



HAL
open science

Combattre ses désirs : de la lutte contre la délectation morose dans les pratiques chrétiennes aux psychothérapies des 'perversions sexuelles' à la fin du XIXe siècle

Julie Mazaleigue-Labaste

► To cite this version:

Julie Mazaleigue-Labaste. Combattre ses désirs : de la lutte contre la délectation morose dans les pratiques chrétiennes aux psychothérapies des 'perversions sexuelles' à la fin du XIXe siècle. *Psychiatrie et santé mentale*, May 2019, Paris, France. halshs-02149730

HAL Id: halshs-02149730

<https://shs.hal.science/halshs-02149730>

Submitted on 6 Jun 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Combattre ses désirs :
de la lutte contre la délectation morose dans les pratiques chrétiennes
aux psychothérapies des 'perversions sexuelles' à la fin du XIX^e siècle

Julie Mazaleigue-Labaste, chargée de recherche CNRS
Institut des Sciences Juridique et Philosophique de la Sorbonne
Intervention dans le séminaire *Psychiatrie et santé mentale*, EHESS, 26/05/2019

Pourquoi cette comparaison ?

1887, le psychologue Alfred Binet propose la théorie du fétichisme comme mécanisme générateur des préférences sexuelles. Binet attire l'attention sur ce qu'il appelle la « *rumination érotique des continents* » : l'entretien permanent des fantasmes sans passage à l'acte, dont Jean-Jacques Rousseau, dans les *Confessions*, est pour lui une figure exemplaire. Les pervers « *construisent dans leur tête des romans d'amour* » qu'ils ne cessent ensuite de se réciter, encore et encore. Cette « *rumination érotique des continents* » renvoie plus généralement à l'« *onanisme psychique* », considéré par les psychiatres attachés à l'étude des perversions sexuelles comme un ressort psychologique de la pathogénie des perversions.

Binet pose alors sur le fantasme un regard qui n'est pas simplement celui du psychologue : cette apparente pureté du corps est au fond plus pernicieuse, car les fétichistes continents ont « *l'imagination beaucoup plus troublée que les pratiquants* ». Il s'agit d'une dénonciation morale sous-tendue par une conception de la chasteté de l'esprit.

« Il n'avait cependant conservé que la chasteté de corps, et cette chasteté-là n'a pas beaucoup de valeur quand celle de la pensée est perdue. » (Binet 1887, 34)

Or, cette rumination érotique des continents semble, à première vue, identique à la *delectatio morosa* inventée par les théologiens médiévaux : péché de pensée, elle consiste dans la rumination des fantasmes d'actions défendues, pourvoyeuse de plaisir. Définition du *Dictionnaire encyclopédique de théologie catholique*, 1870 : « *Si la pensée de réaliser extérieurement le péché ne s'associe pas encore au désir, alors naît ce que les théologiens appellent la délectation morose, delectatio morosa, soit qu'on se souvienne avec complaisance de péchés antérieurs, soit qu'on se représente en général par l'imagination un objet coupable et qu'on s'y arrête avec plaisir, comme si on réalisait le mal.* » ; dictionnaire de théologie catholique, Vacant et Mangenot : « *La délectation morose ou delectatio morosa consiste à se complaire volontairement dans un objet mauvais auquel on pense, sans intention d'ailleurs de traduire cette pensée en acte.* »

Je souhaite partir de cette comparaison, pour trois raisons :

- (1) Mettre en évidence les différences anthropologiques. L'analyse de la lutte contre *delectatio morosa* et celle de la psychothérapie des perversions sexuelles à la fin du XIX^e siècle met en évidence des théories de l'esprit (et de son rapport avec le corps) et de l'action tout à fait différentes. En particulier, elle permet de montrer le fossé entre différentes conceptions du fantasme, c'est-à-dire de l'imagination désirante et des relations entre imagination et volonté.
- (2) En particulier, la distinction que pose Alain Ehrenberg entre les deux grandes modalités d'action sur soi visant à une transformation profonde, une conversion du sujet, à savoir l'examen de soi visant l'intelligibilité de la subjectivité d'une part, et l'exercice visant la prise d'habitude de l'autre, apparaît clairement dans cette comparaison.
- (3) Enfin, cela permet aussi d'esquisser la possibilité d'une histoire longue des théories et des pratiques de l'imagination désirante (le fantasme). En particulier, ce que je présente aujourd'hui

pourrait livrer des outils de questionnement que les thérapies de conversion contemporaines (adressées aux personnes homosexuelles), qui sont des thérapies psycho-spirituelles visant une conversion sexuelle dans la perspective du salut de l'âme, qui combinent les techniques d'examen de soi chrétiennes, et les techniques psychothérapeutiques d'acquisition de nouvelles habitudes ciblant le désir sexuel.

1. La délectation morose dans la théologie morale chrétienne

1.1. Une nouvelle psychologie morale

1.1.1. Le moment grégorien

Une transformation de fond marque le Moyen-Âge, au point qu'elle est considérée comme un moment de rupture, une « *révolution idéologique* » (Mazel 2017) : le moment grégorien, dit aussi réforme grégorienne (bien que le terme de « réforme » fasse l'objet d'un débat parmi les historiens) car elle fut portée particulièrement par le pape Grégoire VII (1073-1085), qui commence au milieu du XI^e siècle, et sera actée par les différents conciles de Latran (4^e en 1215) (Delumeau 1983, 218 et ss).

Ce moment de transformation est traversé par l'ambition de l'Église chrétienne qui se fait « *Église militante* » (Mazel 2017) : constituer une véritable société des chrétiens et la gouverner, à travers l'extension, l'universalisation et l'unification de l'institution ecclésiale dominée par le pape et de sa prise sur la société laïque. Cette dynamique d'extension du pouvoir ecclésial et de la papauté sur tous les plans, culturels, politiques, économiques et pratiques ne se fait pas sans résistances et s'étendra *in fine* sur plusieurs siècles. La célèbre formule du Pape Grégoire VII résume l'esprit de cette activité transformatrice de l'Église : « *Jésus n'a pas dit : "Je suis la coutume", mais "Je suis la vérité"* ».

On peut en résumer rapidement les dynamiques :

- (1) Une restructuration de l'Église : lutte contre la dispersion des pouvoirs ecclésiastiques au profit d'une organisation hiérarchisée centralisée autour de la papauté, de pair avec une lutte contre les pratiques ecclésiastiques coutumières (comme le mariage et le concubinage des prêtres).
- (2) Une réorganisation des relations et des pouvoirs entre les clercs et les laïcs (notamment, dans un cadre politique féodal, les seigneurs laïcs) au profit des premiers.
- (3) Et, point directement en lien avec ce qui va être mon objet, une volonté de prise forte sur les populations qui passe notamment par la mise en place d'un maillage territorial fin (Mazel), qui permet de renforcer le gouvernement pastoral à travers la pression à la conversion et les pratiques pénitentielles, notamment la confession (c'est aussi le moment de la construction de l'« hérésie » contre laquelle il faut lutter sur le territoire chrétien, mais aussi à l'extérieur avec les Infidèles : Croisades). Une « *offensive pastorale de L'Église* » (Boquet 2016).

En effet, cette volonté de constituer et de gouverner la société des chrétiens implique en particulier la volonté de constituer une nouvelle normativité éthique forte, absolue et universelle, venant s'imposer à toutes et tous. En d'autres termes, les ambitions politiques et sociales de l'Église s'articulent avec le projet d'une conversion morale profonde des individus et des populations chrétiennes.

1.1.2. Un tournant affectif de l'Église

On retient souvent de la réforme grégorienne sa méfiance et sa sévérité envers tout ce qui relève de « la chair » opposé à l'esprit, à savoir les dimensions sensibles et affectives de l'homme, liées à son corps, qui depuis le péché originel et la Chute (Adam et Ève),

constitueraient la part corrompue de l'homme s'opposant à son salut (le salut de l'âme) autant qu'elle le justifie. En cela, les acteurs du moment grégorien s'inscriraient dans la continuité directe de l'anthropologie des Pères de l'Église.

Pourtant, l'historiographie récente a nuancé cette vision. Les médiévistes actuels soulignent que le moment grégorien est aussi celui d'un « tournant affectif de l'Église » (Boquet et Nagy 2015 ; Boquet 2016), une transformation qui se diffuse du monde monastique vers le monde laïc, notamment à travers la pastorale (les sacrements, les techniques pénitentielles) à partir du XII^e siècle. L'esprit ne s'oppose plus à la chair, mais, au contraire, doit l'incorporer, sur le modèle de l'incarnation et de la Passion du Christ : l'affectivité, les passions (les émotions) et par là, le rapport au corps, acquièrent une place centrale dans la spiritualité chrétienne et la piété. L'historien Damien Boquet, qui parle d'un « christianisme émotif » pour qualifier ce tournant, insiste sur ce point : la « *capacité à être ému (affectus/affectio)* » est désormais considérée comme une *faculté de l'âme au même titre que la volonté ou la raison*. Le sujet moral chrétien, dans son rapport à lui-même, au monde et à Dieu, devient un sujet en premier lieu sensible. Il y a une naturalité des passions, qui ne peuvent plus simplement être considérées comme des marques et des effets de la corruption de la nature humaine.

Une double-rupture avec la conception anthropologique des Pères de l'Église s'opère :

- Les émotions sont désormais partie intégrante des dynamiques du salut.
- Elles ne sont plus liées en premier lieu à la volonté, alors que c'était le cas dans la patristique (voir notamment Saint Augustin, IV^e-V^e siècle).

Ce qui implique que la responsabilité morale du sujet face à ces émotions se transforme : il ne s'agit pas d'entretenir *a priori* une méfiance et une lutte incessante à leur rencontre. Le sujet doit en approfondir la nature, l'intensité et les objets, afin de déterminer dans quelle mesure elles favorisent le salut ou s'y opposent, et quel rapport il doit alors entretenir avec elles : un creusement de l'intériorité morale, caractéristique de l'histoire du christianisme en occident (voir Castel 2011).

1.1.2. *L'approfondissement de la psychologie morale*

Une nouvelle théorie des passions se déploie alors dans la psychologie chrétienne, qui va bien au-delà de l'anthropologie et de la psychologie morale patristique (Pères de l'Église). Elle se déploie tout autant du côté de l'innovation conceptuelle et sémantique que de l'identification et de la description psychologico-morale. Des émotions sont ainsi identifiées, décrites, désignées ; des distinctions fines sont introduites ; toutes acquièrent une place dans le rapport moral et spirituel de l'homme à lui-même, au monde et à Dieu.

On peut bien parler de psychologie, à la condition de préciser que par « psychologie » on entend :

(1) Une théorie de l'esprit, des relations de l'esprit et du corps, qui est donc aussi une théorie des sentiments moraux. Cette théorie de l'esprit est une théorie des facultés morales naturelles. Dans le cadre d'une transformation de l'institution scolaire (pour les clercs), elle mobilise à partir du XII^e siècle les savoirs philosophiques et médicaux de l'Antiquité qui parviennent en Europe de l'Ouest à travers leurs traductions et leurs appropriations par les arabes. Cette incorporation des savoirs non chrétiens est renforcée dans la scolastique du XIII^e siècle. Scolastique : forme théologique enseignée dans les récentes universités qui cherche à fonder l'autorité des Vérités du Texte sur la raison, incarnée alors par la référence à la philosophie grecque, en particulier Aristote. C'est un moment où les *Sommes* théologiques, traités qui s'attachent à résoudre l'ensemble des questions liées à la foi et au salut, se multiplient et intègrent toutes des analyses fines et développées sur les différentes passions. Il faut souligner l'importance de la référence à Aristote. Ce dernier développa en effet une « psychologie », science de l'âme (Voir *Traité de l'âme*), âme n'étant absolument pas à entendre ici au sens

chrétien, mais en un sens naturaliste, « biologique » : l'âme aristotélicienne nomme l'ensemble des fonctions naturelle d'un être vivant, exercées par ses organes, de la nutrition jusqu'à la raison pratique et théorique (pour l'humain) en passant par la sensation, le désir, le mouvement et l'imagination comme capacité à former des représentations. L'appropriation de la psychologie aristotélicienne par la théologie chrétienne renforce l'idée d'une naturalité de la sensibilité et des passions chez l'homme, et oblige à dépasser le schème massif de la corruption de la chair.

En témoigne l'émergence d'un important débat théologique sur l'imputabilité morale des « premiers mouvements de la sensualité » ou « prépassions » (*motus primi sensualitatis*), et le degré de culpabilité qu'ils impliquent. Il repose sur le déploiement de concepts et de descriptions psychologiques fines. Les « premiers mouvements » sont les sentiments, plus précisément les désirs, émergeant spontanément dans la conscience humaine. Sont-ils en soi des péchés, ou pas, et pour quelles raisons ? Chez Augustin, ils n'étaient pas imputables au sujet qui n'en était pas responsable. Ce n'était pas en raison de l'acceptation morale de la naturalité du sensible, mais plutôt parce que les émotions étaient conçues comme relevant de la volonté et que ces premiers mouvements en étaient exclus. À l'inverse, l'émergence du débat sur leur imputabilité des premiers mouvements marque l'extension de la subjectivité morale : elle intègre désormais les sentiments, en particulier les désirs, émergeant spontanément sans la conscience humaine. Il en est de même pour le développement de l'usage de la distinction entre vice (disposition de la chair depuis la Chute) et péché qui nuance le schème de la corruption.

(2) Mais c'est un savoir finalisé : la psychologie théologique est toujours une *sotériologie*, en d'autres termes, les descriptions et explications psychologiques sont ordonnées au salut des âmes dans l'amour de Dieu. Les énoncés psychologiques descriptifs sont toujours aussi évaluatifs et normatifs - et même prescriptifs. Toute description d'un sentiment moral se présente d'emblée comme une évaluation à l'aune de son rôle possible dans la faute (le péché) et à l'opposé, dans le salut. La distinction entre le licite et l'illicite, le permis et le défendu, le vertueux et le peccamineux, ordonne la perception des mouvements intérieurs de l'humain : il s'agit de scruter toute apparition possible du péché pour la combattre.

(3) Ce savoir converge avec les pratiques de piété : une nouvelle anthropologie et une nouvelle pratique chrétienne adressée à l'homme de passion, pour lesquelles ces dernières sont instrument essentiels du salut (Boquet). Cette psychologie chrétienne s'articule ainsi à des pratiques d'autocontrainte et d'autocontrôle affectif et cognitif : autocontrôle des émotions qui est aussi celui de l'imagination et de la volonté.

Le cœur de cette psychologie morale est la *caritas*, charité, ou *dilectio* (attachement, affection), un amour essentiellement lié à la figure de Dieu. Au XIII^e siècle, notamment grâce à Guillaume d'Auxerre (Baladier 1999), l'appréhension de la charité subit une transformation profonde. Auparavant, la *caritas* se différenciait de la *dilectio naturalis* (l'amour « naturel » pour Dieu d'Adam et Eve, avant la chute, mais donc aussi avant la grâce,) en tant qu'elle était appréhendée comme d'une manifestation du divin lui-même dans l'âme de l'humain (qui ne saurait en être la source) (Voir Pierre Lombard). Au XIII^e siècle, la *caritas* devient une vertu de l'âme humaine au sens d'Aristote, c'est-à-dire une disposition qui s'acquiert et se développe par l'exercice des facultés. Elle est alors à la fois une émotion et une disposition formant une des vertus cardinales, qui peut faire l'objet d'études approfondies que toutes ses dimensions : sa qualité, son intensité, ses objets, etc. (Baladier 1999).

La *caritas* notamment par sa qualité et par son objet.

(1) Qualité : à travers sa théorisation intellectualiste, la *caritas* est définie comme une émotion *ordonnée* : *caritas ordinata*, qui incarne l'*ordo amoris*, le bon ordre de l'amour. (voir Saint Augustin, « *charité bien ordonnée* ») (exemples chez Richard de Saint-Victor ou Bernard de Clairvaux, les vertus ne sont rien d'autre que des émotions ordonnées et mesurées, Boquet et Nagy 2015, Boquet 2016). Cette exigence d'une « mise en ordre » (*ordinario*) des émotions

(Boquet) est omniprésente chez l'ensemble des théologiens du XII^e et du XIII^e siècle, et remonte à la patristique. Mais dans sa nouvelle interprétation intellectualiste et dispositionnelle, la *caritas* témoigne d'une harmonie du sujet avec lui-même, le monde et Dieu, qui correspond à la bonne hiérarchisation de l'exercice des facultés naturelles de l'homme : les sentiments et la sensibilité ordonnées par une volonté elle-même éclairée par la raison qui donne la juste mesure de la valeur de l'amour (*recta aestimatio*), sur laquelle doit être réglée son intensité. Plus généralement, si l'émotion est un moyen du salut, c'est à la condition que les facultés supérieures de l'homme maîtrisent et ordonnent les facultés inférieures (représentations, émotions, sensations et mouvements du corps). Note : cohérence avec la reprise d'Aristote, pour lequel la vertu pratique, morale, la *sophrosunè*, suppose une harmonie hiérarchisée des facultés de l'âme.

(2) L'objet de la *caritas* est *in fine* Dieu. Mais dans leurs relations avec le divin, ses objets se déploient eux aussi selon une échelle de mesure qui conduit la *caritas* à se décliner dans une série de nuances affectives définissant autant des types de bons attachements : l'amitié, la *fides conjugalis* (amour conjugal), la charité envers son prochain, etc.

1.2. La *delectatio morosa* : une nouvelle théorie du fantasme

Se développe donc toute une théologie de l'amour. En parallèle, les théologiens du second Moyen Age développent une psychologie fine du désir peccamineux, et en particulier de l'imagination désirante, en l'opposant à la *caritas* : c'est l'analyse de la *delectatio morosa*, qui se développe dans le débat sur les premiers mouvements de la sensualité que j'ai décrit plus haut (Baladier, 1999).

1.2.1. Définition de la *delectation morosa*

La conceptualisation de la *delectatio morosa*, délectation morose, s'appuie sur une interprétation à de nouveaux frais de Évangile, Matth. 5, 27-28 : « *Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : « Tu ne commettras point d'adultère ». Eh bien ! Moi je vous dis que quiconque regarde une femme avec convoitise, a commis avec elle l'adultère dans son cœur.* » Elle décrit un plaisir spécifique : celui de la rumination par l'imagination d'une action peccamineuse désirée par le sujet sur un objet qui ne lui est pas actuellement accessible. Le sujet imagine « *la consommation réelle du péché, et se délecte comme si elle l'exécutait* » (cardinal Gousset, 1853, *Théologie morale à l'usage des curés et des confesseurs*). Elle peut s'appuyer sur la rumination des souvenirs, comme dans la projection imaginaire d'actions non réalisées. C'est un plaisir de l'imagination essentiellement volontaire. Pour cette raison, elle est un péché, à la différence des désirs, des rêves ou des idées qui traversent involontairement le sujet (Hurteau 1993).

« Morose » ne désigne aucune forme de tristesse, et ne signifie pas ce qui, plus tard, tombera sous la sémantique de la « morosité ». Il faut comprendre cette qualité de la *delectatio* en référence à son étymologie latine : *moror, moraris, moratur*, s'attarder. Et, comme l'ont souligné certains théologiens franciscains, cela ne fait pas référence à la mesure objective du temps, mais à sa mesure subjective : tout temps durant lequel la conscience n'est pas simplement traversée par un désir spontané, mais s'attache à développer l'imagination de l'objet et des actions relatives à cet objet. Voir aussi Thomas D'Aquin, *Summa Theologica*, Q. 74, art. 3 : « *La délectation est appelée 'morose' non pas à cause de sa prolongation (mora), mais du fait que la raison délibérante s'y attarde (immoratur), au lieu de la repousser. Comme dit Saint Augustin : 'On retient et on rumine avec plaisir ce qu'on aurait dû rejeter aussitôt que l'esprit en a été frôlé'.*»

1.2.2. Une nouvelle théorie du fantasme ?

Charles Baladier (1999) a souligné la nouveauté historique que représentait l'introduction du concept de *delectatio morosa*, qui rompt définitivement avec la tradition morale issue de la philosophie antique. Le désir y était appréhendé sous le schème de la souffrance morale, celui de l'éternelle insatisfaction (le classique tonneau des Danaïdes chez Platon, dont on trouve des équivalents dans les philosophies hellénistiques) qui était le signe affectif de son caractère moralement négatif. Il s'agissait soit de lutter contre tout désir ne relevant pas de la sphère du besoin pour se défaire de cette condition de souffrance irrationnelle (chez les hellénistiques, en particulier les stoïciens et les épicuriens, soit de soumettre le désir à une éthique sophistiquée appuyée sur un dispositif théorique complexe (ainsi chez Platon). Or, la théologie médiévale introduit le plaisir au cœur même de l'économie de l'imagination et des représentations. Par-là :

- (1) Elle déconstruit ce qui était présenté comme un lien logique, nécessaire, entre désir, non-possession de l'objet et insatisfaction.
- (2) Elle reconfigure les liens entre désir et plaisir : il existe un plaisir, dangereux, qui se loge au cœur même du désir non-assouvi.
- (3) Par-là, elle reconfigure aussi les relations entre les pensées liées au désir et les actes : comme le souligne le franciscain Nicolas de Lyra dans son interprétation de Matthieu, 5, il ne s'agit pas simplement d'éviter de commettre des actes illicites, ce qui reviendrait à se comporter comme « les Juifs » pointés par Jésus en ne faisant que conformer extérieurement ses actions à la Loi. Il s'agit de plonger au cœur de l'intériorité du sujet, et de lutter contre la pensée elle-même dans ce qu'elle peut avoir de peccamineux. Parce que la pensée est un acte : volonté. L'introduction du registre de l'action au sein même de la pensée remonte à la patristique. Mais la mise en avant de la *delectatio morosa* signe extension de ce registre de l'action dans l'intériorité, qui correspond à une extension du domaine de l'action : la pensée est déjà du registre de l'action. La chasteté du corps est insuffisante : promotion d'une chasteté de l'âme. Voir Binet et sa « *ruminatio érotique des continents* ».
- (4) Le corollaire est que le domaine du plaisir charnel en sort étendu : non seulement il peut être éprouvé en dehors de tout acte sexuel, mais il peut, de surcroît, s'étendre dans la durée.

La thèse faisant de la *delectatio morosa* une des premières théories du fantasme en Occident a été énoncé à plusieurs reprises (Lacan ; Klossowski (1967/2002) à partir de Sade, ce qui est aussi discutabile que l'interprétation qu'en faisait Lacan ; puis par une série d'historiens dont Baladier). On peut accepter cette lecture à la condition, ici encore, de ne pas tomber dans le rétrospectivisme : s'il s'agit d'une théorie du fantasme, c'est au sens général d'une théorie de l'imagination désirante, non pas en un sens contemporain que peut recevoir le terme « fantasme » au sein de tel ou tel dispositif théorique. En particulier, il serait erroné de voir dans son développement aux XII^e et XIII^e siècle une première théorie du fantasme *sexuel*.

La *delectatio morosa* appartient en effet à l'univers plus général de la *concupiscence*. Cette dernière ne désigne pas toute forme de désir, mais le foyer dans la chair (depuis la Chute) de tout de désir peccamineux (*libido* chez Saint-Augustin) qui s'oppose au salut. Dans le contexte de la théologie médiévale, son domaine comprend tout désir qui (1) excède la simple naturalité du besoin ou excède les premiers mouvements de la sensualité (je vais y revenir), car elle repose toujours sur un consentement, un acquiescement préalable de la volonté au désir spontané qui la traverse – on comprend pourquoi la *delectatio morosa* en est une espèce ; (2) est « égocentrique » et prédateur : il se distingue par sa qualité interne, son intensité et/ou ses objets (qui sont alors illicites) de l'économie de l'ordre affectif résumé dans la *caritas*. C'est en cela que la *delectatio morosa* s'oppose à la *caritas* : « *l'homme s'est détourné avec mépris du*

bonheur qu'il trouvait en Dieu pour s'attacher par un plein consentement à une joie que lui offrait la créature. » (Pierre Lombard)

Certes, à partir du moment grégorien, et jusqu'au XVI^e siècle, le désir érotique est entièrement contenu dans le domaine de la concupiscence, et fait l'objet d'une très forte disqualification (la réforme grégorienne a renforcé la disqualification de l'ensemble des plaisirs charnels, y compris au sein du mariage et même du « bon mariage » reposant sur l'amitié conjugale, y compris lorsqu'ils accompagnent un acte procréatif licite). Certes, la délectation morose entretient de fait des liens plus étroits avec le désir érotique qu'avec les autres formes d'appétit (le désir érotique est « *la concupiscence des choses absentes* », Augustin). Mais cette conception médiévale du désir n'est pas marquée par l'autonomie du champ sexuel, qui ne sera effective qu'au XIX^e siècle (Foucault 1976 ; Mazaleigue-Labaste 2014). Sur ce point, les domaines des objets du désir restent dans une certaine continuité avec leur définition antique (l'*epithumia*, le désir « du ventre ») : l'appétit pour les plaisirs tirés des objets temporels, matériels, issus de la consommation de nourritures, qui se généralise en convoitise des objets et puissances matérielles, et l'appétit pour le plaisir sexuel. L'absence de lien entre *delectatio morosa* et masturbation chez les théologiens est significatif. C'est plus tard, au XVI^e siècle, que la *delectatio morosa* sera articulée à la masturbation. Mais chez Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle, qui s'impose comme une référence théologique centrale, elles sont traitées comme des questions morales et spirituelles distinctes (la première apparaît dans l'article 11 de la question 154 de la seconde partie de la *Somme théologique*, tandis que la seconde est l'objet des articles 2 de la question 31, et des articles 6 et 7 de la question 74 de la même partie)

En revanche, l'imagination désirante est bien propulsée au cœur du désir érotique dans un mouvement distinct et contemptrain de celui des théologiens : l'amour courtois, le *fin'amor* des troubadour occitans (thèse centrale de Baladier, 1999). Si les relations précises entre *delectatio morosa* chrétienne et *fin'amor* font toujours objets de débats entre historiens, la thèse d'abord soutenue en 1999 par Baladier est généralement admise (Boquet, William Reddy)). Les troubadours font en effet du désir pour la Dame nourri par l'imaginaire érotique, mais décorrélé de tout passage à l'acte sexuel, le cœur de leur érotique. Ils s'opposent frontalement en ceci aux nombreux fabliaux érotiques contemporains, très explicites et centrés sur l'accouplement, tout comme la psychologie de la *delectatio morosa* contraste avec le caractère massif de l'appréhension des actes et du plaisir sexuel effectif chez les théologiens. Au point où on pourrait considérer le *fin'amor* comme un ensemble de techniques visant à pousser la *delectatio morosa* à son extrême (Baladier).

Certes, dans l'amour courtois l'imagination désirante est valorisée au plus haut degré, en contradiction avec sa dénonciation chrétienne. Mais on peut considérer que le XII^e et XIII^e siècle voient éclore une attention pour le fantasme séparé des actes et le plaisir spécifique qu'il procure *en tant que tel*, au-delà de la sphère érotique. C'est pour cette raison que certains religieux peuvent reprennent les codes du *fin'amor* mais pour l'appliquer à la *caritas* (Boquet), et que les multiples des commentaires du *Cantiques des cantiques* (Baladier) fondent la réflexion sur la *caritas* (« *ce qui est charnel dans un contexte peut devenir spirituel dans un autre* » : le rapport chair/esprit est relationnel et non substantiel, Boquet 2016).

On peut donc aller plus loin : l'attention théologique pour la *delectatio morosa* est l'expression, parmi d'autres (le *fin'amor*, l'expression de la *caritas*), de l'ouverture d'un espace dans l'intériorité, s'exprimant dans l'attention portée au rôle affectif de l'imagination. Tout ceci n'est donc pas réductible à une théorie du fantasme érotique.

1.3. La lutte contre la délectation morose

1.3.1. L'objet de la lutte

La *delectatio morosa* est un péché mortel : elle met en péril le salut. En d'autres termes, c'est le désir lui-même qui s'étend dans le fantasme qui est le mal, et qui doit être combattu. Mais que doit-il combattre ? Quelle faculté essentiellement pécheresse ? La sensibilité spontanée, l'imagination ou la mémoire (assimilée comme faculté à une forme d'imagination), sa propre volonté ?

En réalité, la nature sensible de l'homme, quand bien même elle serait décrite comme « vicieuse » à la suite du péché originel, n'est pas mise en cause en elle-même : le péché n'est pas le produit des sensations et des sentiments moraux spontanés, ni de l'imagination en soi. Le problème que ciblent les théologiens, et qui détermine une exigence forte d'examen et de surveillance de soi très forte est le suivant : le « consentement de l'âme », c'est-à-dire un choix *délibéré* (conformément à la théorie de l'action d'Aristote, *Ethique à Nicomaque*), l'acquiescement de la volonté à l'imagination désirante et pourvoyeuse de plaisir. Puisqu'il est décision de la volonté, ce consentement est décrit comme un *acte* : il s'agit d'un acte interne, imputable au sujet moral. Ce qui implique que la responsabilité du mal n'est pas imputable aux déterminations de la nature humaine, mais bien directement et entièrement au sujet.

L'ambition d'identifier le point de basculement dans le péché afin de lutter à son encontre a conduit les théologiens du XII^e et du XIII^e siècle à analyser de manière extrêmement fine « l'apparition du désir dans la conscience » (Baladier). Ces analyses articulent une phénoménologie de la naissance du désir (une description des mouvements subjectifs) à leur théorie de l'esprit comme théorie des facultés morales naturelles. Il existe des débats théologiques fins sur les étapes de cette dynamique, mais on peut dégager un schéma général de description de la *delectatio morosa* qui conduit à loger le facteur du péché au sein de la volonté elle-même.

Le désir surgit d'abord spontanément dans les « mouvements premier de la sensualité ». Ils sont à la fois l'objet et la « matière » morale de l'activité pécheresse qu'est la *delectatio morosa*, l'occasion de la tentation, mais en eux-mêmes, ces désirs entièrement spontanés sont moralement indifférents. Pourquoi ? Parce qu'ils ne sont pas soumis à une maîtrise et à un contrôle possible par le sujet. Ils relèvent du registre de l'événement naturel, de ce qui arrive dans le corps et l'esprit du sujet.

Leur imputabilité morale fait toutefois l'objet d'un débat. Certains distinguent les « mouvements premièrement premiers » entièrement spontanés et les « mouvements secondement premiers ». Ces derniers font l'objet d'une appropriation active par le sujet à travers sa « conscience », c'est-à-dire sa capacité de représentation et d'attention (acte minimal de la « cognition sensitive », ou « raison inférieure » (Augustin), la pensée se rapportant aux réalités matérielles, voir Thomas d'Aquin). Le moment de cette prise de conscience minimale est celui de la première implication du sujet dans le désir qui le traverse, qui en fait *son* désir. On entre alors dans le domaine de la concupiscence : c'est l'ouverture de l'espace du péché et la possibilité d'une imputabilité morale, car il met d'emblée le sujet qui se « rend compte » qu'il est désirant devant un choix, un acte de la volonté à poser. Mais même pour les tenants de cette thèse, les premiers désirs conscients ne restent en eux-mêmes que des péchés véniels, peu graves et qui ne mettent en pas en péril le salut de l'âme.

(3) L'espace du péché mortel ou celui de la conduite vertueuse possible, s'ouvre avec la pleine conscience du désir, définie comme une évaluation, au sens fort du terme, de ce désir par la raison pratique. La raison pratique diffère de la « raison inférieure » en ce qu'elle désigne une activité cognitive de jugement qui se réfère directement à la normativité chrétienne : elle évalue le désir en fonction de la distinction entre le licite et l'illicite, du bien et du mal, directement en

fonction de la possibilité du péché. En d'autres termes, il s'agit du moment où le sujet délibère sur le rôle du sentiment qui le traverse en regard de son salut. De là, le sujet pose un acte de la volonté : soit il repousse et récuse son désir, soit il y acquiesce. C'est cet acte de consentement qui constitue le point de basculement dans la faute. Ainsi, la *delectatio morosa* est un péché en ce qu'elle consiste dans le choix, par le sujet, de se complaire dans ses fantasmes plutôt que de lutter contre son désir et les images qui lui sont liées. Cela implique que le péché n'est pas l'effet de déterminations sensibles, mais d'actions intentionnelles (actions volontaires) qui sont au pouvoir du sujet. Le fantasme de la *delectatio morosa* a donc essentiellement une structure intentionnelle.

C'est dans ce dernier cas que le salut de l'âme est compromis (péché mortel) : soit dans un acte physique pourvoyeur de plaisir, soit dans cette activité qu'est la *delectatio morosa* qui lui apporte aussi du plaisir, qui tous deux reposent sur un acte de pensée. La raison joue donc un rôle de condition essentielle : elle évalue le désir ; mais c'est bien l'activité volontaire du sujet qui fonde l'imputabilité et la responsabilité morale de ses fantasmes.

De là, trois choses :

- Si la réflexion sur la *delectatio morosa* est la première théorie du fantasme en Occident, elle ne consiste pas en une incrimination du corps, du désir et de la nature sensible de l'homme. Cette dernière, pour viciée qu'elle soit depuis la chute, n'est pas le foyer de la culpabilité. L'imagination désirante n'est ni mauvaise, pécheresse, ni pathologique en elle-même. Le plaisir, la délectation elle-même que l'on peut en tirer n'est pas en soi une faute : si elle est ordonnée et s'adresse à des objets moralement indifférents, elle est aussi indifférente (par ex le plaisir pris à des sons agréables) ; si elle est ordonnée et elle s'adresse à de bons objets, elle appartient au domaine de la *caritas* (Alexandre de Halès).

- En parallèle, cela signifie que la causalité naturelle a peu de prises sur la subjectivité morale chrétienne : le péché n'est pas l'effet de déterminations sensibles, mais d'actions intentionnelles (actions volontaires) qui sont au pouvoir du sujet. Pour les théologiens, le fantasme a donc essentiellement une structure intentionnelle et subjective, ce qui fait qu'il est de l'ordre du mal.

- On voit bien la manière dont toute la réflexion sur la *delectatio morosa* appartient à la dynamique d'approfondissement de l'intériorité caractéristique de l'histoire chrétienne en Europe. Mais aussi, comment elle s'organise autour de la question centrale de l'autocontrôle, du contrôle de soi, qui se définit de manière très précise pour la subjectivité chrétienne médiévale : un contrôle de ses désirs par l'exercice de la volonté, dont le principe et le critère repose dans les normes affectives et comportementales dictées par l'institution ecclésiastique.

Pour conclure, la lutte contre la délectation morose est une lutte qui a lieu au sein du sujet, contre le désir, mais qui cible de manière précise la volonté : c'est une lutte volontaire contre les fautes de la volonté, et non contre les déterminations issues du corps et de la sensibilité. Et si ce qui est en jeu est le contrôle de soi, la réponse à apporter à la *delectatio morosa* est de l'ordre de l'autocontrainte. Peut-on assimiler cette lutte à une thérapie ? Après tout, les philosophes hellénistiques présentaient bien la lutte contre les représentations irrationnelles et les désirs comme des formes de thérapies de l'âme (Hadot), la lutte contre l'imagination érotique au XVIII^e siècle faisait partie des préconisations hygiéniques dans un cadre médical, c'est aussi le cas des thérapies des perversions sexuelles, et des thérapies de conversion contemporaines sur lesquelles je reviendrai en conclusion.

Il me semble toutefois que l'on ne peut pas parler de thérapie, au risque sinon d'étendre le concept de thérapie à ce qui n'en relève pas et de le vider de son sens. D'une part, la question cardinale qui organise les pratiques chrétiennes est celle du salut : la vie spirituelle et le salut de l'âme sont la vérité éternelle du sujet ; de l'autre, la question psychologique n'est pas individualisée, mais relève toujours d'une appréhension morale et spirituelle dans le contexte

de la société des chrétiens, qui obéit au partage licite/illicite, péché ou pas. Le problème central est celui du mal, qui n'est, pour l'heure, pas assimilée à l'ordre pathologique, si ce n'est de manière métaphorique. On peut plutôt dire que cette lutte appartient à une de techniques et de technologies de soi, qui visent une transformation profonde de la subjectivité, dont les thérapies font aussi parties (Ehrenberg). En effet, l'objectif est bien la *conversion* : celle du pécheur, qui doit devenir digne du salut et de la grâce, et par là membre digne d'une société des chrétiens.

Comment en pratique, se donnent ces techniques ? Les techniques de lutte contre la *delectation morosa* ont recours, comme toutes les techniques chrétiennes, à une pratique d'examen de soi approfondie mobilisant l'introspection. Le moment du second Moyen-Âge montre l'extension de ces pratiques dans le domaine des affects et des dynamiques cognitives. Cette extension est appelée par les nouvelles théories des passions et le raffinement psychologique des voies et des cheminements du péché au sein de la subjectivité. Pour les médiévaux, elles s'intègrent essentiellement dans les pratiques pénitentielles, et au premier chef dans la confession qui va fonder le repentir de la faute (qui doit d'exprimer dans des actes de pénitence). Dans l'absolu, et en théorie, la confession, qui repose sur un autoexamen et une surveillance poussée des mouvements de la conscience, n'est qu'un moment privilégié de l'examen vigilant et du combat du sujet contre lui-même devant occuper toute l'existence. Elle livre les clés de la technique de cet examen au chrétien, qui doit savoir en user de manière permanente. L'objectif est clairement la *conversion* : celle du pécheur, qui doit devenir digne du salut et de la grâce. Cependant, il faut introduire une différence entre l'approfondissement de soi exigé par les textes, et la réalité de ce qui se donne dans les pratiques chrétiennes du côté des laïcs. Il faudrait analyser à cet égard les manuels de confessions contemporains. Du côté des clercs, l'éthique et la spiritualité chrétienne détermine bien des pratiques d'examen de soi correspondant aux textes. Mais du côté des laïcs, c'est surtout à partir de la période moderne que l'emprise se renforcera que les populations. Ce sera l'émergence de la direction de conscience, avant tout réservée aux élites, qui conduira aristocrates et bourgeois, en particulier les femmes, à creuser et scruter chaque mouvement de leur intériorité. Au point de donner naissance aux scrupuleuses, ces femmes obsédées et angoissées que le mal ne s'instille dans chacune de leurs pensées et actions bonnes (Castel 2011). D'après l'historienne Caroline Muller (Muller 2019), on pourrait même dire que le programme d'approfondissement de l'intériorité et de lutte contre le mal intérieur ne se réalise vraiment, au-delà des élites, qu'à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle. Et, de manière très intéressante, au moment où les théories et pratiques chrétiennes incorporent l'extension qu'on fait subir des psychologies scientifiques du XIX^e siècle au domaine de la conscience et du soi.

2. La « psychothérapie » des perversions sexuelles

Autre temps, autre mœurs : les deux dernières décennies du XIX^e siècle. La notion d'un « *onanisme psychique* » ou d'une « *ruminatio érotique des continents* », qui indique l'omniprésence recherchée de l'érotisme dans la pensée, peut-elle être légitimement considérée comme la transformation médicale de la *delectatio morosa* ?

Non. En revanche, elle permet d'envisager une histoire sur le long terme du fantasme (avec la prudence exigée, voir *supra*), et des pratiques de soi prenant pour objet l'imagination désirante.

2.1. Contexte général

C'est celui d'une psychologie positive : une psychologie et une psychopathologie scientifiques, adossées à :

- La psychologie expérimentale émergente (Alfred Binet, Théodule Ribot) qui puise dans la psychophysique allemande la psychologie anglaise. Elle y trouve en particulier l'associationnisme, qui permet d'établir la psychogénèse des différents phénomènes mentaux dans les associations psychophysiques (sensations et idées) renforcées par répétition et générant des habitudes.

- La neurologie avec l'hypothèse que les phénomènes psychiques, y compris pathologiques, sont des expressions et des produits de déséquilibres constitutionnels du système nerveux central, des troubles organiques, donc (c'est le terrain dit *névropathique*). Cette appréhension des pathologies mentales détermine le recours à l'hygiène et à la prophylaxie physique, mentale et morale.

Elle s'incarne entre 1880 et 1900 dans la théorie de la dégénérescence de Benedikt Morel, reprise et radicalisée par Valentin Magnan qui constitue une théorie-cadre pour la psychiatrie et l'appréhension médicale plus générale des troubles nerveux et mentaux. La théorie de la dégénérescence combine deux éléments : la thèse d'une affection profonde, très grave, vissée au corps du sujet et héréditairement transmissible, qui se manifeste dans le déséquilibre nerveux constitutionnel ; e déséquilibre nerveux comme terrain pan-psychopathologique, indépassable et incurable.

Les troubles psychiques sont donc essentiellement conçus selon un double schéma organiciste et déficitaire. Ils représentent en eux-mêmes des dangers sociaux, pour la société en son entier. Ils sont un danger pour la race. Le concept de société tel qu'il est manié au sein de la psychiatrie, mais partagé bien plus largement par les acteurs scientifiques et politiques de la Troisième République, est nationaliste : la société est la Nation, dont le concept est celui d'une unité bio-psycho-sociale, que les anormaux et dégénérés mettent en danger. Ils sont aussi danger pour la sécurité intérieure : les troubles mentaux, qu'il s'agisse des maladies mentales proprement dites ou des « anormalités », sont un facteur criminogène majeur selon les médecins, psychiatres, criminologues, pédagogues, et hommes politique du temps. Or, la problématique de la criminalité, et en particulier de la récidive délinquante et criminelle, est centrale pour les pouvoirs publics depuis les années 1960. Tout projet thérapeutique ou hygiénique est donc dans le même temps prophylactique : c'est la société toute entière, ou, plutôt, la société telle qu'elle est représentée dans le cadre des institutions de la Troisième République, en particulier des institutions de l'État, qui est mise en danger par les anormaux et autres dégénérés. Et les perversions sexuelles font partie de ces troubles à l'ordre biologique et social.

2.2. La possibilité d'une thérapeutique

Constitutionnellement déséquilibrés, les pervers sont censés être incurables. En effet, la théorie de la dégénérescence induit un pessimisme thérapeutique de principe : il s'agit d'un mal faisant corps avec l'individu, il ne peut en tant que tel être soigné. La cure ne saurait être que symptomatique, visant à minorer les effets de la constitution corrompue. Cette impossibilité thérapeutique s'applique dès lors nécessairement à la perversion sexuelle. Évidemment, le pessimisme thérapeutique de principe et l'incurabilité affirmée en théorie implique une série de problèmes qu'on peut résumer de manière simple : à quoi sert la psychiatrie si on ne peut soigner personne ?

En pratique, des thérapeutiques sont donc proposées, qui reposent sur une justification théorique : la distinction entre deux niveaux, celui des symptôme-effets et celui de la pathologie-cause. « *Il peut paraître illusoire de parler de la thérapeutique des états dégénératifs. Ne sont-ils pas en effet par définition, des états de déchéance définitifs ? [...]. Il ne peut pas être évidemment question d'un traitement ayant pour fin une guérison impossible,*

mais il est du devoir du médecin de chercher des palliatifs à une infirmité, d'en atténuer les effets. » (Magnan et Legrain 1895)

Le traitement symptomatique spécifiquement appliqué aux pervers sexuels se résume en trois types de techniques. Les deux premières sont très proches des mesures préventives anciennes, notamment de celles issues de la thérapeutique des excès de l'imagination et de la masturbation au XVIII^e siècle. Elles relèvent de l'hygiène physique et morale et du traitement pharmaceutique, et visent la réduction de l'excitation sexuelle et des troubles nerveux. Les troisièmes sont des thérapeutiques psychologiques. Elles reposent sur une conception mécaniste de l'esprit qui a peu à voir avec l'approfondissement de la subjectivité que nous avons tendance à considérer comme faisant partie intégrante des psychothérapies.

2.3. Qui et quel contexte ?

La question du traitement se règle au cas par cas : de quel pervers parle-t-on ? La population de pervers concernée par la psychothérapie est restreinte, car elle doit correspondre à deux critères :

(1) Seuls les individus considérés comme des « *dégénérés supérieurs* », notamment les invertis sexuels (homosexuels), auxquels une spécificité est reconnue, peuvent bénéficier d'une thérapeutique proprement psychologique qui ne saurait d'exercer que dans un contexte privé. Les individus (on ne dit pas encore « pervers ») qui sont diagnostiqués comme atteints d'une perversion sexuelle dans le cadre des asiles, ou dans le contexte médico-légal d'une évaluation psychiatrique à la suite d'un délit ou d'un crime, ne sont pas concernés. Ils le sont d'autant moins que la perversion sexuelle appartient alors à une série clinique de troubles dits « *obsessifs-impulsifs* » marqués par des passages à l'acte spontanés et irrésistibles. Les pervers d'asile et de prison relèvent alors de la gestion de l'ordre public, pas d'une thérapie individualisée.

(2) Mais cette thérapeutique individualisée ne saurait reposer que sur la demande que le sujet adresse au psychiatre, demande fondée sur sa souffrance individuelle. Valentin Magnan et Jean-Martin Charcot se désolent ainsi en 1882 au sujet de l'un de leurs patients, un homme qui ne peut ressentir d'excitation sexuelle qu'en imaginant une vieille femme coiffée d'un bonnet de nuit : « *Qui peut se douter d'une situation aussi profondément triste, en dehors du malade et du médecin, à qui il a fait ses confidences ?* ». La thérapie des pervers ne prend donc place que sur le fondement institutionnel d'une pratique privée de la psychiatrie, et suppose une relation spécifique du psychiatre au patient : non celle d'un médecin dominant le malade dans le cadre asilaire, médico-légal ou prophylactique, mais une relation de confiance.

Cette demande de soin, bien que limitée, existe. En témoignent Les nombreuses lettres et demandes de consultations qui furent adressées à Richard von Krafft-Ebing, la référence européenne en termes de psychopathologie sexuelle entre 1885 et 1900. On y lit la souffrance issue de la difficile relation aux normes sociale et morale qu'entretiennent des sujets la plupart du temps masculins. Dans l'expression des douleurs revient souvent l'impossibilité des relations avec les femmes, dans un univers hétéronormé où la fréquentation du bordel est encore une réalité sociale ordinaire, l'impossibilité de se marier, de consommer le mariage, mais aussi l'impossibilité de *réussir* son mariage, dans un monde où l'entente sexuelle des époux est devenue une valeur essentielle.

(3) Ces deux critères recourent évidemment des critères de classe sociale : sont concernés ceux qui ont accès, de manière volontaire, à la psychiatrie privée.

2.4. Les « psychothérapies » des pervers : une orthopédie mentale

La psychothérapie des pervers est essentiellement causale. Elle ne cherche pas à creuser l'intériorité du sujet afin de saisir ce qui serait de l'ordre des raisons de ses symptômes comme le fera la psychanalyse, mais à identifier et à faire obstacle aux mécanismes essentiellement cognitifs de la perversion. Elle repose sur une conception mécaniste de l'esprit, et déploie une conception spécifique, entièrement naturaliste, des relations entre volonté et imagination érotique. On peut aller jusqu'à dire que sa démarche est inverse à celle de la théologie morale : plutôt que d'étendre le domaine de la subjectivité au sein de l'intériorité, elle évince presque la subjectivité de l'esprit.

2.4.1. Présentation de cas.

En 1882, Charcot et Magnan, dans un article publié dans les Archives de neurologie, appliquent ainsi un « professeur d'université inversé » (homosexuel) cette psychothérapie :

« Déjà au moins d'août, il s'était aperçu que la vue d'une femme ne le laissait pas indifférent ; en septembre sur nos conseils il s'était efforcé de substituer, dans ses souvenirs, la femme à l'image obsédante de l'homme nu. Il avait tenté à plusieurs reprises, mais il était tenu à de grands efforts de volonté pour que son imagination ne le portât pas vers son objet de prédilection. Enfin, au commencement de septembre, ayant remarqué moins de résistance de son esprit à s'arrêter à l'idée de la femme et ayant même éprouvé une certaine satisfaction à la regarder, il a fait une tentative dont il est sorti victorieux. C'est sans effort qu'il a pu avoir, à plusieurs reprises, des relations avec une femme, éprouvant d'ailleurs les sensations voluptueuses habituelles. L'effet moral a été excellent ; il a eu du repos quelques jours, mais obligé de quitter Paris et réduit à lutter par la raison contre ses obsessions il sent, dit-il, parfois ses idées devenir anti-naturelles. »

Cette thérapie n'est pas unique. Charcot et Magnan l'appliquent aussi à l'homme qui ne peut être excité en l'absence d'une représentation de vieille femme coiffée d'un bonnet de nuit, et Krafft-Ebing y a souvent recours avec ses patients privés.

2.4.2. Théorie de l'esprit : une conception mécaniste du fantasme

(1) Une théorie mécaniste de l'esprit

Le premier principe théorique qui vient justifier l'efficacité alléguée de cette psychothérapie est la conceptualisation par le psychologue Alfred Binet du *fétichisme* (1887) qui repose sur une psychologie associationniste partagée par les psychologues et les psychiatres. Chez Binet, le fétichisme ne désigne pas un désir anormal spécifique, mais un mécanisme universel de l'esprit qui explique la genèse de l'ensemble des préférences sexuelles, qu'elles soient dites « normales » ou « anormales », qui sont assimilées à des formes d'habitudes prises par l'esprit individuel. Ce mécanisme est le suivant. Se produit, dans l'enfance, une coïncidence accidentelle entre une excitation sexuelle et une série de sensation correspondant à une situation. Se crée donc une association psychophysique entre une image-souvenir et l'excitation. C'est Rousseau enfant avec la fessée de Mademoiselle Lamercier. Puis, par répétition purement imaginaire (la *rumination érotique des continents* chez Binet, dénommée dans les années 1890 *onanisme psychique* par le sexologue Albert Moll, élève de Krafft-Ebing) ou accompagnée de masturbation, cette association devient permanente et dominante. Elle détermine finalement les préférences sexuelles, c'est à dire les spécificités du désir sexuel chez

l'individu, qui s'organisent autour d'une image mentale. On a là une théorie spécifique du *fantasme* comme image mentale sur laquelle je vais revenir : le fantasme est une image-souvenir déterminant le destin sexuel du sujet.

(2) Une théorie causale de la pensée et de l'action

Cette mécanique de genèse du fantasme sexuel conçu comme une habitude, s'articule à une conception de la perversion sexuelle comme maladie de la volonté, mais une volonté entièrement naturalisée : il s'agit d'un trouble neuropsychologique de l'action et de l'adaptation sociale.

Les associations anormales caractéristiques des perversions sexuelles se développent sur le fond d'une déséquilibration de la causalité psychophysologique (fond névropathique, cause prédisposante). La psychopathologie des perversions, qui en fait une psychopathologie dynamique, fait de l'activité psychique, et en particulier de la volonté, le produit d'une dynamique entre centres psychiques hiérarchisés qui renvoient à des centres neurocérébraux selon le schéma neurologique de l'arc réflexe. En particulier, entre 1880 et 1900, cette psychopathologie intègre de façon centrale l'idée d'une causalité psychophysologique de l'idée à l'acte, qui s'appuie sur la physiologie nerveuse, et les études sur l'hystérie et la suggestion hypnotique qui occupaient psychiatres et psychologues. La tendance inhérente de l'idée à se transformer en acte est acceptée par tous (Hippolyte Bernheim la nomme « loi de l'idéodynamisme »).

Cette causalité qui peut être pathologiquement renforcée ou inhibée, ce qui permet d'unifier dans une même série clinique des « maladies de la volonté » les phobies, les obsessions (idées fixes), les impulsions et les perversions : l'*aboulie* (privation de volonté) est le pôle extrême de la série du côté des inhibitions, dont la phobie fait partie (« phénomène d'arrêt », extrême des « phénomènes inhibitoires » dont la phobie est l'expression) ; à l'autre extrême, on trouve les obsessions-impulsions à l'acte, dont les perversions sexuelles sont caractéristiques, dans lesquelles la volonté devient *automatisme* neuropsychique. Dans ce schéma, il existe une relation causale directe entre l'obsession, l'idée fixe, image mentale qui hante le pervers, et les actes qui la réalisent. Le pervers est un obsédé qui passe à l'acte, poussé par des idées dont la tendance interne est de se réaliser sans qu'elles rencontrent d'obstacles, en raison de la déséquilibration nerveuse : *le fantasme conduit à l'acte qui lui correspond*. Les rapports de l'imagination à la volonté et à l'action sont donc entièrement causaux.

Cela implique que le fantasme dont il est question ici est défini comme une obsession : une idée fixe pathologique ; mais aussi que le régime de l'action humaine, qui était profondément implanté par les médiévaux au sein même de la pensée, disparaît, et l'imputabilité morale est entièrement dissoute. En effet, un acte qui n'est que la conclusion motrice d'une chaîne causale n'est posé par personne, ce n'est pas un acte, c'est un effet de déterminations. Pour cette raison, le pervers est comparable aux individus sommés sous hypnose de commettre des crimes, qui font au même moment l'objet d'un débat criminologique (Castel 1998). La suggestion hypnotique a le pouvoir de tisser une continuité causale de l'idée à l'acte. Si un acte délinquant ou criminel est commis par suite de la suggestion de l'idée de cet acte, qui en l'auteur (celui auquel on peut en imputer la responsabilité) ? Est-ce l'agent de l'acte, l'individu hypnotisé qui a physiquement agi pour réaliser l'idée suggérée ? Ou l'acte n'est-il pour cet agent qu'un pur effet idéomoteur ? Auquel cas, l'agent n'est qu'un instrument et un maillon dans une chaîne causale, et le véritable auteur et sujet de l'action est celui qui en a conçu l'intention et suggéré l'idée. Et si le pervers est le jouet de l'idéodynamisme, ses gestes ne relèvent donc pas de la sphère de l'intentionnalité morale mais d'un enchaînement causal dont ils ne sont que des effets. Ni ses fantasmes, ni ses actes ne lui sont moralement imputables, il en est irresponsable.

(3) Une théorie spécifique du fantasme

Ce couplage de la psychologie associationniste et de la psychopathologie dynamique de la fin du XIX^e siècle permet de définir un concept spécifique de fantasme. La *delectatio morosa* propulsait la dimension du temps au cœur de l'imagination désirante. C'est le contraire qui se produit ici : l'imagination désirante est *statique*. C'est une image mentale assimilée à l'idée fixe, déterminée, intense, persistante et récurrente. Le fantasme est finalement l'équivalent de l'idée suggérée sous hypnose. On peut ainsi mettre en relation deux théories de Binet : la théorie du fétichisme (1887) et celle de l'image mentale (1888) (Mazaleigue-Labaste 2013). La suggestion hypnotique fait la transition entre l'idée et l'acte ; elle « *dynamogénie l'idée* » en lui apportant un pouvoir moteur par une transmission de force nerveuse. Pour Binet, cette « force d'excitation des images » suggérées tiendrait à de la nature sexuelle du lien entre hypnotisée (*magnétisée*) et hypnotiseur (*magnétiseur*). Chez le pervers sexuel, en revanche, les lignes de forces associatives sont autogénérées. L'idée est d'emblée fixe et intense. Le « fantasme » de la fin du XIX^e se révèle alors comme représentation scientifique d'un cliché photographique. La photographie érotique s'est banalisée à partir des années 1850, et s'est développée dans la culture de masse dans les dernières décennies du siècle (Corbin 2005 ; Aubenas 2007). Ce concept de fantasme pervers fait écho répondu à la multiplication et à la diffusion des clichés érotiques en cette fin du XIX^e siècle. C'est la raison pour laquelle le concept d'« *onanisme psychique* », censé nommer tout autant les histoires fantasmées des pervers, désigne finalement bien davantage le mécanisme de fixation des idées sexuelles par répétition de l'association.

2.4.3. Les techniques thérapeutiques : des thérapies causales

La psychothérapie des perversions sexuelles est donc une thérapie causale qui repose sur ce concept statique de fantasme. Puisque la possibilité de poser un acte pour un sujet disparaît, la thérapie vise directement le mécanisme générateur du fantasme. Elle cible ainsi directement l'imagination désirante elle-même, le fantasme, c'est-à-dire les chaînes de causalités psychophysiques. Elle est exemplaire de ce qu'Alain Ehrenberg distingue dans les deux grands types de modalités thérapeutiques : l'exercice pratique de soi et sur soi, visant à déterminer de nouvelles habitudes, pour obtenir une conversion. Sa finalité : la conversion à l'hétérosexualité. Son moyen : la substitution de représentations *normales* aux idées-images mentales anormales associées à l'excitation sexuelle (la norme étant ici l'hétérosexualité génitale). Cet exercice peut prendre deux formes différentes, les deux guidées par le thérapeute : l'autocontrainte et l'autodiscipline mentale enjointe, comme on le voit dans le cas du professeur d'université chez Charcot et Magnan, et l'hypnose.

Certes, pour décrire cette autocontrainte, les textes psychiatriques mobilisent un discours qui peut sembler proche de celui des procédures morales médiévales et classiques : fortifier la volonté et moraliser l'érotisme des sujets en prenant pour objet non leurs conduites, mais leurs désirs. Mais la fortification de la volonté n'a rien à voir avec les procédures morales et spirituelles : c'est employer des techniques de redressement psychique qui visent à « tordre le bâton dans l'autre sens », afin de corriger les impulsions perverses par un travail mécanique sur l'imagination de pair avec la « *création de centres d'arrêt psychiques et la culture du pouvoir d'inhibition volontaire* ». Non à apprendre à poser des actes de refus, mais plutôt à résister aux mécanismes habituels de l'imagination désirante. La résistance doit se penser sur le modèle d'un exercice mental par lequel il s'agit de contracter de nouvelles habitudes de l'esprit. Et à la fin du XIX^e siècle, le modèle de cet exercice est orthopédique : une orthopédie psychique des perversions.

C'est exactement ce à quoi sert la pratique de l'hypnose, plus particulièrement appliquée aux invertis (Mazaleigue-Labaste 2010). Krafft-Ebing l'emploie de manière régulière. Paul

Ladame présente un cas de guérison de fétichisme et d'inversion au congrès de médecine mentale en 1889. Bernheim décrit en 1891 un cas d'inversion sexuelle avec « *impuissance génitale envers la femme* » guéri « *par suggestion en vingt jours* » (tout un programme). Albert von Schrenk-Notzing propose, en 1892, une étude importante sur l'hypnose chez les invertis, concluant à une guérison pour 34 % des cas. La thérapeutique hypnotique repose sur des fondements identiques et possède la même finalité que la thérapie de l'onanisme mental proposée par Charcot et Magnan : substituer des idées à d'autres idées, des associations à d'autres associations. Mais elle est censée être un traitement plus puissant : le sommeil hypnotique potentialise les effets de la suggestion, qui ne reposent pas simplement sur l'effort individuel d'autocontrainte du patient. La thérapeutique hypnotique n'est alors rien d'autre qu'une « *médecine d'imagination* » (Charles Féré, 1899) dont la pratique est psychopédagogique, pour renforcer l'exercice de substitution des images par suggestions inhibitrices et incitatrices. Les textes publiés par le neurologue Edgar Bérillon, un des grands promoteurs de l'hypnose pour les « *enfants vicieux et dégénérés* », sont clairs à cet égard : il s'agit de fortifier la volonté des sujets par une « *pédagogie suggestive* » explicitement décrite comme une orthopédie morale et mentale.

On voit l'écart avec les théories et pratiques chrétiennes. C'est bien d'une transformation de soi, d'une conversion dont il s'agit. Mais le « soi » dont il question, en dépit des ressemblances de surface, n'a rien à voir avec le soi chrétien. C'est un soi dont on se demande s'il est encore subjectif. La lutte contre la délectation morose passe par une lutte intérieure de la volonté contre le désir, alors que les psychothérapies du fantasme pervers mettent en pratique une lutte *entre* des désirs. Il ne s'agit pas de combattre et d'extirper le désir érotique et d'éviter de fantasme, mais de contrarier les associations anormales par d'autres associations normales, d'opposer un fantasme à un autre. La limite ne passe pas entre désir et chasteté, mais entre penchant normal et pathologique. Cette utilisation thérapeutique de l'onanisme psychique est donc bien, au sens le plus fort du terme, une pratique de *normalisation*, et ce, à la demande des sujets eux-mêmes : non extirper le désir, mais le « rendre normal », le faire correspondre à une norme morale et sociale, en l'occurrence l'hétérosexualité génitale et les attentes qui lui correspondent (puissance sexuelle, mariage, famille).

Conclusion : vers une histoire longue de l'autocontrainte comme rapport de l'imagination et de la volonté ?

L'histoire des perversions prend place dans une histoire longue de la gestion de l'érotisme et du désir en Occident, qui ne saurait autoriser la description de mondes incommensurables. Baladier esquisse un tel programme d'une histoire de l'érotisme, à discuter de manière critique, de même que celle de Foucault. Mettre la focale sur l'imagination suggère d'autres pistes, d'autres ouvertures vers le passé : vers l'antiquité grecque et romaine ; pour les « thérapies de l'âme » (Hadot) des écoles hellénistiques, la question des représentations non rationnelles, de l'imagination, était centrale dans l'appréhension des obstacles à l'harmonie de sujet avec lui-même et le monde sous l'égide de la raison ; les thérapies de l'imagination érotique au XVIII^e siècle, liées à la lutte médicale contre l'onanisme ; la psychanalyse comme transformation profonde de la définition du fantasme, avec de décalage de l'imagination au symbolique. Elle indique aussi des hypothèses pour interroger les théories et pratiques contemporaines : les conceptualisations psychocriminologiques des rapports entre fantasme et acte chez les agresseurs sexuels, qui interviennent dans les choix de politiques pénales à leur égard ; les thérapies de conversion appliquées à l'homosexualité.