

« Il n’y a plus ni hommes ni femmes »

Jacques Sédad

En 1850, Charles Baudelaire¹ écrit dans un texte intitulé « Théorie vraie de la religion » : « Elle n’est pas dans le gaz ni dans la vapeur, ni dans les tables tournantes, elle est dans la diminution des traces du péché originel ». Soixante dix ans plus tard, en 1920, Lénine affirme : « Faire l’amour, c’est comme boire un verre d’eau ».

Le fossé ou le décalage qui sépare ces deux prises de position mises en regard paraît une entrée en matière abrupte mais pertinente pour aborder la question du rapport entre religion et sexualité.

Une remarque d’ordre méthodologique s’impose : cette approche ne relève pas du tout du champ analytique, mais plutôt d’une démarche anthropologico-historique. Les religions sont examinées, ici, non pas d’un point de vue d’adhésion subjective, mais comme des systèmes de représentations qui renvoient à des mythes d’origine, lesquels mythes ont pour fonction d’assigner une place dans l’univers. Par là même, il en découle une anthropologie qui, selon les cultures et les religions, est plus ou moins solidaire d’une cosmologie et aussi d’une construction du sexuel.

Il s’agit donc de repérer ici les incidences d’une religion particulière sur la construction du sexuel. Il y a implicitement une construction du corps dans toute conception religieuse. Comme l’écrit Françoise Héritier² dans *Masculin, féminin* : « L’homme a commencé à penser en regardant son corps ». Mais on peut dire inversement que la conception du corps et de la sexualité détermine l’idée de penser l’autre et la différence des sexes. Le type de pensée religieuse que

1. Ch. Baudelaire : *Mon cœur mis à nu*, La Pléiade T. I, Gallimard, p.69.

2. F. Héritier, *Masculin, féminin. La pensée de la différence*, Odile Jacob, 1996.

nous avons délimité détermine une conception du corps et du sexuel.

La psychanalyse, quant à elle, n'est pas un système de représentations, sinon elle signerait le retour à une vision du monde, mais elle est une possibilité, dans une cure singulière, d'interroger les modalités subjectives, personnelles, historiques, à travers lesquelles des systèmes de représentations religieux, politiques et autres, ont pu être investis par un sujet ou, au contraire, ont investi un sujet. Une idéologie n'est-elle pas l'emprise d'un système de pensée qui pense pour nous ? Un jeune étudiant s'est ainsi laissé dire par son professeur : « Si tu rentres au Parti, tu es au niveau du concept. » C'est pourquoi la psychanalyse n'a pas à transmettre quelque chose, mais à rendre possible de s'interroger sur la façon dont une subjectivité particulière s'est construite dans une histoire singulière. En tant que méthode, elle n'est ni pour ni contre la religion, et elle ne propose ni n'assume aucune forme d'idéal ou d'idéalisation.

Pour en revenir au fait religieux, dans la perspective d'Émile Durkheim et de Marcel Mauss, la réalité sociale est intrinsèquement symbolique, c'est-à-dire qu'il y a impossibilité de distinguer entre la formation de groupes sociaux et les catégories à travers lesquelles ces groupes ou ces religions ordonnent le monde tout en le légitimant. C'est ce que développe l'anthropologue Mary Douglas³ dans un ouvrage qui vient de paraître dans une nouvelle traduction, *Comment pensent les institutions*.

Pour mieux saisir la rupture et les changements apportés par ce qu'on appelle le judéo-christianisme, un détour est indispensable par le monde tel que se le représente l'Antiquité classique. Le monde grec est un monde « païen », pour Alexandre Kojève qui parle de philosophie païenne plutôt que de philosophie grecque. Dans l'univers grec, l'individu appartient au cosmos, il n'en est pas séparé, il n'est qu'un fragment de l'univers, et son âme intellectuelle, le *noos* (ou *nous*), n'est qu'un fragment de l'intelligence divine. Le microcosme Homme est donc un fragment du macrocosme Cosmos-Monde, à travers le *noos*, son âme intellectuelle. Il n'y a donc pas en Grèce de processus de connaissance, mais un simple processus de re-connaissance, par le biais de la réminiscence qui ouvre l'accès à l'intelligence divine. Chez Platon, dans le *Ménon* par exemple, c'est par réminiscence que le jeune esclave peut retrouver la mathématique. Dans *Les Mélanges Koyré*, Kojève⁴ montre que les Grecs n'ont pu inventer la science moderne, c'est-à-dire la mathématisation de l'univers qu'on peut transformer de ce fait, parce que le cosmos était divin et sacré, et ne pouvait être transformé. Le cosmos est intouchable. Les Grecs n'ont pu développer que des sciences théoriques, sans applications physiques sur la transformation du monde.

3. M. Douglas, *Comment pensent les institutions*, La Découverte, 1999.

4. A. Kojève, « L'origine chrétienne de la science », in *Mélanges Alexandre Koyré* (ouvrage collectif), Hermann, 1964, 2 vols.

Dans cet univers qui ignore l'individuation, un homme séparé de l'univers, du cosmos, ne peut émerger, non plus que la différence des sexes, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, en tant que dimorphisme sexuel et différence sexuelle. La conséquence en est le primat de l'Éros sur la personne, qui fait que la personne est le support de l'Éros, et qu'elle est relative par rapport au primat de la pulsion.

C'est ce que Freud⁵ repère, dans la quatrième édition des *Trois Essais*, lorsque, reprenant à son compte la tradition grecque, il signale que la sexualité élargie de la psychanalyse se rapproche de l'Éros divin de Platon. L'amour-Éros peut se positionner selon quatre modalités qui sont en quelque sorte peu différenciées. D'abord, la *physikè* (de *physis*, la nature) qui est l'amour entre les personnes de même sang, qu'il s'agisse d'ascendants ou de descendants ; la *xenikè* (de *xenos*, l'étranger) qui est l'amour pour les « métèques », ceux qui sont à côté de la cité ; l'*hetairikè*, qui est l'amour pour les hétaires, dans lequel compte davantage l'échange de paroles que l'échange des corps ; et enfin, il y a l'*erotikè*, l'amour proprement physique avec une personne, qu'elle soit de même sexe ou de sexe différent, sans qu'il y ait de différence radicale du point de vue de l'univers grec, sauf qu'avec le même sexe, il ne peut être question d'amour qu'avec un adolescent (il s'agit, ici, de l'homosexualité grecque masculine), mais en aucun cas de l'amour avec un autre citoyen. Donc l'amour grec (ou latin, avec un certain nombre de nuances) se situe dans une perspective de primat phallique. Dans l'opposition fort/faible qui recouvre la différence actif/passif et la différence homme/femme qui en découle. Elle annule la différence des sexes, et correspond précisément à la troisième des théories infantiles de Freud : la théorie sadique du coït. Celle qu'on pourrait appeler sado-masochiste dans laquelle la prévalence n'est pas la différence des sexes, mais la rencontre fondée sur une différence fort/faible. Cette troisième théorie, celle qui correspond à l'amour grec, renvoie précisément à l'homme total, l'homme hermaphrodite.

L'une des meilleures façons d'entrer dans le monde grec, c'est peut-être de lire *Hypérion ou l'ermite en Grèce* de Hölderlin⁶, qui évoque un monde saturé de dieux : dans cet univers divin, la construction du sexuel est lié au mythe de l'hermaphrodite. « La bisexualité universelle est une conséquence nécessaire de l'idée de bisexualité divine, tout ce qui est par excellence doit être total », écrit Mircea Éliade⁷ dans son livre sur *L'Androgyne*. Et le bisexuel apparaît complet, alors que l'assignation d'un sexe prive l'humain de la totalité. Cette idée d'un « être total » vise d'ailleurs peut-être moins à surmonter la différence des sexes qu'à se préserver des effets de celle-ci. Dans son livre sur *L'Hermaphrodite*,

5. S. Freud, *Trois Essais sur la théorie sexuelle* (1905 d), Paris, Gallimard, 1985.

6. Hölderlin, *Hypérion ou l'ermite en Grèce*, La Pléiade, Gallimard, 1973.

7. M. Eliade, *L'Androgyne*, Gallimard, 1962.

8. M. Delcourt, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris, 1958.

Marie Delcourt⁸ rappelle que le vocabulaire grec et latin de l'acte sexuel renvoie toujours à la dimension d'une blessure. Blessure de l'homme de ne pas être total et blessure phallique adressée à la femme.

Alexandre Kojève souligne une autre caractéristique du monde grec ou païen. Dans cet univers où il n'y a pas de liberté, l'homme tragique subit un destin où il n'est pour rien. Puisqu'il n'est pas libre en tant que fragment d'un cosmos, et que sa seule liberté, c'est consentir à l'*ananké*, le *fatum*. De tenter de coïncider à la place qui lui est assignée par l'univers. Tout assentiment n'est que consentement.

Ce détour par une esquisse de la conception de l'homme, dans le monde antique, permet de mieux cerner la nouveauté apportée par la culture⁹ dans laquelle nous sommes et qu'on appelle judéo-chrétienne. En ce qui concerne le judaïsme, d'abord, on peut remarquer que la Genèse est un texte contemporain à la fois du polythéisme grec et des religions à mystère orientales, par exemple celle qui est du côté du culte de Mithra. La première catégorie de l'univers biblique, totalement étrangère au paganisme, c'est l'idée de création. Dieu, un dieu monothéiste, crée le monde et crée l'homme et la femme. Il est donc extérieur au monde et séparé de lui : il n'y a plus de cosmos sacré. Dieu déserte le monde, il s'absente du monde.

Gerhard von Rad¹⁰ approfondit cette idée dans *La Théologie de l'Ancien Testament*: « Ce qu'il y a de plus extraordinaire aux yeux de l'historien des religions, c'est la manière dont le culte de Yahvé s'est comporté en face de toute mythologie sexuelle. Dans les cultes orientaux desquels le judaïsme s'est séparé, l'accouplement et la génération étaient envisagés mythiquement comme événement divin. Il en résultait une atmosphère religieuse, saturée d'images mythiques sexuelles. Mais Israël n'a pas participé à la divinisation du sexe. Yahvé se tenait totalement au-delà de la polarité sexuelle, ce qui signifierait qu'Israël n'a jamais considéré la sexualité comme un mystère sacré. Elle était exclue du culte parce qu'elle appartient à l'ordre créaturel, donc à l'ordre de la création, séparée de Dieu. Mais même sa position polémique contre toute discrimination de la sexualité, sa façon de reléguer tout ce domaine vital en dehors du culte et de la réalité sacrée montre qu'Israël a eu très tôt une doctrine claire de la création, au moins *in nuce*, elle est allée d'emblée de pair avec la désacralisation du sexe, on peut même la considérer comme la force qui l'a provoquée. »

La désacralisation du monde, ou ce que Max Weber¹¹ appelle le « désenchantement du monde », dans ses *Études sur le judaïsme antique*, a deux conséquences anthropologiques communes à l'univers juif et à l'univers chrétien : l'affirma-

9. Je reprends ici l'opposition freudienne entre *Kultur* et *Zivilisation*. La culture est le registre de la relation des hommes entre eux (le politique), alors que la civilisation est le rapport de l'homme à la nature (l'économique).

10. G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève, 1972, 2 vols.

11. M. Weber, *Études sur le judaïsme antique*, Agora, 1998.

tion de la différence sexuelle et l'affirmation de la séparation des générations. L'affirmation de la différence sexuelle apparaît dans la Genèse (I, 27) : « Homme et femme, Il les créa ». Il n'y a pas ici l'unisexe comme dans le monde grec. L'humanité dans sa plénitude relève de la différence sexuelle et non d'un androgyne hermaphrodite pour qui la section, dans tous les sens du terme, de l'humain, en homme et femme comme chez les Grecs, relève d'une nostalgie de l'unité originare. Un autre passage de la Genèse dit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul, il faut que je lui fasse une aide qui lui soit assortie » (II, 18). C'est là ce qui fonde la différence des sexes, c'est-à-dire une altérité qui est en même temps la condition de la vie en société et qui s'exprime et s'exerce d'abord dans le couple homme-femme comme première modalité du lien social.

Ensuite, l'affirmation de la séparation des générations s'inscrit dans la Bible à travers la relation d'Abraham et d'Isaac avec Yahvé : on peut entendre l'appel au sacrifice d'Isaac, comme non-appartenance du fils au père, comme non-pouvoir du père sur sa progéniture. Cela correspond au dépassement de la première théorie sexuelle infantile élaborée par Freud¹², dans laquelle l'imaginaire de l'enfant ne peut vivre son corps séparé de celui de sa mère. « Une maniaque par exemple va conduire le médecin en train de faire sa visite jusqu'à un petit tas de crotte qu'elle a déposé dans un coin de sa cellule et lui dire en riant : "Voilà l'enfant que j'ai eu aujourd'hui" ». L'état maniaque est cet état d'indivision entre son propre corps et le corps de l'autre, entre ses pensées et les pensées de l'autre. Il marque l'impossibilité de penser la séparation. Au contraire, Abraham et Isaac sont égaux devant Yahvé en tant que personnes, en tant que sujets. Le Dieu de la Bible établit ainsi une égalité entre le père et le fils comme humains, malgré la différence biologique des générations, marquant ainsi le primat du symbolique sur le biologique.

Ces deux moments mythiques de la Bible, la création de l'homme et le sacrifice de la filiation imposé à Abraham, ont des conséquences anthropologiques considérables. La notion de création et celle de filiation symbolique inaugurent en outre une nouvelle catégorie, celle de liberté, notion tout à fait étrangère au monde grec de l'*anankè*, où le tragique surgit de l'absence de sens de ce qui peut affecter l'homme. C'est parce que les dieux ont quitté la terre qu'elle devient la tâche de l'homme.

Le corrélat de la liberté, c'est la responsabilité, et la responsabilité d'abord à l'égard d'autrui, ce que Hannah Arendt appelle « être l'obligé du monde ». C'est sur ce terrain de la responsabilité que peut naître cette excroissance pathologique de la culpabilité. Catégorie qu'on ne trouve pas dans l'univers grec, en tant que tentative de l'homme de se maintenir en indivision avec son créateur. Pour ne pas oser se séparer ou se détacher, par horreur de l'individuation, ou dans une position nostalgique de se mettre à l'abri de soi dans la masse com-

12. S. Freud, « Les théories sexuelles infantiles » (1908 c), in *La Vie sexuelle*, PUF, 1969.

pacte d'une foule. Freud¹³ analyse très finement ce processus dans le chapitre 7 du *Malaise dans la culture*, sur l'origine du sentiment de culpabilité.

Dès lors, la sexualité n'est plus la valorisation unilatérale de la pulsion, comme chez les Grecs, mais la valorisation de l'altérité et du lien social avec l'autre et avec l'autre sexe. Dans la mesure où n'appartenant plus au cosmos, nous n'en sommes plus un fragment, l'autre est séparé et est désormais rencontrable dans sa différence. La désacralisation de l'univers et de la sexualité fait donc émerger l'homme des catégories du pur et de l'impur, du sacré et du profane. Dieu n'est plus rencontrable dans la relation humaine, il en est absent, de même qu'il s'absente de la sphère de la sexualité. Une nouvelle catégorie apparaît donc, celle du désir, et d'un désir forcément illimité. En effet, aucun objet sur la scène de la réalité ne peut combler un désir qui rejaillit toujours.

Cela nous amène à la naissance de la psychanalyse et au corps freudien. Dans une lettre à Martha du 23 juillet 1882, où il fait allusion à une fête juive commémorant la destruction du Temple de Jérusalem, Freud¹⁴ écrit : « [...] *les historiens disent que si Jérusalem n'avait pas été détruite, nous autres juifs aurions disparu, comme tant d'autres peuples avant et après nous. Ce ne fut qu'après la destruction du Temple visible que l'invisible édifice du judaïsme put être construit.* »

Intuitivement, sans le formaliser ni l'explicitier, dans ses réflexions qu'il confie à Martha, Freud privilégie le temps sur l'espace, l'histoire sur le cosmos, la séparation sur cette volonté de faire du un ou d'être un, qui caractérisait le monde grec. Et le corps freudien, le corps dans la psychanalyse n'est pas autre chose. C'est un corps qui renvoie à l'histoire singulière d'un sujet, c'est pour cela qu'il « souffre de réminiscences » : il ne s'agit pas ici de la réminiscence platonicienne qui consiste à s'accorder sur un savoir incréé et éternel, mais de cette réminiscence de la construction subjective de notre histoire, sans lien direct avec l'intelligence divine. L'histoire, c'est l'inachèvement de soi, alors que l'espace, c'est le refuge pour se mettre à l'abri de soi. La relation à l'autre n'est plus médiatisée par une transcendance, mais par l'illimité de la relation elle-même.

Dans cette perspective et dans une lecture hégélienne des choses, on pourrait dire que le christianisme n'a fait qu'universaliser à l'humanité tout entière l'élection juive par laquelle Yahvé a arraché le peuple juif à l'idolâtrie et à ces religions orientales qui liaient sexualité et religieux. Ce qui nous renvoie aux paroles de Saint Paul : « Il n'y a plus ni homme ni femme, ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, car vous tous ne faites qu'un dans le Christ Jésus ». Autrement dit, il n'y a plus qu'une race humaine, une humanité.

Si nous avons quitté la terre natale grecque de la vérité, nous sommes dans l'aléatoire de la parole et de l'Alliance, nous sommes donc hors de toute dyna-

13. S. Freud, *Malaise dans la culture* (1930 a), PUF Quadrige, 1995.

14. S. Freud, *Correspondance 1873-1939*, Gallimard, 1979.