

La sexualité en tant que dernier mythe politique

par Sergio COTTA,

Professeur à l'Université de Rome.

★

I. Comme le titre l'indique, le présent article se propose de montrer que la sexualité est devenue à notre époque un véritable mythe politique, probablement le plus important parmi ceux qui ont cours dans les pays industrialisés. Mythe dans le sens précisé par Georges Sorel : un ensemble d'images évocatrices qui, saisies par intuition directe, ont la capacité de mobiliser l'action politique, révolutionnaire surtout. En tant que mythe politique, la sexualité rentre dans le cadre de ce phénomène typique de notre âge que sont les « religions séculières ». A mon avis, elle en est même l'avatar ultime.

Ce que je viens d'avancer apparaîtra, très probablement, paradoxal. Sans doute la sexualité a une large part dans les religions du passé ou dans certaines religions orientales, surtout par son rapport à la fécondité et donc à la création : bien de cosmogonies sont pétries de sexualité. Sans doute peut-elle même avoir une dimension « politique » dans ces religions, lorsqu'elles ont (ce qui arrive bien souvent) le caractère « publique » de religions de la cité. Enfin, pour en venir à des expériences culturelles plus proches de nous, on doit reconnaître qu'une conception politique, ou parapolitique, de la sexualité est présente dans la chrétienté aussi. Qu'il suffise de rappeler le mouvement qui s'inspirait aux principes de « l'amour courtois », avec ses fidèles, son code et ses tribunaux : les « cours d'amour ». Il n'est pas toujours facile d'y discerner ce qui est véritable transfiguration de l'eros de ce qui en est refoulement ou sublimation, au sens psychanalytique du mot. Quoi qu'il en soit, il me paraît certain que l'amour courtois célébrait la sexualité en lui reconnaissant une dimension, une fonction, indiscutablement « politique » : celle de doubler, en l'adoucissant, le régime dominant de la force militaire.

Tout cela est bien connu, mais n'a rien à faire avec un mythe politique à la Sorel ou avec la célébration actuelle de la sexualité. Celle-ci est

aujourd'hui considérée comme un fait et une expérience à tel point exclusivement privés, qu'on ne veut tenir aucun compte de ses conséquences sur les moeurs sociales ou sur la structure de cette société de base qu'est la famille. Chacun doit jouir de la sexualité à son propre gré, quels que soient les intérêts ou les droits des autres. Ceci revient à dire que le « privé » est tellement exalté comme souverain pouvoir de disposer de soi-même, qu'il doit pouvoir s'imposer bien au-delà du cadre où traditionnellement la *privacy* s'inscrit et se garde, il doit pouvoir s'étaler aux yeux de tous. Le « privé » est donc tellement sûr de son autonomie — dans le sens rigoureux de « se donner loi à soi-même » — qu'il veut pouvoir ignorer toute responsabilité « publique ». Or, sans responsabilité publique il n'y a pas de place pour la catégorie du « politique ». Et d'ailleurs toute religion séculière tend, semble-t-il, à socialiser les masses et à en uniformiser les comportements, ce qui est exactement le contraire de l'exaltation du « privé » selon son propre « bon plaisir ».

Il est vrai que le mouvement actuel en faveur de la sexualité présente les aspects d'une religion : celle du corps et du plaisir. Cette religion a ses prophètes, de Sade à Bataille, ses hérétiques, tel un Masoch, ses rites symboliques, qui vont du jeter au feu les soutiens-gorges à l'ostension iconique de la nudité (1). Elle a même ses aspects « politiques » : la revendication de certains droits (à l'orgasme, à disposer de son ventre etc.) ou de certaines égalités (pour les homosexuels). Mais tout cela paraît provisoire, ayant le but d'assurer la primauté finale du « privé ».

Faut-il en conclure que présenter la sexualité en tant que mythe politique n'est vraiment qu'un paradoxe ? C'est ce que je ne crois pas, mais pour le montrer il nous faut nous éloigner du thème de la sexualité et considérer d'abord quelle est la nature de la « religion séculière », pour établir ensuite par quels chemins celle-ci en arrive (presque nécessairement) à déboucher finalement sur la mythisation politique de la sexualité.

II. Fixons d'abord, bien que d'une manière très sommaire, les points de repère qui permettent de cerner l'aire de signification de l'expression « religion séculière ». J'en indiquerai trois (2).

1. On ne peut parler de religion *séculière* que dans le cadre de la *sécularisation* : le mot lui-même nous l'indique. La sécularisation est ce processus ambigu et polyvalent (ou polysignifiant) qui, d'un côté, con-

(1) Voir sur ce point la pénétrante analyse de J. BRUN, *La nudité humaine*, Paris, 1973.

(2) Ils permettent, me semble-t-il, de présenter une notion de religion séculière qui ne tombe pas sous les justes critiques de H. ARENDT in *Between Past and Future*, New York, 1961, chap. 3.

sidère religion et réalités terrestres tout à fait séparées l'une des autres et, de l'autre côté, atténue ou coupe le lien vital qui rattache la religion au divin pour l'engager entièrement sur les chemins mondains. Son résultat final est la diffusion de l'idée de la « mort de Dieu ». Prise dans le sens indiqué, la sécularisation est un phénomène exclusivement moderne, strictement lié à une vision anthropocentrique du monde où la présence du divin s'estompe ou disparaît. Par conséquent, la religion séculière est, elle aussi, un phénomène purement moderne qui reflète la crise du sentiment proprement religieux.

2. Toute religion séculière trouve son terrain privilégié de germination et d'épanouissement dans l'aire du politique. On peut même affirmer, en termes généraux, que toute religion séculière est une *religion politique*. Ceci implique le renversement complet de la position traditionnelle de la politique. De subordonnée qu'elle était considérée à la triple hiérarchie de l'ordre moral, métaphysique et religieux, elle devient le fondement premier et le critère ultime de la vie humaine, se présentant ainsi en tant qu'absolu totalisant. Ce renversement est la conséquence finale d'un processus théorique, qui est historiquement passé par trois étapes. La première est marquée par la revendication de la pleine autonomie de la politique de toute fondation et limitation morale ou religieuse, ce qui amène à une insoutenable scission de l'homme, dénoncée par Rousseau et Hegel. La seconde étape est caractérisée par la négation de la distinction entre théorie et praxis, qui consacre la subsomption de celle-là en celle-ci : la praxis devient ainsi le souverain critère de la vérité. Enfin la troisième étape nous présente la réduction de toute praxis à la politique, qui apparaît la seule forme de praxis ayant un caractère général et totalisant.

3. Expression intégrale de la praxis — et donc de la seule forme de vérité considérée comme possible — la politique devient le noyau central d'une *Weltanschauung* globale et exclusive, qui interprète le monde en le transformant. La politique prend ainsi la place jusqu'ici occupée par la religion, se transformant, de gré ou de force, en religion séculière qui exclut toute autre religion, à moins que celle-ci ne se politise. Mais pour que la politique se fasse (ou donne l'essor à une) *religion séculière*, deux conditions sont nécessaires : a) l'avènement du régime de masse, seul capable de soustraire la politique autonomisée à une considération purement technique, qui en ferait le domaine réservé d'une élite (3) ; b) la

(3) Que les élites deviennent encore plus puissantes par une religion séculière qui permet de manipuler les masses, c'est l'évidence même. Mais ceci est un autre discours...

diffusion (de masse) de l'espérance en un monde nouveau, finalement pacifique et heureux grâce à la transformation radicale des structures socio-politiques. Ces deux conditions remplies, il est possible de parler de *religion* séculière, car il n'y a pas de religion qui ne s'adresse à tous et qui n'évoque un rachat final. Faudrait-il alors voir dans la politique, en tant que religion séculière, le moderne « opium des peuples » (ou « opium pour le peuple », au gré des préférences) ?

III. De ce que nous venons de dire il s'ensuit que toute religion séculière a sa source, avouée ou inavouée, dans une espérance millénariste, dont la réalisation est promise et garantie comme issue de l'histoire. Issue qui sera d'autant plus proche et certaine que la praxis s'orientera vers elle et s'engagera entièrement à la réaliser. Ceci signifie que toute religion séculière implique le *principe révolutionnaire*. Par principe révolutionnaire il faut entendre l'axiome de la capacité de l'homme de renverser l'ordre du monde jusqu'ici connu et de rendre possible dès maintenant et ici-bas, sur la terre, l'*eschaton* libérateur sans que se produise la « fin du monde » (4).

Le principe révolutionnaire ne comporte pas un appel nécessaire à la violence : ni le rousseauisme ni le saint-simonisme ne prêchent la violence, malgré leur nature révolutionnaire. Toutefois, du fait que le renversement *total* de la condition transmise par l'histoire est essentiel au principe révolutionnaire, le recours à la violence devient inévitable dès que l'on passe de la théorie à la pratique, sous peine d'épuiser la religion séculière. Car autrement tous les liens traditionnels formés par l'histoire, et incarnés dans les habitudes mentales, affectives et comportementales des hommes, ne sauraient être tranchés. Le changement du destin humain resterait tout au plus confié à l'évolution, qui n'a pas la capacité d'effectuer le renversement radical et immédiat exigé par l'esprit révolutionnaire.

Le millénarisme intrinsèque au principe révolutionnaire nous permet de mieux pénétrer la nature de la religion séculière (de toute religion séculière). Le principe révolutionnaire exalte sans doute l'opposition dialectique, ne fut-ce qu'idéale, puisqu'il est impensable de révolutionner quoi que ce soit sans s'affronter et s'opposer (5). Mais du fait que la certitude de la réalisation de la prophétie millénariste est essentielle au principe révolutionnaire, l'opposition dialectique n'est que provisoire : la « terre

(4) Parmi les innombrables livres dédiés à la révolution, deux sont à signaler pour l'attention adressée à l'aspect « religieux » du phénomène révolutionnaire : J. ELLUL, *Autopsie de la révolution*, Paris, 1969, et V. MATHIEU, *La speranza nella rivoluzione*, Milano, 1972.

(5) C'est le point qui a été souligné avec force par G. SOREL dans ses *Réflexions sur la violence*.

promise » par la révolution ignore nécessairement la dialectique, puisqu'elle est le lieu où, par définition (prophétique), les contradictions sont abolies et le règne de l'harmonie instauré.

Mais où trouver le modèle d'une condition humaine adialectique ? L'histoire n'en fournit point ; il faudra donc le chercher là où l'histoire ne joue pas encore ou ne joue plus. C'est pourquoi le principe révolutionnaire présuppose l'idée de l'innocence personnelle de l'homme quant à l'origine du mal, attribuée en voie exclusive à la société (*principe d'innocence*). Cette idée a une énorme diffusion, consciente ou inconsciente, aujourd'hui, toutes les fautes ou les responsabilités étant attribuées à la société : c'est celle-ci qui est « malade », et non pas l'individu. Le principe d'innocence se retrouve chez les principaux philosophes qui ont la responsabilité ou le mérite (selon les points de vue) de la sécularisation. On le trouve chez Rousseau comme chez Nietzsche, chez Saint-Simon comme chez Marx. Examinons rapidement leurs idées.

IV. Considérons d'abord le couple Rousseau-Nietzsche. Pour le premier, toute l'aventure humaine est interprétée d'après le schéma triadique de la théologie biblique : innocence édénique, chute et rédemption (6). Entièrement laïcisé, ce schéma caractérise la pensée rousseauiste comme une religion philosophique qui secrète la « religion civile » exposée à la fin du *Contrat Social*. Pour Jean-Jacques, l'innocence étant originelle (négarion du péché originel), l'homme de la nature ignore vices et méchancetés et mène une vie paisible en parfaite harmonie avec la nature et ses semblables. Ce n'est que par l'avènement mystérieux de la société (la « chute »), que le sens du « paraître » se manifeste et triomphe sur le sens, naturel et bienfaisant, de l'« être » ; l'homme alors se dénature et devient égoïste, méchant et dominateur. Pour se racheter de cette condition malheureuse (qui affecte sa vie et sa conscience), l'homme devra créer une société entièrement nouvelle, qui faisant table rase (principe révolutionnaire) de tout son passé social, le restituera à une condition d'innocence analogue à celle originelle (« rédemption »). Le principe révolutionnaire apparaît ainsi très clairement une fonction du principe d'innocence.

Pour Nietzsche, l'innocence n'est pas une donnée originelle ; elle s'avèrera avec la transformation finale de l'homme — qui n'est qu'un « pont » — en « surhomme ». Cette transformation radicale passe par les étapes des « trois métamorphoses » de l'esprit humain indiquées dans *Ainsi parla Zarathoustra*, qui est l'évangile de la religion séculière du surhomme.

(6) Voir sur ce point les admirables analyses de M. HENRI GOUIER in *Les méditations métaphysiques de J.J. Rousseau*, Paris, 1970.

Après la métamorphose en « chameau » (qui signifie l'assomption de l'esprit d'humilité et de patience) il faut passer par la transformation en « lion », symbole de la volonté de puissance qui s'est libérée de tout devoir et s'est posée « au delà du bien et du mal ». C'est seulement alors que peut se produire la métamorphose finale : celle en un enfant innocent.

Pour arriver à la condition de pleine innocence et autosuffisance du surhomme il faut donc se délivrer de la société et de tout ce qui, en elle et à cause d'elle, est la source de conflits, internes ou externes. Savoir les mille entraves du devoir et des « vertus », qui gênent la volonté de puissance, et l'envie et le ressentiment que celle-ci suscite. L'idée de révolution, et de la plus radicale possible — celle qui mettra fin à l'humain « trop humain » qui s'est exprimé dans l'histoire — est ici aussi strictement dépendante du principe d'innocence.

Examinons maintenant les positions du couple Saint-Simon - Marx. En ce qui concerne notre problème, elles sont largement homologues, malgré les profondes différences qui les séparent sous d'autres aspects. Chez ces auteurs le principe d'innocence est sans doute moins évident que chez le couple Rousseau-Nietzsche et semble sacrifié au principe révolutionnaire. Toutefois il ne perd rien de son importance. Pour Saint-Simon et pour Marx, en effet, c'est la société qui est responsable du mal et de la servitude humaine, l'individu ne pouvant rien soit contre l'obscurantisme théologique et métaphysique soit contre la « structure » matérielle des rapports de production. Obscurantisme et structure sont en effet le produit du mouvement nécessaire de l'histoire qui se déroule selon la loi des « trois états » ou les lois du matérialisme historique. L'individu étant donc en soi innocent, sa libération du mal, dont il est atteint par une société mal organisée, ne pourra se réaliser que par la transformation radicale et « scientifique » de la société. Mais, encore une fois, cette transformation « révolutionnaire » n'a d'autre fin que la restauration de l'innocence, puisque, dès que l'homme aura consciemment accompli la « révolution industrialiste » ou le « renversement de la praxis », il sera délivré de l'esprit de domination et de division, et donc de la source de tout conflit et malheur.

Bien que le principe d'innocence ne se trouve pas formulé d'une manière explicite chez Saint-Simon et Marx, il me paraît évident qu'implicitement il inspire et soutient leur recours au principe révolutionnaire. Si nous tenons compte du fait que le saint-simonisme se voulait, et le marxisme est, mouvement de masse, nous pouvons conclure qu'ils possèdent tous les caractères structurels de la religion séculière. D'ailleurs le saint-simonisme s'est carrément présenté comme le « nouveau christianisme » de la révolution industrielle ; quant au marxisme, il a donné lieu, bien malgré Marx, à la plus puissante religion séculière de notre

temps, avec ses dogmes, ses masses de fidèles, ses rituels, ses hagiographies etc.

V. Tirons un bilan des positions, quant à notre problème, de ces quatre philosophes exemplaires. Celui qui a énoncé de la manière la plus nette le principe d'innocence et ses conséquences révolutionnaires, à savoir Rousseau, est celui pour lequel l'innocence restaurée par la société nouvelle est la moins intégrale et parfaite. N'étant qu'*analogue* à l'innocence originelle, elle laisse ouverte la possibilité de déviations individuelles. C'est pourquoi la révolution rousseauiste est mise sous le signe de l'ordre, de l'empire de la loi, de la sévérité (et du contrôle !) des moeurs civiques et personnelles. C'est une révolution *pour*, et non contre, l'Etat.

Par contre, les trois autres philosophes, tout en n'énonçant pas avec la même clarté le principe d'innocence, en prophétisent une réalisation finale d'autant plus intégrale et certaine qu'ils restent dans le vague quant aux structures de la nouvelle « terre promise ». Leur révolution est placée sous le signe ambigu, mais puissamment évocateur, de la libération.

Libération de quoi et en faveur de quoi ? Libération de cet Etat considéré par Rousseau le « tout » qui seul pouvait racheter les hommes de leur égoïsme individualiste. L'Etat est pour Nietzsche la « nouvelle idole », placée sous le signe du « mensonge » et de la « volonté de mort » : c'est pourquoi seulement « là où *finit* l'état » peuvent apparaître « l'arc-en-ciel et les ponts du surhomme » (7). Saint-Simon et Marx, à leur tour, prêchent l'extinction de l'Etat et sa substitution par une bien vague « administration des choses » (8), n'impliquant aucune domination sinon sur la nature.

Libération en faveur de quoi ? En faveur de la fin de cette scission entre « devoir » et « être », qui plonge l'individu dans les incertitudes et les angoisses de la « conscience malheureuse », admirablement analysée par Hegel. En faveur donc de l'épanouissement total de l'individu et de la pleine satisfaction de ses besoins. « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins », tel est le but final de la révolution, nous dit Marx dans sa *Critique au programme de Gotha*, mais la formule vaut aussi pour Saint-Simon. Quant à Nietzsche, l'homme pourra retrouver la voie dionysiaque, qui le destine à la naissance du surhomme, seulement lorsqu'il aura libéré sa volonté de puissance et se sera affermi en son

(7) *Ainsi parla Zarathoustra*, chap. « De la nouvelle idole ».

(8) Ce thème se retrouve dans *Etat et révolution* de LENINE, sans toutefois y recevoir un approfondissement appréciable.

droit souverain de disposer de soi-même au delà du « ressentiment » et de « l'esprit de vengeance » des autres.

Guidé par l'idée d'innocence, le mythe de la révolution débouche donc — après la phase étatique de Rousseau — dans le rêve prophétique d'une société qui n'a plus rien de « publique » sauf.. le « privé ». Ce n'est pas un paradoxe. Assigner à la révolution, comme son but propre, l'épanouissement de la volonté de puissance ou l'autarchie des capacités et des besoins de chacun, signifie attribuer la primauté à ce qu'il y a de plus personnel, de plus incarné dans les couches profondes et obscures de l'individualité, et donc à ce qu'il y a de plus incommunicable. C'est exalter la souveraineté du « privé », qui ne saurait être souverain s'il ne pouvait se manifester librement « en public » et exiger que le « publique » lui soit soumis. Le « publique » se réduit ainsi à simple support matériel du « privé », dont il a pour seule tâche d'en satisfaire les droits absolus.

La voie à la révolution sexuelle était ouverte, car des besoins aux désirs et des désirs aux pulsions il n'y a qu'un pas. Et si la moralité encore fort sévère du XIX^e siècle semblait empêcher de le franchir, l'obstacle n'avait pas manqué d'être surmonté déjà alors par quelqu'un. Le saint-simonisme du *Père Enfantin* ne prêchait-il pas une ambiguë réhabilitation de la chair et l'avènement, non moins ambigu, de la Femme-Messie ? Et Fourier ne rêvait-il pas ce « culte de la volupté », fondé sur l'« attraction passionnelle », qui lui a valu d'être considéré par les surréalistes comme leur précurseur en tant que prophète et théoricien de la « libération du désir » (9) ?

VI. Le passage de la révolution sociopolitique à la révolution sexuo-politique était d'ailleurs fatal, étant donné la logique des idées. Chaque nouvelle révolution reproche à la précédente d'avoir été incomplète, de n'avoir pas abouti à l'élimination totale et définitive de toute dépendance ou servitude. Les « socialistes » de 1848 le reprochent aux « bourgeois » de 1789, les soviétiques de 1917 le reprochent aux socialistes, Mao à Staline... Cela est tout à fait normal, s'il est vrai que le rêve de l'innocence anime l'espérance révolutionnaire : et que l'innocence perdue n'est pas facile à rétablir...

Marx avait assuré, et ses fidèles croyaient ou croient, que l'abolition de la structure propriétaire était la condition fondamentale, scientifiquement prouvée, de la libération totale. Mais Freud avait beau jeu à opposer au

(9) Voir à ce propos A. BRETON, *Arcane 17*, Paris, 1947, et, du même, *Ode à Charles Fourier*, Paris, 1947.

marxisme qu'il avait oublié une donnée scientifique encore plus certaine : la présence de l'agressivité au niveau profond de la sexualité et de l'inconscient. Tout en refusant de prendre position sur les théories économiques marxistes, Freud affirmait que l'agressivité n'a pas sa source dans le régime propriétaire : présente dans l'enfant dès le plus bas âge, elle ne disparaîtrait pas même avec l'abolition de la famille (10).

C'est pourquoi la psychanalyse « de gauche », par la bouche de son prophète Wilhelm Reich, a critiqué la notion marxiste de *structure*. La véritable structure de base, au delà de laquelle il serait impossible de remonter, n'est pas la structure économique mais la structure psychique de la sexualité. C'est celle-ci qui détermine la surstructure culturelle et, par conséquent, la création des valeurs, même de celles révolutionnaires. Aucune révolution ne peut donc réussir si elle ne commence par révolutionner l'ordre traditionnel des rapports sexuels, d'autant plus que, nous dit Reich, le véritable intérêt de l'individu de masse n'est pas politique mais sexuel (11).

D'ailleurs les critiques de Reich à la « sexuophobie » soviétique sont bien connues. Ce n'est pas qu'il rejette le collectivisme économique-politique, il le trouve insuffisant parce qu'il se centre sur lui-même au lieu d'être mis au service de la sexualité : ce qu'il faut c'est une « sexu-économie ». En d'autres termes, la révolution définitive sera celle qui subordonnera totalement le « publique » (collectivité) au « privé » de la sexualité pleinement libérée. Le « privé » sera alors le véritable « publique ». Ce qui semblait un paradoxe n'est, au contraire, que la conséquence logique de l'idée de révolution et de l'effort de la réaliser pleinement. Après la révolution politique de Rousseau, après la révolution économique-sociale de Saint-Simon et Marx, après la révolution de la beauté de Nietzsche, le moment est arrivé de la révolution du corps, qui mettra fin à la forme la plus radicale de la répression.

Ce n'est qu'une illusion. Un grand philosophe italien du XIX^e siècle, très peu connu au delà des Alpes, Antonio Rosmini, avait déjà opposé en 1849 à Fourier que la libération des désirs ne pouvait créer la société pacifique et heureuse que l'utopiste français annonçait (12). Sans le connaître, Freud a dit la même chose d'un point de vue non pas philosophique mais strictement scientifique : la libération sexuelle, pour totale qu'elle soit, ne saurait éliminer l'agressivité humaine. Bien au contraire, la libération, du

(10) Cf *Das Unbehagen in der Kultur* (1929), chap. 5.

(11) Cf W. REICH, *La révolution sexuelle* (1930) *passim*. Sur les idées de Reich voir l'excellente critique de A. DEL NOCE, *Alle radici della crisi*, dans le volume collectif *La crisi della società permissiva*, Milano, 1972, pp. 110-142.

(12) Cf A. ROSMINI, *Frammenti di una storia dell'empietà*, Torino, 1968, p. 192.

fait qu'elle brise la dialectique entre *eros* et *thanatos*, retrouvée par Freud (13) dans les couches obscures de l'inconscient, donne libre jeu à l'instinct de mort et permet à l'agressivité de se manifester à l'état pur. L'homme libéré par la révolution sexuelle est donc celui qui a régressé à la condition hobbesienne du *bellum omnium contra omnes*, dans laquelle l'« autre » est totalement chosifié : objet de pure domination.

La révolution qui se destinait à la paix se métamorphose ainsi en une révolution destinée à la peur et à la lutte.

Summary : Sexuality as the last political myth.

Sex has become to-day a sort of secular religion, i.e. a mass-belief in a new world entirely redeemed from its evils by revolution. Hope in revolution presupposes the ideas of man's original innocence and of society's responsibility for evil (as theorised by Rousseau and Nietzsche, Saint-Simon and Marx). As no political or economical revolution can entirely liberate man from his aggressiveness (Freud), the sexual revolution is proposed (by Wilhelm Reich and his followers) as the basic step towards the new world. But a totally free sexuality, breaking the dialectics between Eros and Thanatos, gives way to the deathinstinct (Freud) and therefore to a world of struggle for domination, not of liberty.

(13) A partir de son *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig, 1920.

