1977, « Du *Cantique des cantiques* aux *Carmina Burana* : amour sacré et amour érotique », dans Bruno Roy (dir.), *L'érotisme au Moyen Âge : Études présentées au Troisième colloque de l'Institut d'études médiévales*, Montréal : L'aurore, pp. 37-50.
- BULCIOLU, Maria Teresa, 1980, *L'école saint-simonienne et la femme : Notes et documents pour une histoire du rôle de la femme dans la société saint-simonienne, 1828-1833*, Pise : Goliardica, 256 p.
- BUSINO, Giovanni, 2000, « Notes sur les métaphores fondatrices de la connaissance sociologique », dans *Revue européenne des sciences sociales*, XXXVIII-117, pp. 69-81. Document en ligne : <https://journals.openedition.org/ress/711>, consulté le 20 janvier 2020.
- BUSINO, Giovanni, 2003, « La preuve dans les sciences sociales », dans *Revue européenne des sciences sociales*, XLI-128, 2003, pp. 11-61. Document en ligne : <https://journals.openedition.org/ress/377>, consulté le 30 avril 2019.
- CABET, Étienne, 1841, *Douze lettres d'un communiste à un réformiste*, Paris : C. Bajat, 166 p. Document en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k499202.texteImage>, consulté le 9 mars 2019.
- CAMBY, Philippe, 1989, *L'érotisme et le sacré*, Paris : Albin Michel, 248 p.
- CAMPBELL, Robert Allen, 1887, *Phallic worship : an Outline of the Worship of the Generative Organs, as Being, or as Representing, the Divine Creator, with Suggestions as to the Influence of the Phallic Idea on religious Creeds, Ceremonies, Customs and Symbolism, Past and Present*, St Louis, R. A. Campbell & Co, 204 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/phallicworshipou00camp/mode/2up>, consulté le 13 février 2019.
- CANGUILHEM, Georges, 1983, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 414 p.

- CARO, Elme-Marie, 1852, *Du mysticisme au XVIII^e siècle, essai sur la vie et la doctrine de Saint-Martin*, Paris : Hachette, 310 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/dumysticismeaux00caroogooog/mode/2up>, consulté le 2 mars 2020.
- CARO, Elme-Marie, 1866, « La métaphysique et les sciences positivistes. À propos de quelques ouvrages nouveaux : I. L'école expérimentale », dans *Revue des deux mondes*, vol. 66, no. 2 (novembre), pp. 421-452. Document en ligne : <https://www.jstor.org/stable/44727502>, consulté le 9 juillet 2019.
- CASTILLE, Hypolite, 1859, *Le père Enfantin*, Paris : Dentu, 80 p. Document en ligne : https://books.google.ca/books/about/Le_père_Enfantin.html?id=RoIGAAAAQAAJ&redir_esc=y, consulté le 3 mars 2019.
- CHARCOT, Jean-Martin, 1880, *Leçons sur les maladies du système nerveux. Recueillies et publiées par Bourneville*, Paris : Adrien Delahaye et E. Lecrosier, 495 p. Document en ligne : https://archive.org/details/b29334913_0001, consulté le 22 décembre 2019.
- CHARLÉTY, Sébastien, 1931, *Histoire du saint-simonisme (1825-1864)*, Paris : Paul Hartmann, 386 p. Document en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k244729.r>, consulté le 11 février 2019.
- CHILD, Lisa Maria, 1855, *The Progress of Religious Ideas through Successive Ages, t. I*, New York: C. S. Francis & Co., 450 p. Document en ligne : <https://books.google.ca/books?id=IK2oOLvMJCYC&hl=fr&source>, consulté le 11 octobre 2019.
- COMTE, Auguste, 1841, *Cours de philosophie positive, Tome V : contenant la partie historique de la philosophie sociale, en tout ce qui concerne l'état théologique et l'état métaphysique*, Paris : Bachelier, p. 775. Document en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k76271x.image>, consulté le 6 février 2019.
- COMTE, Auguste, 1848, A. Comte, 1848, *Discours sur l'ensemble du Positivisme, ou Exposition sommaire de la doctrine philosophique et sociale propre à la grande république occidentale composée des cinq populations avancées, française, italienne, germanique, britannique et espagnole*, Paris : Librairie scientifique-industrielle de L. Mathias, 399 p. Document en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1045556x.texteImage>, consulté le 20 février 2019.

- COMTE, Auguste, 1970, *Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, avec une préface d'Angèle Kremer-Marietti, Paris : Aubier-Montaigne, 173 p. Document en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Comte_auguste/plan_des_travaux/plan_de_s_travaux.html, consulté le 13 mars 2020.
- COMTE, Auguste, 1966, *Catéchisme positiviste*, prés. par Pierre Arnaud, Paris : Garnier/Flammarion, 315 p.
- COURT DE GÉBELIN, Antoine, 1773, *Monde primitif analysé et comparé avec le monde moderne considéré dans son génie allégorique et dans les allégories auxquelles conduisit ce génie, t. 1*, Paris, Sorin/Valleyre, 278 p. Document en ligne : <https://books.google.ca/books?id=eTQGAAAAQAAJ&pg>, consulté le 16 septembre 2019.
- DARNTON, Robert, 1991, *Édition et sédition*, Paris : Gallimard, 288 p.
- DARTON, Robert, 1995, *The Corpus of Clandestine Literature in France (1769-1789)*, New York, Norton & Company, 276 p.
- DAVENPORT, John, 1869, *Aphrodisiacs and Anti-aphrodisiacs: Three Essays on the Powers of Reproduction*, Londres : [sans éditeur], 154 p. Document en ligne : <https://books.google.ca/books?id=S5F5nKsnN5YC&printsec>, consulté le 26 septembre 2019.
- DECONCHY, Jean-Pierre, 1970, « La psychologie des faits religieux », dans Desroche Henri et Jean Séguy (dir.), *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris : Cujas, pp. 145-174.
- DELACROIX, Henri, 1908, *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme : Les grands mystiques chrétiens*, Paris : Félix Alcan, 470 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/tudesdhistoiree00delagoog>, consulté le 12 février 2020.
- DELACROIX, Henri, *La religion et la foi*, Paris : Félix Alcan, 462 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/lareligionetlaf00dela/mode/2up>, consulté le 10 mars 2020.
- DESPLAND, Michel, 1979, *La religion en Occident : évolution des idées et du vécu*, Montréal : Fides, 579 p.

- DODDS, Eric Robertson, 1965, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris : Montaigne, 306 p.
- DOUGLAS, Mary, 2005, *De la souillure : Essai sur les notions de pollution et de tabou*, préface de Luc de Heusch, Paris : La Découverte, 212 p.
- DUBY, Georges (dir.), 1991, *Amour et sexualité en Occident*, Paris : Seuil, 335 p.
- DULAURE, Jacques-Antoine, 2007, *Des divinités génératrices ou du culte du phallus*, Genève, Arbre d'Or, 190 p. Document en ligne : <https://arbredor.com/ebooks/Phallus.pdf>, consulté le 28 septembre 2019.
- DUMAS, Georges, 1898, « L'état mental d'Auguste Comte », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, no. 45 (janvier à juin), pp. 30-60. Document en ligne : <https://www.jstor.org/stable/41076701>, consulté le 22 février.
- DUMAS, Georges, 1905, *Psychologie de deux messies positivistes : Saint-Simon et Auguste Comte*, Paris : Alcan, 314 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/psychologiededeu00duma/mode/2up>, consulté le 11 mars 2019.
- DUMAS, Georges, 1906, « Comment aiment les mystiques chrétiens », dans *Revue des deux mondes*, vol. 35, no. 2, pp. 317-338. Document en ligne : [https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4318089/f315.image.r=revue des deux mondes.langFR](https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k4318089/f315.image.r=revue%20des%20mondes.langFR), consulté le 4 décembre 2019.
- DUPUIS, Charles-François, 1822, *Origine de tous les cultes ou Religion universelle (Nouv. éd... avec une notice biographique sur la vie et les écrits de Dupuis, par M. P.-R. Auguis,...)*, (7 tomes), Paris : De Plassan, p. 276. Document en ligne : <https://books.google.ca/books?id=nbUPAAAQAAJ&hl=fr&source>, consulté le 13 août 2019.
- DURKHEIM, Émile, 1928, *Le socialisme : Sa définition – ses débuts – la doctrine Saint-Simonienne*, Paris : Presses Universitaires de France., 159 p. Document en ligne : http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/le_socialisme/le_socialisme.pdf, consulté le 4 avril 2019.
- DURKHEIM, Émile, 2008, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, Paris, Payot, 2008, 140 p.

ELLIS, Havelock, 1901, *Studies in the Psychology of Sex: The Evolution of Modesty. The Phenomena of Sexual Periodicity. Auto-erotism*, Philadelphia : F. A. Davis Company, 275 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/evolutionofmodes00elli/mode/2up>, consulté le 9 avril 2020.

Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, t. VIII, 1765, Neufchastel, Samuel Faulche & Compagnie, article « homme ». Document en ligne : <http://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v81044-1/>, consulté le 16 octobre 2019.

Encyclopédie Universalis, article « Jean-Pierre Falret », Document en ligne : <https://www.universalis.fr/encyclopedie/jean-pierre-falret/>, consulté le 16 juin 2019.

ESQUIROL, Jean-Étienne, 1838, *Des maladies mentales considérées sous les rapports médical, hygiénique et médico-légal, t. I*, Bruxelles : Meline, Cans et Compagnie, 1838, 393 p. Document en ligne : https://archive.org/details/bub_gb_tOSW0p2MVL4C, consulté le 10 juin 2019.

EVOLA, Julius, 1976, *Métaphysique du sexe*, Paris : Payot, 378 p.

FALRET, Jean-Pierre, 1854, *Leçons cliniques de médecine mentale faites à l'hospice de la Salpêtrière : première partie*, Paris : J. B. Baillière, 270 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/leonscliniques00falr>, consulté le 16 juin 2019.

FARGE, Arlette, 1992, *Dire et mal dire : l'opinion publique au XVIII^e siècle*, Paris : Seuil, 320 p.

FAUVETY, Charles, 1897, *La théonomie ou démonstration scientifique de l'existence de Dieu*, Paris : Fischbacher, 291 p. Document en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k55311725.texteImage>, consulté le 13 mars 2019.

FIRTH, Raymond, 1973, *Symbols : Public and Private*, Ithaca : Cornell University Press, 469 p.

FLANDRIN, Jean-Louis, 1981, *Le sexe et l'Occident*, Paris : Seuil, 384 p.

- FOREL, Auguste, 1906, *La question sexuelle : Exposée aux adultes cultivés*, Paris : G. Steinheil, 604 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/laquestionsexuel00fore/mode/2up?q=>, consulté le 10 avril 2020.
- FORLONG, James George Roche, 1883, *Rivers of Life, or Sources and Streams of the Faiths of Man in All Lands, t. I*, Londres: B. Quaritch, 565 p. Document en ligne : <https://books.google.ca/books?id=yVFAAQAAMAAJ&hl=fr&source>, consulté le 7 mars 2019.
- FOUCAULT, Didier, 2009, « la “mélancolie érotique” et la censure des théologiens toulousains », *Histoire de la folie – II, Cahiers du Centre d'étude d'histoire de la médecine*, Pierre C. (dir.), Lile, no. 17, pp. 39-61.
- FOUCAULT, Michel, 1976, *Histoire de la sexualité : La volonté de savoir*, Paris : Gallimard, 248 p.
- FOUCAULT, Michel, 1976, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 700 p.
- FOUCAULT, Michel, 1966, *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard, 400 p.
- FOURIER, Charles, 1846, *Œuvres complètes t. I*, Paris : Librairie sociétaire, 336 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/uvrescompltesde03fourgoog>, consulté le 9 février 2019.
- GANNEAU, Simon, 1840, *Retour des cendres de Napoléon en France* (brochure), Paris : Imprimerie de Baudoin, 4 p. Document en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114883w.texteImage>, consulté le 11 février 2019.
- GANNEAU, Simon, [sans date], *Baptême, mariage* (brochure), Paris : Imprimerie de Pollet, 3p. Document en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1148814/>, consulté le 11 février 2019.
- GARDIN, Jean-Claude, 2012, « Modèles et récits », in *Épistémologie des sciences sociales*, Jean-Michel Berthelot (dir.), Paris : P. U. F.
- GAY, Peter, 1967, *The enlightenment, an interpretation, 1 : The rise of modern paganism*, Londres: Weidenfeld and Nicolson, 555 p.

- GENNEP, Arnold van, 1914, *Religion, mœurs et légendes : essais d'ethnographie et de linguistique* (cinquième série), Paris : Mercure de France, 1914, 218 p.
- GERVAISE DE LATOUCHE, Jean-Charles (attribué à), 1741, *Histoire de Dom Bougre, portier des chartreux*, [sans éditeur], 318 p. Document en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k1511476g?rk=21459;2>, consulté le 8 mars 2019.
- GIRARD, René, 1972, *La violence et le sacré*, Paris, Hachette/ Grasset et Fasquelle, 486 p.
- GODFERNAUX, André, 1894, *Le sentiment et la pensée et leurs principaux aspects physiologiques*, Paris : Félix Alcan, 224 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/b28047552/mode/2up>, consulté le 9 décembre 2019.
- GORDON, Pierre, 1946, *L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France, 274 p.
- GOUHIER, Henri, 1987, *La philosophie d'Auguste Comte*, Paris, J. Vrin, 208 p.
- GRANGE, Juliette, 1996, *La philosophie d'Auguste Comte : science, politique, religion*, Paris : Presses Universitaires de France, 474 p.
- GRATRY, Alphonse, A. Gratry, 1869, « Lettres sur la religion : réponse à M. Vacherot », dans *Revue des deux mondes*, vol. 80, no.1 (mars), p. 129-148. Document en ligne : <https://www.jstor.org/stable/44728289>, consulté le 9 décembre 2019.
- GRAVES, Robert, 2002, *Les mythes grecs*, Paris : Fayard, 1185 p.
- GRIZE, Jean-Blaise, 2003, « Logique naturelle et représentations sociales », dans *Les représentations sociales*. Denise Jodelet (dir.), Presses Universitaires de France, pp. 170-186. Document en ligne : <https://www.cairn.info/les-representationssociales--9782130537656-page-170.htm>, consulté de 2 mai 2019.
- GRIZE, Jean-Blaise, « Les discours du savoir : Pour un dialogue avec Jean-Claude Gardin », dans *Revue européenne des sciences sociales*, vol. XXXVIII-119, 2000, pp. 131-138. Document en ligne : <http://journals.openedition.org/ress/677>, consulté le 2 mai 2019.
- GRONDEUX, Jérôme, 2002, *La religion des intellectuels français au XIX^e siècle*, Toulouse : Privat, 189 p.

- GUYARD, Auguste, 1854, *Quintessences*, Paris : Dentu, 205 p. Document en ligne : <https://books.google.ca/books?id=kcMGAAAACAAJ&pg>, consulté le 11 mars 2019.
- HABERMAS, Jürgen, 1976, *Connaissance et intérêt*, Paris : Gallimard, 386 p.
- HANCARVILLE, Pierre François Hughe (d'), 1784, *Monumens du culte secret des dames romaines / pour servir de suite aux Monumens de la vie privée des XII Césars*, [sans éditeur], 98 p. Document en ligne : https://books.google.ca/books/about/Monumens_du_culte_secret_des_dames_romai.html?id=2TiVNe3-Zh8C&redir, consulté le 16 mai 2018.
- HANCARVILLE, Pierre François Hughe (d'), 1785, *Recherches Sur L'Origine, L'Esprit Et Les Progrès Des Arts De La Grèce; Sur Leur Connections Avec Les Arts Et La Religion Des Plus Anciens Peuples Connus; Sur les Monumens Antiques De L'Inde, De La Perse, Du Reste De L'Asie, De L'Europe Et De L'Égypte, t. I*, Londres : Appleyard, 510 p. Document en ligne : https://books.google.ca/books/about/Recherches_sur_l_origine_l_esprit_et_les.html?id=7xpBAAAACAAJ&redir_esc=y, consulté le 20 mai 2018.
- HÉBERT, Marcel, 1907, *Le divin : Expériences et hypothèses*, Paris : Félix Alcan, 316 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/ledivinexprienc00hbgoog>, consulté le 16 décembre 2019.
- HENNEQUIN, Victor, 1853, *Sauvons le genre humain*, Paris : Dentu, 256 p. Document en ligne : https://books.google.ca/books/about/Sauvons_le_genre_humain.html?id=yQszAIh-5E8C&redir_esc=y, consulté le 7 mars 2019.
- HENNEQUIN, Victor, 1854, *Religion, t. I*, Paris : Dentu, 637 p. Document en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k101848b/f2.image.texteImage>, consulté le 7 mars 2019.
- HENRY, Dominique Marie Joseph, 1846, *L'egypte pharaonique ou histoire des institutions des Egyptiens sous leurs rois nationaux, I*, Paris : Didot, 501 p. Document en ligne : <https://books.google.ca/books?id=Mmo8FzmTN4cC&hl=fr&source=>, consulté le 22 octobre 2019.

- HIGGINS, Godfrey, *Anacalypsis: An Attempt to Draw Aside the Veil of the Saitic Isis or, an Inquiry Into the Origins of Langages, Nations and Religions*, (trois tomes), Londres : J. Burns. Document en ligne : <https://books.google.ca/books?id=-udYHAAAAQAAJ&hl=fr&source>, consulté le 16 mars 2019.
- HIRSCHFELD, Magnus, 1935, *Women East and West*, Londres : William Heinemann, 300 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.200413/mode/2up>, consulté le 10 avril 2020.
- HOWARD, Clifford, 1897, *Sex worship; an exposition of the phallic origin of religion*, Washington D. C., [sans éditeur], 166 p. Document en ligne : <https://archive.org/de-tails/sexworshipanexp01howagoog/mode/2up>, consulté le 8 décembre 2018.
- INMAN, Thomas, 1873, *Ancient faiths embodied in ancient names; or, An attempt to trace the religious belief, sacred rites, and holy emblems of certain nations, t. II*, Londres : Trübner & Co, 1028 p. Document en ligne : https://books.google.ca/books/about/Ancient_Faiths_Embodied_in_Ancient_Names.html?id=LB7aoehcLEEC&redir_esc=y, consulté le 5 décembre 2018.
- ISAMBERT, François-André, « La phénoménologie religieuse », dans Desroche Henri et Jean Séguy (dir.) *Introduction aux sciences humaines des religions*, Paris : Cujas, pp. 217-240.
- JAMES, Edwin Oliver, 1989, *Le culte de la déesse mère dans l'histoire des religions*, Paris : Le mail, 285 p.
- JAMES, William, 1902, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, New York: Modern Library, 526 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/in.ernet.dli.2015.1290/mode/2up>, consulté le 16 février 2019.
- JEANMAIRE, Henri, 1946, « Pierre Gordon. L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse » dans *Revue de l'histoire des religions*, tome 131, no. 1-3, pp. 167-171. Document en ligne : <https://www.jstor.org/stable/23665567>, consulté le 13 août 2019.

- JENNINGS, Hargrave, 1884, *Phallicism, Celestial and Terrestrial, Heathen and Christian, its Connexion with the Rosicrucians and the Gnostics and its Foundation in Buddhism, with an Essay on Mystic Anatomy*, Londres: George Redway, 298 p. Document en ligne:
<https://archive.org/details/phallicismcelest00jenn/mode/2up>, consulté le 11 décembre 2018.
- JORLAND, Gérard, 1981, *La science dans la philosophie : Les recherches épistémologiques d'Alexandre Koyré*, Paris : Gallimard, 372 p.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, 1983, *La connotation*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 256 p.
- KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, 1998, *L'implicite*, Paris : Armand Collin, 404 p.
- KNIGHT, Richard Payne, 1786, *An Account of the Remains of the Worship of Priapus, lately existing at Isernia, in the Kingdom of Naples*, Londres: T. Spilsbury, 195 p. Document en ligne:
https://books.google.ca/books/about/An_Account_of_the_Remains_of_the_Worship.html?id=a6vEnQEACAAJ&redir_esc=y, consulté le 11 mai 2018.
- KOYRÉ, Alexandre, 1971, *La philosophie de Jakob Boehme*, Paris : J. Vrin, 523 p.
- KOZUL, Mladen, 2003, « Savoirs et fictions : vers une théologie de la posture érotique dans le roman anticlérical », dans *Eighteenth-Century Fiction*, vol. 15, no. 3-4, pp. 669-686. Document en ligne :
<https://muse.jhu.edu/article/413817>, consulté le 28 février 2019.
- KRAFFT-EBING, Richard (von), 1895, *Psychopathia sexualis : avec recherche spéciale sur l'inversion sexuelle*, Paris : Georges Carré, 595 p. Document en ligne :
<https://archive.org/details/KrafftEbbingPsychopathiaSexualisBNF1895/mode/2up>, consulté le 13 mars 2019.
- LABROUSSE, Élisabeth, 1964, *Pierre Bayle, II : Hétérodoxie et rigorisme*, La Haye : Martinus Nijhoff, 639 p.
- LACROIX, Jean, 1961, *La sociologie d'Auguste Comte*, Paris : Presses Universitaires de France, 114 p.

- LAFITAU, Joseph-François, 1724, *Mœurs des sauvages américains : comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris : Saugrain l'ainé et C-E Hochereau, 256 p.
Document en ligne :
<https://archive.org/details/moeursdessauvage01lafi/page/260/mode/2up>, consulté le 7 septembre 2019.
- LA CRÉQUINIÈRE, Nicolas (de), 1704, *Conformité des coutumes des Indiens orientaux, avec celles des Juifs & des autres peuples de l'antiquité*, Bruxelles : Georges de Baker, 252 p. Document en ligne :
https://books.google.ca/books/about/Conformité_des_coutumes_des_Indiens_ori.html?id=3hAPAAAQAAJ&redir_esc=y, consulté le 19 septembre 2019.
- LA METTRIE, Jules Offray (de), 1746, *L'école de la volupté*, Cologne : Pierre Marteau, 75 p. Document en ligne :
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k311122v.image>, consulté le 9 mars 2018.
- LECOURT, Dominique, 1972, *Pour une critique de l'épistémologie*, Paris : Maspero, 134 p.
- LEROI-GOURHAN, André, 1990, *Les religions de la préhistoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 160 p.
- LEROUX, Pierre, 1845, *De l'humanité, de son principe et de son avenir : où se trouve exposée la vraie définition de la religion, et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme*, (2 tomes), Paris : Perrotin, 1000 p. Document en ligne :
https://books.google.ca/books/about/De_l_humanité_de_son_principe_et_de_son.html?id=egdKAAAAMAAJ&redir_esc=y, consulté le 10 février 2020.
- LEROUX, Pierre, 1846, *D'une religion nationale ou du culte*, Boussac : Imprimerie de Pierre Leroux, 144 p. Document en ligne :
https://books.google.ca/books/about/D_une_religion_national.html?id=YCo3AQAAMAAJ&redir_esc=y, consulté le 8 février 2019.
- LEROUX, Pierre, 1848, *De l'égalité*, Boussac, Imprimerie de Pierre Leroux, 272 p. Document en ligne :
https://books.google.ca/books/about/De_l_égalité.html?id=o-UPAAAQAAJ&redir_esc=y, consulté le 13 février 2019.
- LEROUX, Pierre, 1850, , *Œuvres*, t. I, Paris, Société typographique, 1850, 570 p. Document en ligne :
https://archive.org/details/bub_gb_LVwRAAAAYAAJ/mode/2up, consulté le 10 février 2019.

- LEUBA, James Henry, 1902, « Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 54 (juillet-décembre), pp. 1-36. Document en ligne : <https://www.jstor.org/stable/41077605>, consulté le 29 décembre 2018.
- LEUBA, James Henry, 1902, « Les tendances religieuses chez les mystiques chrétiens », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, vol. 54, pp. 441-487. Document en ligne : <https://www.jstor.org/stable/41077686>, consulté le 29 décembre 2018.
- LEVASSEUR, Émile, 1902, *Les études sociales sous la restauration : Saint-Simon et le saint-simonisme, Fourier et le fouriérisme*, Paris : V. Giard & E. Brière, 56 p. Document en ligne : https://archive.org/details/sc_0000947949_00000001453998/mode/2up, consulté le 20 mars 2019.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, 2010, *Les structures élémentaires de la parenté (extraits)*, Paris : Le Monde/Flammarion, 151 p.
- Le langage II : actes du XIII^e congrès des sociétés de philosophie de langue française. Genève, 2-6 septembre 1966, 1967*, Neuchatel, La baconnière, 218 p.
- LES COMPAGNONS DE LA FEMME, *1833 ou l'Année de la Mère*, (janvier), Lyon : Mme. Durval, 92 p. Document en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k85550r?rk=42918;4>, consulté le 16 mars 2019.
- MAINGUENEAU, Dominique et Patrick CHARAUDEAU, Maingueneau, 2002, *Dictionnaire d'analyse du discours*, Paris : Seuil, 672 p.
- MAISONNEUVE, Louis (de), 1891, « La psychologie physiologique » dans *Compte rendu du Congrès scientifique international des Catholiques* (troisième section : sciences philosophiques), Paris, Alphonse Picart, pp. 134-153. Document en ligne : https://books.google.ca/books/about/Compte_rendu_du_Congrès_scientifique_in.html?id=uKaCAAAIAAJ&redir_esc=y, consulté le 15 avril 2020.
- MANUEL, Frank Edward, 1959, *The Eighteenth Century Confronts the Gods*, Cambridge: Harvard University Press, 352 p.

- MARÉCHAL, Pierre-Sylvain, 1780-1781, *Les Antiquités d'Herculaneum, ou les plus belles Peintures antiques, et les Marbres, Bronzes, Meubles, etc. etc. trouvés dans les excavations d'Herculaneum, Stabia et Pompeia, avec leurs explications en françois*, (7 tomes). Document en ligne : <https://books.google.ca/books?id=IJkgPSj1N1o-C&hl=fr&source>, consulté le 8 janvier 2019.
- MARKALE, Jean, 1997, *La grande déesse : mythes et sanctuaires*, Paris : Albin Michel, 299 p.
- MAUSS, Marcel, « Comte rendu de *The Varieties of Religious Experience A Study in Human Nature (Gifford Lectures by William James)* », dans *L'Année sociologique*, t. 7, pp. 204-212. Document en ligne : <https://www.jstor.org/stable/27881645>, consulté le 8 décembre 2019.
- MÉNARD, Guy, 2018, *Sexualité à travers les âges*, Québec : Presses de l'Université Laval, 201 p.
- MITTER, Partha, 1977, *Much Malign Monsters: History of European Reaction to Indian Art*, Oxford : Clarendon/Oxford University Press, 351 p.
- MOLL, Albert, 1893, *Les perversion de l'instinct génital : étude sur l'inversion sexuelle basée sur des documents officiels*, Paris, Carré, 326. Document en ligne : <https://archive.org/details/lesperversionsde00moll/mode/2up>, consulté le 10 avril 2020.
- MONTMORAND, Maxime Brenier (de), 1903, « L'érotomanie des mystiques chrétiens », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 56 (juillet-décembre), pp. 382-393. Document en ligne : <https://www.jstor.org/stable/41077872>, consulté le 31 décembre 2018.
- MOREAU (DE TOURS), Jacques-Joseph, 1859, *La psychologie morbide dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire, ou de l'influence des névropathies sur le dynamisme intellectuel*, Paris : Victor Masson, 576 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/lapsychologiemo00more>, consulté le 18 juin 2019.
- MORILHAT, Claude, 1991, *Charles Fourier, imaginaire et critique sociale*, Paris : Méridien Klincksieck, 212 p.

- MURISIER, Ernest, 1898, « Le sentiment religieux dans l'extase », dans *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, t. 46 (juillet-décembre), pp. 449-472. Document en ligne : <https://www.jstor.org/stable/41076860>, consulté le 30 août 2019.
- MURISIER, Ernest, 1901, *Les maladies du sentiment religieux*, Paris : Alcan, 174 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/lesmaladiesdusen00muriuoft>, consulté le 30 août 2019.
- NAULT, François, 2018, *L'Évangile de la luxure*, Paris : Edilivre, 128 p.
- NOËL, Jules, 1909, *Un philosophe belge : Colins, 1783-1859*, Mons : Société nouvelle, 85 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/unphilosophebelg00no/mode/2up>, consulté le 20 mars 2019.
- NORDAU, Max, 1894, *Dégénérescence, t. I : Fin de siècle, le mysticisme*, Paris : Félix Alcan, 429 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/dgnerescence01norduoft/mode/2up>, consulté le 4 septembre 2019.
- OTTO, Rudolf, 1969, *Le sacré : L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, trad. d'André Jundt, Paris : Payot, 236 p.
- PARRINDER, Geoffrey, 1980, *Sex in World's Religion*, Londres : Sheldon Press, 263 p.
- PASSERON, Jean-Claude, 2000, « Analogie, connaissance et poésie », dans *Revue européenne des sciences sociales*, XXXVIII-117, pp. 13-33. Document en ligne : <https://journals.openedition.org/ress/706>, consulté le 20 janvier 2020.
- PASSERON, Jean-Claude, 2001, « La forme des preuves dans les sciences historiques », dans *Revue européenne des sciences sociales*, XXXIX-120, pp. 31-76. Document en ligne : <https://journals.openedition.org/ress/655>, consulté le 30 avril 2019.
- PASSERON, Jean-Claude, 2002, « logique formelle, schématique et rhétorique », dans Fornel, Michel (de) et Jean-Claude Passeron (dir.), *L'argumentation : preuve et persuasion*, Paris : Edition des Hautes Études en Sciences Sociales, pp. 149-181.

- PASSERON, Jean-Claude, 2006, *Le raisonnement sociologique : Un espace non popperien de l'argumentation*, Paris : Albin Michel, 666 p.
- PATUREAU-MIRAND, Charles, 1910, *De la femme et de son rôle dans la société d'après les écrits Saint-Simoniens : exposé analytique*, Limoges : P. Dumont, 224 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/delafemmeetdeson00patu/>, consulté le 6 mars 2019.
- PAZ, Octavio, 1971, *Conjonction et disjonction*, Paris : Gallimard, 159 p.
- PECQUEUR, Constantin, 1844, *De la république de Dieu : union religieuse pour la pratique immédiate de l'égalité et de la fraternité universelles*, Paris : Charpentier, 320 p. Document en ligne : https://books.google.ca/books/about/De_la_république_de_Dieu.html?id=qfVFAAAAcAAJ&redir_esc=y, consulté le 13 mars 2019.
- PERELMAN, Chaïm et Lucie OLBRECHTS-TYTECA, 1988, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles : Édition de l'Université de Bruxelles, 750 p.
- PIERRE, Jacques, 1994, « L'impasse de la définition de la religion : analyse et dépassement », dans *Religiologiques*, no. 9, pp. 15-30.
- PINARD DE LA BOULLAYE, Henri, 1922, *L'étude comparée des religions, t, I : son histoire*, Paris : Gabriel Beauchesne, 587 p.
- PINARD DE LA BOULLAYE, Henri, 1925, *L'étude comparée des religions, t, II, ses méthodes*, Paris : Gabriel Beauchesne, 574 p.
- PINEL, Philippe, 1809, Philippe Pinel, *Traité médico-philosophique sur l'aliénation mentale*, Paris : Brosson, 496 p. Document en ligne : https://archive.org/details/BIUSante_34165, consulté le 16 septembre 2019.
- QUIGNARD, Pascal, 1996, *Le sexe et l'effroi*, Paris : Gallimard, 368 p.
- RÉCÉJAC, Édouard, 1897, *Essai sur les fondements de la connaissance mystique*, Paris : Félix Alcan, 306 p. Document en ligne : https://books.google.ca/books/about/Essai_sur_les_fondements_de_la_connaissance.html?id=3j0vAAAAYAAJ&redir_esc=y, consulté le 16 décembre 2019.
- REISNER, Erwin, 1960, *Métaphysique de la sexualité*, Paris : Plon, 306 p.

- REVEL, Louis, 1903, *Les mystiques devant la science ou histoire du mysticisme universel*, Paris : Lucien Bodin, 158 p. Document en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k55349026.texteImage>, consulté le 20 décembre 2019.
- RÉVILLE, Jean, 1885, « Jacques-Antoine Dulaure. Des divinités génératrices ou du Culte du phallus chez les anciens et les modernes », *Revue d'histoire des religions*, vol. 11, pp. 226-228. Document en ligne : <https://www.jstor.org/stable/23659302>, consulté le 9 décembre 2018.
- RÉVILLE, Jean, 1907, *Les phases successives de l'histoire des religions : Conférences faites au Collège de France*, Paris : Ernest Leroux, 246 p. Document en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k114656c.texteImage>, consulté le 8 février 2019.
- REYBAUD, Louis, 1979, *Étude sur les Reformateurs contemporains ou socialistes modernes, t. I*, prés. Par F. Bourricaud, Paris : Ressources, 470 p.
- RIBOT, Théodule, 1896, *La psychologie des sentiments*, Paris, Félix Alcan, 443 p. Document en ligne : https://archive.org/details/BIUSante_50417, consulté le 28 juin 2019.
- ROSSET, Clément, 2011, *L'anti-nature : Éléments pour une philosophie tragique*, Paris : P.U.F./Quadrige, 336 p.
- ROUBAUD, Pierre-Joseph-André, 1770, *Histoire générale de l'Asie, de l'Afrique et de l'Amérique*, Paris : Des Ventes de la Doué, 803 p. Document en ligne : <https://books.google.ca/books?id=Uw0PAAAAQAAJ&printsec>, consulté le 19 novembre 2019.
- ROUSSEAU, George Sebastian, « The sorrows of Priapus : anticlericalism, homosocial desire and Richard Payne Knight, dans *Sexual underworlds of the Enlightenment*, Rousseau, G. S. et Roy Porter (dir.), Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1988, pp. 101-153.
- SACHER-MASOCH, Leopold (von), 2013, *Oeuvres Maîtresses*, Paris : Robert Laffont, 864 p.
- SAINT-SIMON, Cl.- Henri (de), 1825, *Le Nouveau christianisme : dialogue entre un conservateur et un novateur*, Paris : A. Sautet et Cie, 91 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/nouveauchristian01sainuoft/mode/2up>, consulté le 11 février 2019.

- SANTENOISE, Daniel, 1900, « Religion et folie », dans *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 50 (juillet-décembre), pp. 142-164. Document en ligne :
<https://www.jstor.org/stable/41077201>, consulté le 31 décembre 2019.
- SCHRENCK-NOTZING, 1895, *Therapeutic suggestion; psychopathia sexualis, pathological manifestations of the sexual sense, with especial reference to contrary sexual instinct*, Philadelphie : Davis, 320 p. Document en ligne :
<https://archive.org/details/therapeuticsugge00schruoft/mode/2up>, consulté le 20 avril 2020.
- SCHUBART, Walter, 1972, *Éros et religion*, Paris : Fayard, 312 p.
- SERNIN, André, 1993, *Auguste Comte, prophète du XIX^e siècle : sa vie, son œuvre, son actualité*, Paris : Albatros, 465 p.
- SIMMEL, Georg, 2004 [1989], *Philosophie de la modernité*, trad. de J.-L. Veillard-Baron, Paris: Payot, 437 p.
- SPONDE, Henri (de), 1655, *L'Abrégé des annales ecclésiastiques de l'éminentissime cardinal Baronius*, Paris : Jacques D'Allin, 866 p. Document en ligne :
https://books.google.ca/books?id=nsWHgLOgPlsC&printsec=frontcover&vq=pieds&hl=fr&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q, consulté le 9 mai 2020.
- SWAIN, Gladys, G. Swain, 1997, *Le sujet de la folie. Naissance de la psychiatrie*. Précédé de « De Pinel à Freud » par M. Gauchet, Paris : Calman-Lévy, 198 p.
- TAROT, Camille, 2008, *Le symbolique et le sacré : théories de la religion*, Paris: La découverte/M.A.U.S.S., 911 p.
- THÉVENOT, Jean (de), 1684, *Voyages de Mr De Thevenot, contenant la Relation de l'Indostan, des nouveaux mogols, & des autres peuples & pays des Indes*, Paris : Chez la Veuve Biestkins, 338 p. Document en ligne :
https://archive.org/details/bub-_gb_3SIZPu4q-2kC/mode/2up, consulté le 21 septembre 2019.
- THULIÉ, Henri, 1885, *La femme : essai de sociologie philosophique*, Paris : Adrien Delahaye et Émile Lecrosnier, 520 p. Document en ligne :
https://books.google.ca/books/about/La_femme_essai_de_sociologie_physiologique.html?id=w17_MFDy4KUC&redir_esc=y, consulté le 11 novembre 2019.

- TOURREIL, Louis (de), 1879, *Religion fusionnienne ou doctrine de l'universalisation réalisant le vrai catholicisme*, Tours : Juliot, 861 p. Document en ligne : <https://books.google.ca/books?id=kHJBAAAAYAAJ&printsec>, consulté le 15 mars 2019.
- TRIBLE, P. Tribble, 1973, « *Depatriarchalizing in Biblical Interpretation* » *Journal of the American Academy of Religion* 41, no. 1, pp. 30-48. Document en ligne : www.jstor.org/stable/1461386, consulté le 14 janvier 2020.
- TRIGANO, Shmuel, 2001, *Qu'est-ce que la religion : La transcendance des sociologues*, Paris : Flammarion, 329 p.
- VACHEROT, Étienne, 1869, *La religion*, Paris: Chamerot et Lauwereyns, 464 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/bnf-bpt6k6117172q/mode/2up>, consulté le 9 août 2019.
- VALET, Odon, 1994, *Femmes et religion : déesses ou servantes de Dieu ?*, Paris : Gallimard, 160 p.
- VEYSSIÈRE DE LA CROZE, Mathurin, 1758, *Histoire du christianisme des Indes, t. II*, La Haye : Frères Vaillant, & N. Prévost, 570 p. Document en ligne : <https://archive.org/details/histoireduchris00crozgoog>, consulté le 16 octobre 2019.
- VICO, Giambattista, 1827, *Principes de la philosophie de l'histoire / traduits de la "Scienza nuova" de J. B. Vico ; et précédés d'un Discours sur le système et la vie de l'auteur, par Jules Michelet*, Paris : J. Renouard, 392 p. Document en ligne : <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k91444s.image>, consulté le 4 septembre 2019.
- WALL, Otto Augustus, 1922, *Sex and Sex Worship*, St-Louis: Mosby Company, 607 p.
- WEBER, Max, 1995, *Économie et société II : L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, trad. par J. Freund, P. Kamnitzer et al., Paris : Plon/Pocket, 424 p.
- WEBER, Max, 2003, *Hindouisme et bouddhisme*, trad. d'Isabelle Kalinowski, Paris : Flammarion, 640 p.

- WEIR, James, 1905, *Religion and Lust or the Psychological Correlation of Religious Emotion and Sexual Desire*, Chicago : Chicago medical book Co, 230 p. Document en ligne : <https://www.gutenberg.org/files/26071/26071-h/26071-h.htm>, consulté le 3 février 2019.
- WESTROPP, Hodder M., 1870, « *On Phallic Worship* », *Journal of the Anthropological Society of London*, vol. 8, pp. cxxxvi-cxlvii. En ligne: <https://www.jstor.org/stable/3025178>, consulté le 8 janvier 2019.
- WESTROPP, Hodder M. et Charles Stanisland WAKE, 1874, *Ancient Symbol Worship: Influence of the Phallic Idea in the Religions of Antiquity*, New York: J. W. Bouton, 98 p. Document en ligne : https://books.google.ca/books/about/Ancient_symbol_worship_influence_of_the.html?id=oSMAAAAAQAAJ&redir_esc=y, consulté le 10 janvier 2019.
- WRIGHT, Thomas, 1957, *The Worship of Generative Powers : During the Middle Ages of Western Europe*, ouvrage inclu comme seconde partie de *Sexual Symbolism: A History of Phallic Worship*, présenté par Ashley Montagu, New York: Julian Press, 196 p.
- ZIMMERMANN, Johann Georg, 1774, *Traité de l'expérience en général, et en particulier dans l'art de guérir, t. III*, Paris : Vincent, p. 504 p. Document en ligne : https://archive.org/details/BIUSante_32701x03/page/n1/mode/2up, consulté le 9 juin 2020.