



HAL
open science

Le désir sexuel et le pouvoir

Pierre Niedergang

► **To cite this version:**

Pierre Niedergang. Le désir sexuel et le pouvoir : Entre psychanalyse, théories queer et philosophie française contemporaine. Philosophie. Université Paris-Nanterre, 2023. Français. NNT: . tel-04423718

HAL Id: tel-04423718

<https://hal.science/tel-04423718>

Submitted on 29 Jan 2024

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Membre de l'université Paris Lumières

Pierre Niedergang

Le désir sexuel et le pouvoir

*Entre psychanalyse, théories queer et philosophie française
contemporaine*

Thèse présentée et soutenue publiquement le **29/11/2023**
en vue de l'obtention du doctorat de Philosophie de l'Université Paris Nanterre
sous la direction de M. Thierry Hoquet (Université Paris Nanterre)

Jury * :

Rapporteur :	Monsieur Claude Gautier	Professeur des Universités, École Normale Supérieure de Lyon
Rapporteuse :	Madame Laurie Laufer	Professeure des Universités, Université Paris Cité
Membre du jury :	Monsieur Stéphane Haber	Professeur des Universités, Université Paris Nanterre
Membre du jury :	Madame Judith Revel	Professeure des Universités, Paris I Panthéon Sorbonne
Directeur de thèse	Monsieur Thierry Hoquet	Professeur des Universités, Université Paris Nanterre

Ce travail est dédié à la mémoire de Tal Piterbraut-Merx (1992-2021)

Remerciements

Je tiens à remercier très chaleureusement mon directeur de thèse, Thierry Hoquet, pour son attention persévérante vis-à-vis de ce travail, pour son esprit critique, son humour et pour son soutien indéfectible dans divers projets. C'est son investissement sans faille qui a rendu ces années de travail si agréables et si riches.

Merci à Arto Charpentier d'avoir été là et de m'avoir accompagné dans tout ce processus. Merci de m'avoir appris et apporté tant de choses.

Un grand merci à Valentin Gleyze à qui je dois mes premières lectures des théories queers, pour cette belle amitié et cette complicité intellectuelle qui m'est précieuse.

Je remercie et suis grandement redevable aux ami·es qui ont bien voulu relire des parties de ce travail malgré l'aridité du processus : Yann-Alexis Artaud, Salomé Mendès-Fournier, Eugénie Podetti, et Gilles Spaier. Un merci tout particulier à mon amie Coline Spaier qui non seulement a accepté de relire et commenter des parties substantielles de ce travail, mais a également réussi à convaincre d'autres relecteur·rices.

Merci aux deux membres de mon comité de suivi, Judith Revel et Thamy Ayouch, pour leur présence et leurs chaleureux conseils.

Je remercie ma mère, mon père et mon frère pour leur soutien émotionnel et matériel. Merci également à mes tantes qui m'ont offert quelques-uns des livres cités dans la bibliographie de ce travail.

Je tiens à remercier mes proches qui m'ont accompagné et soutenu au long de ce travail : Manon, Héloïse, Hugues, Florent, Esmé, Galatée, Anne, Clémence, Lucile.

Merci à Fabrice Bourlez pour le travail accompli, et aux membres de l'inspirant groupe de travail « Cliniques et critiques » que je n'ai pas encore cité·es, Laurie Laufer, Lionel Le Corre, Silvia Lippi et Sinziana Ravini.

Je remercie également mes collègues doctorant·es et docteur·es de l'Université Paris-Nanterre, tout particulièrement Emmanuel Levine avec qui j'ai eu la chance de travailler plus étroitement.

Je souhaite également remercier et rendre hommage aux personnes travaillant dans les lieux où a été écrit ce travail : l'équipe de la Cave Café et de la Timbale dans le XVIII^e arrondissement de Paris, ainsi que les bibliothécaires de la Bibliothèque Nationale de France et de la Bibliothèque Universitaire de l'Université Paris-Nanterre

Résumé : Partant des problèmes contemporains posés au sein des théories queers, et faisant l'hypothèse qu'ils peuvent être éclaircis à partir d'une conceptualisation des rapports entre désir sexuel et pouvoir, ce travail entend défendre la thèse d'un rapport d'immanence entre le désir sexuel et le pouvoir. Les deux premiers chapitres établissent l'intérêt de cette thèse de l'immanence désir-pouvoir pour penser la tension entre pulsion et affect dans l'approche du désir, et la tension entre rapport de domination et micro-physique des forces dans l'approche critique du pouvoir. Les trois autres chapitres entendent montrer les conséquences de cette thèse de l'immanence désir-pouvoir sur trois problèmes : celui du rôle de l'imaginaire dans la production normalisée des désirs, celui de la normativité queer, et celui du sexe psychique. Chaque chapitre est animé par un double mouvement : ils constituent autant de tentatives pour répondre à des problèmes qui nous sont contemporains, tout en faisant le travail d'anamnèse historique nécessaire à leurs résolutions.

Mots-clés : désir, queer, sexualité, psychanalyse, genre, sexe, affect

Abstract : Starting from the contemporary problems arising within queer theories, and assuming that they can be clarified through a conceptualization of the relationship between sexual desire and power, this work intends to defend the thesis of a relation of immanence between sexual desire and power. The first two chapters establish the value of this desire-power immanence thesis for reconsidering the tension between drive and affect when approaching desire, and the tension between the relation of domination and the micro-physics of forces when approaching power from a critical perspective. The other three chapters aim at showing the consequences of this thesis of desire-power immanence on three problems: the role of the imaginary in the normalized production of desires, queer normativity, and psychic sex. Each chapter is animated by a double movement: they are all attempts to respond to contemporary problems, while at the same time providing the historical anamnesis necessary for their resolution.

Keywords : desire, queer, sexuality, psychoanalysis, gender, sex, affect

Droits d'auteur :

Droits d'auteur réservés. Toute reproduction sans accord exprès de l'auteur à des fins autres que strictement personnelles est prohibée.

Sommaire

Remerciements	- 5 -
Sommaire	- 9 -
<i>Introduction</i>	- 13 -
A. Définition du sujet et contexte	- 14 -
1. Définition : Le désir sexuel et le pouvoir, à partir des théories queers	- 14 -
2. Les débats contemporains dans et autour des théories queers.....	- 18 -
3. À l'origine des théories queers	- 26 -
B. Problématique générale : le problème désir-pouvoir	- 32 -
1. Hypothèses	- 32 -
2. Problématique principale	- 33 -
3. Thèse : l'immanence désir-pouvoir	- 35 -
C. Méthode	- 38 -
1. Choix du corpus	- 38 -
2. Méthode de lecture	- 40 -
3. Position du chercheur	- 40 -
D. Objectifs	- 41 -
1. Objectifs concernant les rapports entre les théories féministes et queers.....	- 41 -
2. Objectifs relatifs à la théorie psychanalytique.....	- 43 -
E. Structure	- 44 -
<i>Chapitre I. Le désir, entre affect et pulsion</i>	- 47 -
A. La construction historique de l'opposition entre approches affectives et approches pulsionnelles	- 51 -
1. Pulsions et affects dans la théorie freudienne	- 52 -
2. L'affect dans la psychologie de l'ego et la psychologie de l'affect.....	- 59 -
3. La pulsion et l'affect dans la théorie lacanienne	- 73 -
B. Le renouveau de l'affect et son usage politique : intérêts et limites	- 83 -
1. La critique de l'exclusivité du modèle pulsionnel	- 84 -
2. Problème d'une phénoménologie a-politique du désir	- 95 -
3. Phénoménologie politique de l'affect	- 103 -

C.	Articuler affect et pulsion dans l'approche du désir	- 113 -
1.	Leçons d'une déviation temporelle : Poussée et affectivité chez Spinoza	- 114 -
2.	Présence, machines, création : composer affect et pulsion	- 128 -
3.	Transition vers le problème du pouvoir : Le désir et les forces	- 145 -
Chapitre II. Penser l'immanence désir-pouvoir		- 157 -
A.	Le désir et le pouvoir à partir de la psychanalyse : Le désir, la réalité et la loi .	- 162 -
1.	L'articulation désir-pouvoir comme refoulement et répression	- 163 -
2.	La loi comme envers du désir	- 179 -
B.	L'analytique du pouvoir et ses limites.....	- 198 -
1.	La critique de l'hypothèse répressive et de la psychanalyse chez Michel Foucault	- 200 -
2.	La théorisation foucauldienne du pouvoir moderne	- 218 -
C.	Penser le pouvoir de manière multiscalaire	- 236 -
1.	Deux problèmes de l'analytique du pouvoir : la domination et la normativité.....	- 237 -
2.	Actualité du problème : Queeriser le matérialisme/Matérialiser le queer	- 251 -
3.	L'immanence désir/pouvoir et la question de la résistance	- 264 -
Chapitre III. Esthétique de la normalisation : Image, Espace, Temps.....		- 275 -
A.	L'imaginaire : d'une répudiation à une réhabilitation	- 279 -
1.	Le problème de l'imaginaire dans la pensée française	- 280 -
2.	Entre le symbolique et l'imaginaire : Le fantasme comme normalisation des désirs. Un modèle cinématographique.....	- 296 -
3.	L'imaginaire au-delà du visuel	- 313 -
B.	Vers une érotologie politique : penser la normalisation spatiale du désir ...	- 326 -
1.	Nouvelles épistémologies érotiques pour explorer l'espace	- 329 -
2.	Le désir et les frontières : fétichisation, colonialité du désir et homonationalisme.....	- 345 -
3.	Le public et le privé comme dimensions érotologiques	- 363 -
C.	Le désir et sa normalisation chronopolitique	- 380 -
1.	La politique temporelle de la psychanalyse.....	- 381 -
2.	Comment faire l'histoire de la sexualité ?	- 397 -
3.	L'ek-stase chronopolitique queer	- 409 -

Chapitre IV. Une éthique du désir ? Réel, violence et normativité queer - 423 -

- A. Les limites de l'anti-normativité - 427 -**
 - 1. Le glissement vers l'anti-normativité..... - 428 -
 - 2. Pour une normativité des anormaux : ressources historiques pour penser la normativité queer - 440 -
 - 3. Concilier anti-fondationnalisme queer et normativité : une normativité critique - 449 -
- B. La normativité queer sur la voie d'un nouveau vitalisme - 473 -**
 - 1. Un vitalisme queer est-il possible ? - 474 -
 - 2. La politisation du sinthome — une voie pour définir la normativité queer ? - 493 -
 - 3. Le problème de la normativité individuelle et le caractère social du Réel - 505 -
- C. Une normativité communautaire : de la vulnérabilité à l'extase - 511 -**
 - 1. La vulnérabilité ou l'exposition vitale amputée..... - 512 -
 - 2. De la jouissance à l'extase : remettre au centre le désir - 519 -
 - 3. La violence et le désir - 524 -

Chapitre V. Du désir sexuel au sexe du désir - 535 -

- A. Genre et psychanalyse. Le désir contre les queers ? - 540 -**
 - 1. Le phallus et la différence sexuelle..... - 540 -
 - 2. Transphobies psychanalytiques - 554 -
 - 3. Une première réponse queer : la déconstruction de la naturalité du sexe - 572 -
- B. Les théories transmatérialistes contre les théories queers ? - 585 -**
 - 1. Les critiques transmatérialistes des théories queers..... - 586 -
 - 2. La matière des vies queers : quelques éléments de réponse aux critiques transmatérialistes...
..... - 598 -
- C. Vers une théorie queer du sexe psychique : de la binarité des sexes au magma
hypersexuel - 610 -**
 - 1. Transpectives lacaniennes - 610 -
 - 2. Débinariser le sexe psychique..... - 619 -
 - 3. L'hypersexe : articuler sexe, genre et désir - 631 -

Conclusion - 644 -

- A. Synthèse de l'argumentation générale - 644 -**
 - 1. Il faut prendre en compte l'articulation entre conception affective et pulsionnelle du désir pour approcher dans leur pluralité les différents phénomènes érotico-politiques..... - 645 -
 - 2. Les rapports désir-pouvoir doivent être pensés à partir de la thèse de l'immanence désir-pouvoir articulée à une approche multiscale du pouvoir - 645 -

3. Il faut dépasser la critique de l’imaginaire pour prendre en compte la production normalisée des désirs, dimension importante de l’immanence désir-pouvoir	- 646 -
4. Le processus de critique queer des normes est complété par une normativité queer. Celle-ci est critique, vitale et communautaire.....	- 647 -
5. Il est possible de forger, à partir de l’immanence désir-pouvoir, le concept d’un sexe psychique qui ne soit ni illusion ni produit binaire de la nature	- 648 -
B. Apports et perspectives.....	- 648 -
1. Apports relatifs à la place des théories queers au sein des théories féministes	- 649 -
2. Apports relatifs aux débats internes aux théories queers	- 650 -
3. Apports et perspectives pour la psychanalyse.....	- 652 -
4. Pour la reconnaissance des savoirs queers : perspective	- 653 -
<i>Bibliographie</i>	- 655 -
Table des figures	- 683 -
Table des matières	- 685 -

INTRODUCTION

Il y a assez longtemps qu'on sait, sous toutes les latitudes, que le désir c'est une histoire des chaînes, de déchaînement et d'enchaînements. Avec les mots, entre les mots et sans les mots.

Anne Dufourmantelle¹

Soleil... Soleil... N'est-ce pas merveilleux de se sentir piégé ?
Hubert-Félix Thiéfaine, « Soleil cherche futur »

La connaissance des voies ne rend pas superflue la connaissance des forces qui empruntent ces voies.
Sigmund Freud²

De quelle « histoire des chaînes », de quels pièges et de quelles forces sont issus nos désirs, et plus particulièrement ceux que l'on désigne comme « sexuels » ? Voilà en substance la question qui sera la nôtre dans ce travail. Mais, pourquoi risquer à nouveau de s'approcher des mystères de l'origine du désir ? On sait depuis le travail de Michel Foucault que cette recherche, lorsqu'elle prend la forme d'une quête intime, est le relais de formes de pouvoir disciplinaire. Pourquoi (se) connaître, connaître (ses) désirs, si ce n'est pour mieux (se) contrôler ?

Il ne s'agit pas, dans ce travail, d'inviter à aller quêter en soi-même l'origine de ses désirs. Au contraire, notre hypothèse est que ces désirs, qui nous apparaissent intimement nôtres, sont des réalités qui appartiennent au domaine sociopolitique : ils y sont produits et ils y circulent. Les désirs ne sont pas le résultat d'une réalité mystérieuse intérieure, pas non plus (surtout pas !), le résultat d'un instinct qui leur donnerait forme et contenu. Nos désirs doivent être compris, ressaisis, à partir de leur articulation avec des formes de pouvoir par lesquelles ils ont pu venir à l'existence. Alors, connaître l'origine de ses désirs, question obsédante et structurante pour celle ou celui dont les désirs ont été stigmatisés, ce n'est pas nécessairement s'enfoncer en soi-même, c'est aussi l'enquête sociale, la philosophie politique, la théorie critique, etc.

Pour construire plus nettement le visage de cette articulation désir-pouvoir, nous partirons et nous nous aiderons des travaux de ceux qui, justement, écrivent à partir de

¹ Anne Dufourmantelle, *Éloge du risque*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2011, p. 202.

² Sigmund Freud, « Fragment d'une analyse d'hystérie », in : *Œuvres complètes – Psychanalyse VI - 1901-1905*, Paris, Presses universitaires de France, 2006.

cette expérience d'être stigmatisé·es pour leurs désirs. Les théories queers, dont la présence au sein des universités se trouve aujourd'hui accusée, nous semble fournir des outils très précieux pour penser l'articulation désir-pouvoir.

A. Définition du sujet et contexte

1. *Définition : Le désir sexuel et le pouvoir, à partir des théories queers*

Dans la mesure où les deux premiers chapitres de ce travail sont consacrés à la recherche d'une juste définition et d'une juste approche du désir et du pouvoir, nous ne voulons pas anticiper ici ce long effort définitionnel. Malgré tout, quelques remarques peuvent d'ores et déjà être faites à propos de la définition des termes du titre de notre travail « Le désir sexuel et le pouvoir ». De plus, si nous annonçons dès maintenant que notre perspective partira d'une « approche queer » et s'orientera à partir des « théories queers », il faut dès maintenant préciser ce que nous entendons par là.

Premièrement, le désir auquel il est fait référence tout au long de ce travail est le désir qualifié de « sexuel ». Qu'il s'agisse d'un désir qui se donne comme un affect d'excitation sexuelle ou bien d'un désir dont le but peut être dit sexuel sans que celui-ci ait consciemment la qualité d'être sexuel, nous nous focalisons sur l'articulation entre le pouvoir et le désir *sexuel*.

C'est, bien entendu, lorsqu'on s'attelle à définir les frontières de ce *sexuel* qu'un certain ensemble de problèmes émerge. Est-il légitime de réduire le sexuel au génital, le désir sexuel au désir d'excitation génitale ? Cette définition du sexuel, nous le verrons, est trop restrictive, elle laisse dans l'ombre tout un ensemble de désirs, de fantasmes, qui n'ont rien à faire avec la génitalité, y compris en dernière analyse. Cette réduction du sexuel au génital est, de plus, normalisante : elle est non seulement une erreur de catégorie, mais un geste axiologique qui exclut comme déviants, incompréhensibles, monstrueux, les désirs qui ne concernent pas le contact des organes génitaux (de préférence l'un mâle et l'autre femelle) conduisant à la reproduction. Ainsi, le sexuel n'est pas le reproductif, il n'est pas non plus le génital. Mais, comment le définir ? N'y a-

t-il pas une variation subjective irréductible qui fait que ce qui est sexuel pour l'un·e, peut ne pas l'être pour l'autre ?

Comme nous l'apercevons déjà en partie avec la confusion entre le sexuel et le génital, et comme nous pouvons nous en convaincre si nous prenons en compte les débats autour de la définition des violences sexuelles, la frontière elle-même entre ce qui est sexuel et ne l'est pas, implique des enjeux de pouvoir. Ce que nous appelons « désir sexuel » est le résultat plus ou moins sédimenté de formes de pouvoir dont nous entendons rendre compte dans ce travail.

À propos du « pouvoir », le geste définitionnel que nous commençons ici est moins celui d'une limitation (le désir comme désir « sexuel ») que celui d'une extension : le pouvoir dont il sera question dans ce travail est irréductible à l'exercice du pouvoir par des instances et des régimes politiques. Les formes de pouvoir que nous évoquerons sont certes toujours politiques dans la mesure où elles concernent l'organisation sociale, celle de la *polis*. Elles reposent sur des formes d'organisation, de régulation des rapports entre les corps. Mais ceci ne signifie pas pour autant qu'elles soient centralisées ni qu'elles s'exercent depuis des instances dirigeantes ou dominantes vers les membres — dominés — d'une population.

Par « pouvoir », il faudra entendre plus largement tout un ensemble de faits apparaissant à des échelles différentes : de l'échelle microscopique de la circulation moléculaire³ à celle, macroscopique, de l'établissement de lois par les instances étatiques ou bien des choix de politiques extérieures⁴, en passant par le dressage des comportements, la création et la circulation culturelle, etc.

Cette extension du domaine du pouvoir qui est, notamment, le résultat des travaux de Michel Foucault conduit à la reconnaissance d'une irréductible multiplicité des rapports désir-pouvoir. Celle-ci pourrait être perçue comme un problème : si, en effet, les échelles et les formes de pouvoir sont si diverses, comment théoriser l'articulation désir-pouvoir ? Celle-ci n'est-elle pas irréductible à une théorisation unique ?

³ Quelles molécules se trouvent dans un organisme ? Quelles molécules peuvent y être présentes ? Ces questions peuvent être appréhendées comme des questions politiques. Voir : Paul B. Preciado, *Testo Junkie : sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2008.

⁴ Nous aborderons, par exemple, le rôle de la colonisation et de la décolonisation dans la construction des désirs envers « les hommes arabes » dans les années 1970. Voir, dans ce travail, III. B. 2. Le désir et les frontières : Fétichisation, colonialité du désir et homonationalisme.

Nous pensons que les « théories queers » peuvent nous aider dans cet effort de conceptualisation des rapports désir-pouvoir. Malgré tout, cette dénomination de « théories queers » n'a rien d'une évidence, ceci pour plusieurs raisons : le terme « queer » est d'abord un terme anglais insultant pour désigner celles et ceux perçus comme déviant·es de genre ou déviant·es quant à leurs désirs sexuels. Il convient donc d'explicitier par un court rappel historique comment ce terme a pu devenir le nom d'un ensemble de travaux théoriques. Deuxièmement, cet ensemble théorique a d'abord été désigné par le singulier de « théorie queer » au début des années 1990 aux États-Unis, et certain·es continuent d'utiliser cette dénomination unifiante. Pourquoi préférons-nous ici parler des « théories queers » au pluriel ?

Le retournement du stigmat (« queer » est à l'origine une insulte) ainsi que la politisation du terme (l'affirmation d'un « nous » queer mobilisable politiquement) s'affirment tout au long des années 1980 aux États-Unis, pour culminer dans la fondation en 1990 de l'organisation d'action directe *Queer Nation* par quatre membres de l'association ACT-UP New York⁵. L'émergence des politiques dites « queers » est, donc, en rapport étroit avec la lutte contre le sida.

Le manifeste de Queer Nation permet de dégager quelques caractéristiques des politiques queers, et surtout le sens de l'usage du terme lui-même. Les politiques queers sont anti-assimilationnistes, elles refusent l'intégration à la société existante, gouvernée par l'hétérosexualité obligatoire, et préfèrent viser à la transformation de la société. Dans la mesure où cette transformation suppose d'arracher l'une des racines sur lesquelles sont fondées les sociétés occidentales, c'est-à-dire l'hétérosexualité obligatoire, les politiques queers sont également révolutionnaires en dernière analyse. Enfin, l'usage du terme « queer » est justifié par le refus du terme « gay », ce qui implique : 1) le refus d'une injonction à la représentation positive (« nous ne sommes pas obligés d'être des personnes charmantes et drôles »⁶) ; 2) un terme qui maintient le rappel constant du stigmat attaché aux sexualités considérées comme déviantes ; 3) Et enfin, le refus d'une politique fondée sur des identités rigides, ces *identity politics* qui dominaient au sein des luttes lesbiennes et gaies étatsuniennes au début des années 1980⁷.

⁵ Pour une histoire de l'association ACT-UP New York, voir : Sarah Schulman, *Let the Record Show. A Political History of ACT UP New York, 1987-1993*, New York, Farrar, Strauss and Giroux, 2021.

⁶ Pour cette citation du Manifeste de Queer Nation et les suivantes : Collectif, *Queer Nation Manifesto*, 1990, disponible sur : <https://www.historyisaweapon.com/defcon1/queernation.html>.

⁷ Voir aussi : Sam Bourcier, *Queer zones. Politique des identités sexuelles et des savoirs*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, p. 148.

C'est autour de cette problématique de l'identité que le queer va passer, au début des années 1990, au plan théorique. Déjà en 1987, la théoricienne féministe et lesbienne chicana⁸ Gloria Anzaldúa invoquait l'importance de théoriser à partir du point de vue queer, dans la mesure où il remet en cause les certitudes et les frontières des identités sexuelles et de genre⁹. En 1990, la fameuse préface de Teresa De Lauretis au numéro de la revue *Difference* intitulé « Queer Theory » définit la « Queer Theory » comme une manière de « transgresser », « transcender » ou « rendre problématique » les identités politiques « gay » et « lesbienne »¹⁰. En 1990 toujours, Judith Butler dans *Trouble dans le genre*, mobilise cette critique queer de l'identité afin de questionner les prétendus fondements du féminisme dans une identité « femme » dont les frontières seraient claires¹¹.

« La théorie queer » naît donc d'une remise en cause de la manière dont les identités sexuelles ou de genre (gay, lesbienne, femme, etc.) sont subverties 1) par la prise en compte des différences internes aux catégories prétendument uniformes, et c'est pourquoi le féminisme chicano et noir a une grande importance dans l'émergence de la théorie queer ; 2) mais également, par le fonctionnement même des normes qui fondent et stabilisent ses identités, normes qui ne sont jamais « de nature », mais reposent sur leur répétition, laquelle est contingente. Nous y reviendrons.

Mais, si « la théorie queer » émerge dans les années 1990 comme une critique de l'identité, pourquoi parler des théories queers, en insistant sur le pluriel ? Il s'agit d'insister sur la multiplicité et les transformations de ces théories depuis le début des années 1990 jusqu'aux années 2020. Il existe, par exemple, des variations des politiques et des théories queers dues à la traduction de ces théories dans différents contextes géographiques et donc politiques¹². Il existe également, dans le contexte américain, une évolution temporelle des problématiques déterminantes de la théorie queer, mais

⁸ Le « féminisme chicano » émerge dans les années 1970 au croisement des politiques féministes et des luttes contre les violences racistes touchant les personnes d'origine mexicaine. Voir : Alma M. Garcia, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980, *Gender and Society*, Vol. 3, N° 2, Juin 1989, pp. 217-238.

⁹ Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, aunte laute books, 1987.

¹⁰ Teresa De Lauretis, « Théorie queer : sexualité lesbienne et gaies. Une introduction », in : *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*, Paris, La dispute/Snédit, 2007, p. 100.

¹¹ Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La découverte, 2006.

¹² Sur le « queer made in France » par exemple, voir : Sam Bourcier, *Queer Zones 1, op. cit.*, p. 143 et suivantes. Pour le contexte de la traduction du queer en Amérique latine, voir : Héctor Domínguez Ruvalcaba, *Translating the Queer. Body Politics and Transnational Conversations*, London, Zed Books, 2016.

également des fondements théoriques mobilisés¹³. Afin de ne pas écraser cette multiplicité et ces transformations, nous proposons de parler des théories queers plutôt que de « la théorie queer ». « Théories queers » doit également s'entendre par contraste avec les « études queers » (*Queer Studies*). Mais contraste n'est pas rupture ou opposition : tandis que le terme « études » renvoie davantage à un ensemble de travaux empiriques (sociologie, géographie, analyse culturelle) sur lesquels nous reviendrons, le terme « théorie » nous semble plus adapté pour évoquer les fondements généraux au principe des « méthodologies » queers mobilisées dans les « *Queer Studies* ».

2. Les débats contemporains dans et autour des théories queers

Ce travail autour de l'articulation désir-pouvoir est motivé par un ensemble de débats contemporains autour et au sein des théories queers. Il nous semble que la résolution de ces conflits pourrait bénéficier d'une analyse approfondie du « problème désir-pouvoir » tel que nous allons le définir, problème qu'ils mettent plus ou moins explicitement en jeu.

a. Débats sur la place et le rôle des théories queers

Du point de vue le plus général, le contexte français contemporain est d'abord déterminé par des tensions autour du rôle qu'il s'agit d'accorder aux théories queers dans différents espaces. Chacun des trois domaines concernés configure de manière singulière son positionnement critique aux théories queers, mais ils ont en commun de nous pousser, en réaction, à expliciter les apports des théories queers, notamment en ce qui concerne la théorisation des rapports désir-pouvoir.

Le premier type de tension nous concerne au premier chef, puisqu'il s'agit d'une tension autour du rôle à accorder aux théories queers à l'intérieur de la recherche universitaire. Tandis que depuis la fin des années 2000, les travaux autour des théories et études queers se multiplient, des discours réactionnaires émergent qui s'offusquent de l'imposition progressive d'une « idéologie », une « théorie du genre » qui prendrait la forme de l'expansion d'un dogmatisme religieux. Qu'elle prenne la forme d'une

¹³ Voir, par exemple, le « tournant affectif » et la critique des théorisations psychanalytiques en termes de pulsion chez Eve K. Sedgwick, *Touching feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*, Durham & London, Duke University Press, 2003.

dénonciation de « l'idéologie du genre », comme ce fut le cas durant (et à la suite) des débats autour du « Mariage pour tous », ou bien, celle de la dénonciation récente d'une « religion woke », les deux formes de critiques dénoncent une « idéologie » provenant des États-Unis¹⁴, « vague d'irrationalité » dont les hypothèses sont pourtant « développées au sein des universités ». Ce qui serait inacceptable, c'est le « refus de reconnaître la réalité à la biologique et symbolique de la différence sexuelle »¹⁵.

Proposer, comme nous le faisons, de rendre compte de la richesse philosophique des théories queers afin de construire notre théorisation des rapports désir-pouvoir, c'est donc prendre le contre-pied d'une telle critique, et défendre l'idée que les théories queers sont dignes d'occuper une place dans l'université française.

Deuxièmement, ce travail s'inscrit dans les débats autour de l'intérêt des théories queers pour la théorie et la pratique psychanalytique et le soin psychique en général. Parce que les théories queers concernent l'articulation désir-pouvoir et mobilisent pour ce faire la psychanalyse, et parce que la psychanalyse a été, depuis son invention, une manière de tenter d'élucider cette articulation désir-pouvoir, la réception des théories queers en France s'est également faite par le truchement des discours psychanalytiques¹⁶.

Articulée aux débats de société (le PACS, le Mariage pour tous,...) cette réception des théories queers par la psychanalyse a donné lieu à une polarisation du champ psychanalytique entre d'un côté, celles et ceux qui considèrent que les théories queers ou proto-queers¹⁷ proposent des amendements utiles à la théorie psychanalytique pour guider la pratique de soin psychique¹⁸, de l'autre côté, ceux qui considèrent que les théories queers constituent une irruption de la politique à l'intérieur du cabinet, et ne présentent

¹⁴ Cette dimension américaine des théories queers et l'obsession américanophobe des discours réactionnaires est notamment documentée par Bruno Perreau. Voir : Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, Paris, Presses de Science Po, 2018, p. 30.

¹⁵ Jean-François Braunstein, *La religion woke*, Paris, Grasset, 2022.

¹⁶ En témoigne, par exemple, la collection « Les grands classiques de l'érotologie moderne » dirigée par Jean Allouch et Danielle Arnoux chez EPEL et qui, depuis le début des années 2000, publie les classiques des théories queers : Butler, Rubin, Halperin, etc.

¹⁷ Nous désignons par « proto-queers », tout au long de ce travail, les travaux qui partagent des thèmes et des théories communes avec les théories queers, des travaux qui ont été fondamentaux pour l'émergence des théories queers, mais dont la rédaction précède les années 1990 et donc l'émergence des théories queers en tant que telles. Nous pensons notamment aux travaux de Monique Wittig, Gloria Anzaldúa et Gayle Rubin.

¹⁸ Parmi les pionniers et pionnières, on peut citer Jean Allouch ou bien Sabine Prokhoris, avant le retournement réactionnaire de sa pensée. Aujourd'hui, de nombreux analystes se penchent sur les théories queers pour nourrir leur pratique, bien que les différentes écoles de psychanalyse y soient encore très rétives. On pense notamment aux travaux de Laurie Lauffer, Fabrice Bourlez, Thamy Ayouch ou Silvia Lippi. Nous y reviendrons à plusieurs occasions.

pas d'intérêt clinique — voire représentent un danger, celui de l'écroulement de la structure œdipienne garante de la différence sexuelle et de la santé mentale¹⁹.

Récemment, une autre position consiste non pas à rejeter les acquis des théories queers mais à montrer que ces théories font une lecture (critique) erronée du travail des psychanalystes classiques (Freud et Lacan au premier chef), que la psychanalyse aurait depuis longtemps anticipé les acquis des théories queers, et même qu'elle proposerait une approche plus profonde, car « par delà » les normes, là où les théories queers resteraient enfermées dans le piège théorique des normes²⁰.

Notre travail s'inscrit dans ce débat dans la mesure où il s'agit de montrer l'irréductibilité des théories queers aux théories psychanalytiques freudiennes ou lacaniennes, et d'insister sur les apports propres qu'elles fournissent à la théorisation des rapports désir-pouvoir. Il s'agit également de défendre l'intérêt théorique et clinique des théories queers pour la psychanalyse, tout au moins pour une psychanalyse qui se refuse momifiée.

La troisième tension autour de la place des théories queers est à situer au niveau de la pratique militante et de la critique, adressée aux théories queers, d'une théorisation ou d'une abstraction outrée et indue, abstraction dans laquelle seraient dilapidées les forces militantes, au détriment de l'action directe.

La rédaction d'un travail de thèse s'inscrit en réponse à ce type de rejet de « la théorie ». Sans être du « militantisme » au sens de l'action directe, de la mobilisation dans l'espace public, etc. la production de travaux scientifiques, d'écrits, d'œuvres d'art est politique en tant qu'elle s'inscrit dans une lutte culturelle pour la multiplication et la diffusion multiscale des discours queers.

b. Débats internes aux théories féministes

Ce travail prend également pour point de départ des tensions qui concernent les rapports entre théories féministes et théories queers.

¹⁹ Pour une liste des prises de position réactionnaire, voir : Éric Fassin, « L'inversion de la question homosexuelle », *Revue Française de psychanalyse*, vol. 61, n° 1, 2003, pp. 263-284.

²⁰ Une telle « troisième voie » est parfaitement exemplifiée par les deux premières contributions à l'ouvrage *Subversion lacanienne des théories du genre*, celles de Fabian Fajnwaks et Clotilde Leguil, réunies sous le titre « Psychanalyse au-delà du genre ». La psychanalyse, parce qu'elle aurait accès à un au-delà de la norme, constituerait un dépassement des théories queers. Voir : Fabian Fajnwaks et Clotilde Leguil (ed.), *Subversion lacanienne des théories du genre*, Paris, Éditions Michèle, 2015.

Premièrement, depuis le milieu des années 1990, les théories queers font l'objet de critiques, en France et dans le monde anglo-saxon, de la part de féministes qui dénoncent l'oubli de la matérialité des corps et des formes de domination matérielles au profit d'une analyse purement « culturelle ». Les théories queers seraient focalisées sur les questions d'identité et de représentation, oubliant la réalité des rapports sociaux de domination (exploitation, discrimination dans l'accès à l'emploi, au soin, etc.). Cette tension est incarnée, en France, par les critiques émises par Christine Delphy²¹, et dans le contexte anglo-saxon, par le débat entre Judith Butler et Nancy Fraser²². Une telle critique est également incarnée par les théories transmatérialistes, comme celles de Viviane J. Namaste²³. Ces critiques matérialistes, qui ont vu le jour dans les années 1990, mais qui sont encore invoquées dans le contexte français récent²⁴, risquent de conduire à l'idée que les théories queers seraient hors-sol, incapables de saisir les mécanismes concrets du pouvoir, car focalisées sur l'analyse des discours et des représentations.

Notre travail s'inscrit dans cette tension, dans la mesure où il s'agira de montrer comment les théorisations queers de l'articulation désir-pouvoir n'excluent absolument pas une analyse matérialiste, mais permettent au contraire de combiner les différentes approches dans une construction théorique multiscalaire qui prend en compte la dépendance des représentations culturelles par rapport à des modes de domination matérielle en même temps que la dépendance de ces modes de domination, pour se reproduire, à des produits culturels.

Une seconde critique émise de la part des analyses matérialistes à l'endroit des théories queers, et notamment de la part des analyses transmatérialistes, consiste à dénoncer la focalisation des théories queers sur les problématiques liées à l'identité personnelle et à une conception psychologisante du genre comme autoreprésentation, au détriment de l'analyse des modes d'organisation sociale et des parcours sociaux des sujets. Cette critique a été émise par Viviane K. Namaste dans *Invisible Lives*, mais elle

²¹ Christine Delphy, « L'invention du "French Feminism" : une démarche essentielle », in : *L'ennemi principal 2. Penser le genre*, Paris, Éditions Syllepse, 2013.

²² Voir : Nancy Fraser, « From Redistribution to recognition ? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist" Age », *The New Left Review*, 1/212, 1995. Judith Butler, « Merely Cultural ? », *New Left Review*, 1/227, 1998.

²³ Viviane K. Namaste, *Invisible Lives. The Erasure of Transsexual and transgendered People*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2000.

²⁴ Pauline Clochec & Noémie Grunenwald (ed.), *Matérialismes trans*, Hystériques et AssociéeEs, 2021.

est également reprise dans le contexte français contemporain, par exemple dans l'ouvrage collectif *Matérialisme trans*.

Il est vrai qu'au moment de sa naissance « la théorie queer » s'est attelée à une remise en question de la rigidité de l'identité sexuelle et de genre, ainsi qu'à l'analyse de la manière dont les identités sont l'objet de constructions politiques. Mais, ceci signifie-t-il pour autant que les théories queers sont focalisées sur l'identité *personnelle* ? À lire les textes de Judith Butler, par exemple, c'est davantage la question de l'identité *politique* qui intéresse les théorien·nes queers. Par ailleurs, depuis le début des années 1990, les théories queers ont évolué, en faisant un pas de côté par rapport à la question de l'identité sexuelle et de genre. Enfin, une analyse en termes d'identité personnelle, une théorie qui analyse la manière dont certaines formes de pouvoir produisent des subjectivités comme subjectivités sexuellement orientées et genrées, est-elle incompatible avec une analyse des rapports sociaux de domination et des parcours sociaux des subjectivités concernées ?

Notre travail s'inscrit dans ce débat en montrant comment le rejet de l'approche dite « psychologisante » n'est pas nécessaire à une analyse politique et matérialiste des réalités queers et trans.

Enfin, les théories transmatérialistes sont également la source d'une autre critique à l'encontre des théories queers qui consiste à dénoncer la focalisation des théories queers sur la performance de genre, effaçant par là-même les contextes sociaux dans lesquels sont réalisées ces performances, ainsi que la réalité quotidienne des vécus trans. À cette critique, s'ajoute l'idée selon laquelle la mise en avant de la performance transgenre, par exemple de la performance drag, comme paradigme pour penser les vies queers, excluent de la théorie les vécus des personnes transsexuelles dont le but n'est pas de subvertir le genre, mais de changer de sexe biologique afin de le faire correspondre à un sexe « subconscient »²⁵.

À ce niveau également, notre travail tente de s'inscrire en proposant une réponse à ces critiques : il s'agira de reconnaître la tendance de certains discours queers à faire de l'idée d'un « vrai » sexe avec lequel il s'agirait d'obtenir une adéquation une idée illusoire. Mais, nous entendons en même temps défendre l'idée selon laquelle les théories queers peuvent également permettre de construire une conception ce « sexe » qui n'en

²⁵ Julia Serano, *Manifeste d'une femme trans et autres textes*, Paris, Éditions Cambourakis, 2020.

fasse pas une simple illusion, et permettre ainsi de construire un modèle qui tienne en même temps une conception du sexe comme construction sociale et le refus de faire des expériences transsexuelles, des expériences illusoires.

c. Les débats internes aux théories queers

Enfin, notre travail s'inscrit non seulement dans des débats autour de la place des théories queers ou bien autour du rapport entre queer et (trans)fémminisme, mais également dans le contexte de tensions internes aux théories queers elles-mêmes :

Si l'apport des théories queers pose question au sein des milieux psychanalytiques, la place accordée aux théories psychanalytiques au sein des théories queers est également l'objet d'un conflit.

D'un côté, depuis l'émergence des théories queers, la psychanalyse semble jouer un rôle central dans ces constructions théoriques. Aussi bien Judith Butler dans *Trouble dans le genre*, que Teresa De Lauretis dans *The Practice of Love*²⁶, ou bien encore Eve K. Sedgwick²⁷, font usage de la théorie psychanalytique, y compris sur un mode critique, afin de penser la question de la subjectivation des normes de genre et les processus de normalisation du désir. Cette influence de la psychanalyse sur les théories queers est encore tout à fait repérable dans les années 2000, par exemple sous la plume de Lee Edelman²⁸, ou bien dans les années 2010 avec Javier Sáez²⁹.

D'un autre côté, cette domination de la conceptualité psychanalytique a été l'objet de plusieurs critiques. Dans le contexte états-unien, Eve K. Sedgwick elle-même invite, dans *Touching feeling*, à se libérer de la théorisation psychanalytique du corps en termes de pulsion, pour se rapporter à une conceptualisation en termes d'affect. Suivie par des théoricien·nes comme José Esteban Muñoz ou Sara Ahmed, qui mobilisent davantage la phénoménologie³⁰, cette mise en avant des affects constituera un véritable « tournant affectif »³¹, offrant une alternative fertile à l'usage quasi exclusif de la théorie

²⁶ Teresa De Lauretis, *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

²⁷ Eve K. Sedgwick, *Épistémologie du placard*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

²⁸ Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham and London, Duke University Press, 2004.

²⁹ Javier Sáez, *Théorie queer et psychanalyse*, Paris, EPEL, 2005. Et : Javier Sáez, *Enculé ! Politiques anales*, Saint-Martin-d'Hyères, Éditions Les Grillages, 2021.

³⁰ Sara Ahmed, *Queer phenomenology. Orientations, objects, others*, Durham & London, Duke University Press, 2006. Et : José Esteban Muñoz, *Cruiser l'Utopie. L'après et ailleurs de l'advenir queer*, Paris, Éditions Brook, 2021.

³¹ Sur le « tournant affectif » des théories queers, voir : Wen Liu, « Feeling Down, Backward, and Machinic : Queer Theory and The Affective Turn », *Athenea Digital*, 20 (2), Juillet 2020.

psychanalytique pour penser le corps et la psyché. Quant au contexte français, deux critiques notables de la psychanalyse ont été émises par ceux qui ont contribué à la « traduction » des théories queers en France, à savoir Sam Bourcier et Didier Eribon, ce dernier proposant également un modèle de la subjectivation des normes à partir de la phénoménologie³².

Faut-il, vu les usages réactionnaires de la psychanalyse qui sont faits et les tendances normalisantes d'une certaine psychanalyse, se débarrasser tout à fait des théorisations psychanalytiques ? Qu'est-ce qui est évacué en même temps que la conceptualité psychanalytique ? Ne serait-ce pas se priver d'un corpus utile pour penser l'articulation désir-pouvoir ? Nous pensons qu'à la condition d'être amandées, justement depuis une perspective queer, les théories psychanalytiques fournissent des outils précieux et indispensables à une pensée érotopolitique.

Le deuxième débat interne aux théories queers dans lequel s'inscrit notre travail concerne la position à adopter par rapport aux normes et à la question de la normativité.

Les théories queers sont nées à partir d'une position critique vis-à-vis de l'hétéronormativité, c'est-à-dire du système par lequel la source des normes de la sexualité est l'hétérosexualité, le coït — dans l'idéal reproductif — entre un homme et une femme. Mais, au cours des années 1990 et au début des années 2000, se sont développées des critiques queers non seulement de l'hétéronormativité, mais également de l'« homonormativité » conçue comme l'alignement des subjectivités queers avec des structures de pouvoir favorisant la domination de l'hétérosexualité³³. Si bien que, les théories queers (et le positionnement queer en général) ont pu être perçues comme purement anti-normatives, autrement dit comme adoptant une position purement antagoniste à l'égard de la normativité, c.-à-d.. de la production de normes relatives à la sexualité.

Cependant, depuis les années 2010 et d'autant plus après la vague de dénonciation des violences sexuelles qu'à constituer le mouvement #MeToo, ce positionnement purement anti-normatif pose problème. Comment, en effet, dénoncer comme inacceptables les violences sexuelles si toute position normative à l'égard de la sexualité

³² Sam Bourcier, « ZAP la psy : On a retrouvé la bite de Lacan », in : *Queer zones 2. Sexpolitiques*, Paris, La Fabrique, 2005. Didier Eribon, *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet*, Paris, Fayard, 2001. Et : Didier Eribon, *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Fayard, 2019.

³³ Lisa Duggan, « The New Homonormativity : The Sexual Politics of Neoliberalism », in : Russ Castronovo et Dana D. Nelson (ed.), *Materializing Democracy : Toward a Revitalized Cultural Politics*, Durham and London, Duke University Press, 2002.

est objet de rejet ? Dans le contexte anglo-saxon³⁴, tout comme dans le contexte français³⁵, un certain nombre de travaux s'attellent à montrer pourquoi la position anti-normative est problématique, et comment penser une « normativité queer », c'est-à-dire l'émission de normes de la sexualité à partir d'une position queer.

Ce travail de thèse s'inscrit dans ce débat en proposant de penser la normativité queer à partir de l'articulation désir-pouvoir et à partir de ce qu'on peut appeler un « vitalisme queer ».

Enfin, l'une des tensions importantes qui parcourent les théories queers depuis le début des années 2000, notamment dans le contexte états-unien, est un débat qui concerne aussi bien l'orientation théorique que l'orientation politique des mouvements queers, à savoir la tension entre une approche pessimiste et une approche qu'il est possible de qualifier d'optimiste. La première position considère que le stigmate lié à la queerité³⁶ est à ce point fondamental à l'existence des sociétés actuelles, et que la dimension du futur est à ce point liée à l'hétérosexualité reproductive, que les politiques et théories queers doivent abandonner là tout espoir et tout investissement affectif et politique dans l'avenir, pour proposer une politique focalisée sur l'ici-et-maintenant et sur l'association queer=mort fondamentale au système de l'hétérosexualité obligatoire³⁷. L'autre position, « optimiste » celle-ci, considère que l'appropriation de la dimension de la futurité ou de l'avenir par le « futurisme reproductif » et l'hétérosexualité obligatoire n'est pas nécessaire ni inaliénable et que l'exclusion de la dimension de la futurité rend incapable de comprendre certaines réalités des existences queers (les parentalités queers par exemple) ainsi que l'importance d'un horizon utopique comme moteur de la lutte et de l'invention d'imaginaires alternatifs.

Cette tension « chrono-politique » peut paraître, au premier abord, bien abstraite. Cependant, elle se trouve rattachée à des stratégies politiques différentes. Tandis que la position pessimiste tend à valoriser des stratégies de subversion radicale et une approche révolutionnaire (bien que pessimiste) tout en rejetant tout ce qui est perçu comme une compromission avec le futurisme reproductif, la position « optimiste », elle, tend à

³⁴ *Differences*, Volume 26, n°1, *Queer Theory without Antinormativity*, Mai 2015. Paul Clinton, « The Trouble with Not Normal. Talk at the Paris Ass Book Fair 2019 », video disponible à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=a1FvrYnCO-Q> (consulté le 18/08/2023).

³⁵ Pierre Niedergang, *Vers la normativité queer*, Toulouse, Éditions Blast, 2023.

³⁶ Queerité traduit ici l'anglais « queerness ».

³⁷ Lee Edelman, *No Future : Queer Theory and the Death Drive*, Durham and London, Duke University Press, 2004.

favoriser des stratégies d'invention de nouveaux imaginaires politiques et les tentatives de transformation des modèles existants.

Notre travail cherche à s'inscrire dans ce débat en montrant notamment comment une politique fondée sur la reconnaissance de l'articulation étroite désir-pouvoir suppose la prise en compte de la dimension de l'avenir, pour nos décisions normatives et nos stratégies politiques.

Ainsi, on le voit, ce travail autour de l'articulation désir-pouvoir s'inscrit dans le contexte contemporain des théories queers, contexte caractérisé par un certain nombre de tensions vis-à-vis desquelles nous essayerons, sinon d'offrir une position ferme et affirmée, au moins de nous orienter à partir du problème désir-pouvoir.

3. À l'origine des théories queers

Comprendre ces débats et tensions contemporaines suppose d'en faire la généalogie, notamment en prenant en compte le contexte d'émergence des théories queers et la manière dont celles-ci se sont construites à partir de trois « héritages » : celui du militantisme contre le VIH/sida des années 1980 et 1990, celui du féminisme et des « études gaies et lesbiennes » des années 1970-1980, et celui des théories foucaaldiennes et lacaniennes. La focalisation de ce travail sur le troisième type d'héritage ne doit pas faire perdre de vue, pour autant, les deux premières sources des théories queers.

a. L'influence du militantisme anti-sida

Les théories queers émergent au tournant des années 1990, dans une période où l'épidémie de VIH/sida ne cesse de s'aggraver. L'influence « la plus déterminante », comme l'explique Bruno Perreau, pour expliquer l'émergence des théories queers, « provient du travail militant lui-même, notamment d'associations trans et de lutte contre le sida comme Act Up-New York, fondée en 1987. »³⁸ Mais, comment ce travail de lutte militante sur le terrain a-t-il pu précisément influencer l'émergence d'une théorie ou d'un ensemble de théories ? Le militantisme contre le sida possède un certain nombre de caractéristiques qui ont motivé la remise au travail théorique pour penser l'articulation entre le corps, le langage et les différentes formes de pouvoir.

³⁸ Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, op. cit. p. 115.

Premièrement, les formes de luttes anti-sida mettent l'accent sur la performance publique et sur la performativité comme événement de la présence des corps : protestations, *die in*, utilisation de préservatifs géants, dépôt de cendre des personnes mortes du sida, etc. Les actions directes d'Act Up s'appuient sur l'émergence de corps invisibilisés dans l'espace public, de corps qui, par leurs présences, émettent un message, créent la possibilité même d'émettre un message. Le corps fait signe dans ces actions, il ouvre la possibilité même de faire signe, il est performatif. Comme l'explique Perreau, « les futur-es théoricien·nes queers ont eu sous les yeux, durant la seconde moitié des années 1980, des actions de rue d'un type nouveau qui furent déterminantes pour penser la performativité. »³⁹

Mais cette influence ne se limite pas, semble-t-il, à la théorie de la performativité. Tout un jeu et toute une réflexion sur le signe sont impliqués dans ces actions. En témoigne, par exemple, le logo d'Act-Up. Ce triangle rose est paradigmatique de l'ambivalence du signe et de la possibilité de citer un produit de la norme excluante⁴⁰ d'une manière qui lui donne un nouveau sens, le resignifie et lui donne un pouvoir subversif. Cette puissance politique de la citation et de la resignification est centrale pour l'émergence des théories queers⁴¹.

L'art et la création de représentations sont également au centre du militantisme anti-sida, ce qui pose la question de la manière dont les représentations peuvent participer à la subjectivation des normes et à leur critique. Si, comme l'affirme le critique d'art et militant Douglas Crimp, l'épidémie de VIH/sida a également été une épidémie de représentations sur le VIH/sida⁴², la lutte politique est également une guerre des représentations, car celles-ci véhiculent des normes et c'est ce pouvoir dont il s'agit de se saisir. Là encore, la reconnaissance de l'importance normative de la représentation sera centrale pour les théories queers⁴³.

Enfin, la lutte contre le sida a également remis en cause la frontière entre militantisme et théorie, en posant avec Foucault l'équation « SAVOIR=POUVOIR ». La production de savoir sur la maladie et sur ses représentations depuis le point de vue des

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ Le triangle rose est le symbole qu'utilisaient les nazis pour marquer les détenu·es homosexuel·es dans les camps de concentration. Voir : Jean Le Bitoux, *Les oubliés de la mémoire : la persécution des homosexuels en Europe au temps du nazisme*, Paris, Hachette, 2002.

⁴¹ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 56.

⁴² Douglas Crimp, *Melancholia and Moralism. Essays on AIDS and Queer Politics*, Cambridge, The MIT Press, 2004.

⁴³ Par exemple chez Teresa De Lauretis, *The Practice of Love*, *op. cit.*

concerné·es est perçue comme une manière de reprendre le pouvoir, contre l’extorsion et la privatisation des savoirs médicaux. Cette idée selon laquelle la production de savoir peut être une manière de lutter, la dissolution partielle entre théorie et pratique qu’elle laisse entrevoir, peut également avoir participé à l’émergence des théories queers à partir des pratiques militantes.

b. L’héritage du féminisme « de la deuxième vague »

Les théories queers s’inscrivent également dans l’histoire du féminisme et des théories féministes dites de la « deuxième vague »⁴⁴. Nous pouvons ici distinguer trois types d’influence : les théories féministes d’orientation psychanalytique, le féminisme noir et chicano, et les analyses féministes matérialistes. Précisons, dans chaque cas, l’influence qu’ils ont eue sur l’émergence des théories queers.

À partir des années 1970, la psychanalyse, jusqu’alors unanimement condamnée comme misogyne par les féministes⁴⁵, semble devenir compatible avec les théorisations féministes. Juliet Mitchell, Luce Irigaray ou encore Laura Mulvey, tout en critiquant Freud et la psychanalyse classique pour sa misogynie, commencent à utiliser la théorie psychanalytique de manière extensive dans le but de comprendre les mécanismes de subjectivation de la domination et des normes⁴⁶. Les travaux plus tardifs de Jacqueline Rose, Jane Gallop ou ceux d’Elisabeth Grosz (dont *Jacques Lacan. A Feminist Introduction* !) montrent la persistance de cette influence de la psychanalyse sur la théorie féministe anglo-saxonne jusqu’au début des années 1990⁴⁷. Du côté des théories féministes du cinéma, influencées par Laura Mulvey, l’articulation à la théorie psychanalytique est

⁴⁴ Cette dénomination, qui désigne le renouveau des luttes féministes après la seconde Guerre Mondiale jusqu’au début des années 1990 et la « troisième vague » que constitueraient les politiques féministes queers, est une dénomination critiquée. Voir, par exemple : Biba Pavard, Florence Rochefort, Michelle Zancarini-Fournel, *Ne nous libérez pas, on s’en charge. Une histoire des féminismes de 1789 à nos jours*, Paris, La Découverte, 2020, p. 9.

⁴⁵ C’est le cas de deux textes fondamentaux, *Le deuxième sexe* et *The Feminine Mystique*. Voir : Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe I. Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, 1949. Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, New York, Penguin Classics, 2010.

⁴⁶ Elizabeth Wright (ed.), *Feminism and Psychoanalysis. A Critical Dictionary*, Oxford, Basil Blackwell Ltd, 1992, p. xv. Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism. A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*, New York, Penguin Books, 1990. Luce Irigaray, *Speculum de l’autre femme*, Paris, Minuit, 1974. Laura Mulvey, « Plaisir visuel et cinéma narratif (1975) », *Au-delà du plaisir visuel. Féminisme, énigmes, cinéphilie*, Sesto San Giovanni, Éditions Mimésis, 2017.

⁴⁷ Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, London & Brooklyn, Verso, 2020. Jane Gallop, *Thinking through the Body*, New York, Columbia University Press, 1988. Elisabeth Grosz, *Jacques Lacan. A Feminist Introduction*, New York & London, Routledge, 1990.

très importante : on pense par exemple aux travaux de Kaja Silverman ou Barbara Creed⁴⁸.

Les théories queers, au moment de leur émergence, sont redevables à ce lien étroit construit durant les années 1970-1980 entre une certaine théorie féministe et la psychanalyse. Judith Butler mobilise, dans *Trouble dans le genre*, les travaux d'Irigaray, Gallop ou Rose, et propose à son tour une articulation entre théorie féministe et psychanalyse en discutant les travaux de Sigmund Freud, Julia Kristeva ou Jacques Lacan. *Épistémologie du placard* de Eve K. Sedgwick discute Freud et Irigaray. Enfin, la psychanalyse est absolument centrale dans les travaux de De Lauretis sur le cinéma, nous y reviendrons.

Pourtant, cet héritage n'est pas sans poser problème lorsqu'il débouche sur une conception essentialiste de la féminité ou du féminin, comme c'est le cas chez Irigaray ou Kristeva⁴⁹. Et, comme le rappelle Perreau, « la théorie queer fut d'abord une critique de la pente essentialiste de certains courants des études de genre au cours des années 1980. »⁵⁰ Dans cette critique de l'essentialisation des catégories de genre, les théories queers sont aidées par deux autres types d'approches féministes : les réflexions féministes noires et chicanas et les analyses féministes matérialistes.

Depuis la fin des années 1970 et le début des années 1980, des autrices féministes noires comme bell hooks et Audre Lorde, ainsi que des autrices féministes chicanas comme Gloria Anzaldúa et Cherríe Moraga, ont travaillé à remettre en cause la prétendue évidence de la catégorie « femme » au fondement du féminisme. En montrant que « la femme » construite par un certain féminisme était en fait présumée blanche et de classe moyenne voire aisée, et en insistant sur l'importance de la reconnaissance de la différence entre les femmes, les féminismes noirs et chicanos avaient déjà contribué à questionner la manière dont les frontières de l'identité de genre sont construites. L'héritage de ces critiques pour les théories queers est explicite, par exemple chez De Lauretis⁵¹.

⁴⁸ Kaja Silverman, *The acoustic mirror. The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1988. Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*, New York, Routledge, 1992. Barbara Creed, *The Monstrous-feminine. Film, feminism, psychoanalysis*, New York, Routledge, 1993.

⁴⁹ A propos de Kristeva, voir : Judith Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 179-199. La question de l'essentialisme d'Irigaray est complexe, voir : Diana Fuss, *Essentially Speaking : Feminism, Nature and Difference*, London & New York, Routledge, 1989.

⁵⁰ Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, *op. cit.*, p. 113.

⁵¹ Teresa De Lauretis, *Théorie queer et cultures populaires*, *op. cit.*, p. 106-113.

L'autre outil féministe déployé dans la critique de l'essentialisation des catégories de genre est le féminisme matérialiste, notamment le travail de Monique Wittig. En considérant, dans l'article de 1980 « On ne naît pas femme », que la définition et les limites de la catégorie « femme » sont déterminées par le rapport social de domination de genre (homme-femme) et donc, par l'hétérosexualité obligatoire, Wittig remet radicalement en question cette catégorie en affirmant que « Les lesbiennes ne sont pas des femmes »⁵². Cette mise en question des catégories de genre par le prisme de la sexualité sera centrale, notamment dans le travail de Judith Butler. Une même mise en cause des catégories de genre se trouvera également chez Gayle Rubin qui, dans « Penser le sexe », invitait en 1984 à penser la sexualité de manière relativement autonome par rapport aux analyses féministes focalisées sur les catégories de genre.

c. La « *French theory* »

Enfin, après le militantisme anti-sida et les discours féministes, le troisième type de discours dont hériteront les théories queers, ceux qui feront l'objet de nos analyses dans la suite de ce travail, peut être réuni sous la dénomination de *French Theory*. Cette catégorie très large, inventée dans le contexte de la réception américaine des travaux post-structuralistes, comprend notamment les travaux de Jacques Lacan, Gilles Deleuze, Michel Foucault et Jacques Derrida⁵³.

Comme nous l'avons déjà évoqué, la lecture des textes psychanalytiques, ceux de Freud, Lacan, Jean Laplanche ou Kristeva, sont très présents dans les premiers travaux attachés aux théories queers. Parmi eux, les travaux de Lacan semblent avoir une importance remarquable. La déconnexion que propose Lacan entre le sexe biologique et la sexuation psychique inconsciente, la conception du genre à partir de la mascarade, ainsi que la conception du sujet comme jamais adéquat·e à iel-même, et enfin l'articulation explicite entre le désir et la loi, ont été les moteurs d'une reprise féministe, puis queer, du travail du psychanalyste français. Cette reprise peut paraître surprenante, dans la mesure où la psychanalyse — la psychanalyse lacanienne en particulier ! — a été mobilisée à des fins homophobes et transphobes. Malgré tout, cette utilisation des théories psychanalytiques ne sera jamais, au sein des théories queers, sans être articulée à une

⁵² Monique Wittig, « On ne naît pas femme », in : *La pensée Straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013, p. 56.

⁵³ Sur l'histoire complexe de cette invention, voir : François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2005.

critique de ces usages et de ce qui, dans les textes des auteurs en question, les appuie et les justifie.

Les travaux de Derrida sont, eux aussi, associés aux théories queers. Référence essentielle lorsqu'il s'agit de penser la performativité à partir de la répétition sans original chez Judith Butler, son travail est également évoqué pour penser l'archive et le rapport au passé, sur le mode de la spectralité queer chez Carla Freccero⁵⁴, de la difficulté de faire l'archive des traumatismes chez Cvetkovich⁵⁵, ou encore à propos du rapport entre pouvoir et archive dans le travail plus récent de Sam Bourcier⁵⁶.

La quasi-absence des références, dans les premières théories queers, aux travaux de Deleuze (notamment ceux avec Guattari), alors même que ceux de Lacan sont largement cités, a de quoi surprendre dans la mesure où, comme nous le verrons, *l'Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux* constituent un type d'articulation entre la psychanalyse lacanienne (amendée sous la forme de la théorie des machines désirantes) et la conception foucauldienne du pouvoir (en tout cas dans *Mille Plateaux*, *l'Anti-Œdipe* restant dépendant d'une conception en termes de loi et de répression) ; leurs travaux ont également été une source importante d'inspiration pour la rédaction du *Désir homosexuel* de Guy Hocquenghem⁵⁷. Malgré tout, dans la suite des développements théoriques queers, et notamment dans la traduction des problématiques queers dans le contexte français, ainsi qu'à travers « le tournant affectif », la référence à Deleuze sut être articulée à une approche queer, par exemple chez Paul Preciado⁵⁸ ou Claire Colebrook⁵⁹. Nous reviendrons sur ce que Deleuze et Guattari peuvent apporter concernant le problème désir-pouvoir au cœur des théories queers.

Plus structurants pour les théories queers que les travaux de Deleuze ou Derrida, sont ceux de Foucault — notamment *La volonté de savoir* qui, si on en croit David Halperin, a constitué le livre de chevet des militants queers anti-sida⁶⁰. Ce qui est

⁵⁴ Carla Freccero, *Queer/Early/Modern*, Durham and London, Duke University Press, 2006, pp. 69-104.

⁵⁵ Ann Cvetkovich, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Durham and London, Duke University Press, 2003, p. 268

⁵⁶ Sam Bourcier, « La fièvre des archives », *trou noir.org*, numéro deux, 28 février 2020, consultable sur : <http://www.trou noir.org/?La-fievre-des-archives> (consulté le 19/07/2023).

⁵⁷ Guy Hocquenghem, *Le désir homosexuel*, Paris, Fayard, 2000.

⁵⁸ Paul B. Preciado, *Manifeste contra-sexuel*, Paris, Éditions Balland, 2000, pp. 125-142.

⁵⁹ Sur l'articulation entre les travaux de Deleuze et les théories queers, voir : Chrysanthi Nigianni et Merl Stoss (ed.), *Deleuze and Queer Theory*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.

⁶⁰ David Halperin, *Saint Foucault. Toward a Gay Hagiography*, New York & Oxford, Oxford University Press, 1995, pp. 15-16.

caractéristique des lectures queers de la psychanalyse, c'est que celles-ci prennent en compte la critique foucauldienne de la psychanalyse, ainsi que les éléments qui y sont rattachés : une approche constructiviste qui refuse de voir dans la sexualité un fait naturel, mais analyse la construction historique de la sexualité, ainsi qu'une théorie du pouvoir qui refuse de limiter celui-ci à l'émission de lois ou à la répression, mais considère dans leur diversité les processus normatifs et normalisants⁶¹. Cette articulation entre approche psychanalytique du sujet et approche foucauldienne du pouvoir et de la sexualité constitue le fondement de l'approche singulière des premières théories queers vis-à-vis du rapport désir-pouvoir. C'est précisément cette articulation qui est au cœur de la problématique gouvernant ce travail.

B. Problématique générale : le problème désir-pouvoir

Après avoir explicité le contexte dans lequel s'inscrit notre réflexion, aussi bien les débats contemporains qui animent les réflexions queers que le contexte historique d'émergence des théories queers, reste à préciser l'axe problématique par lequel nous entendons rendre compte de l'originalité et des apports des théories queers. Nous entendons montrer que les théories queers permettent de construire une réponse originale au « problème désir-pouvoir » tel qu'il a été posé tout au long du XX^e siècle depuis Freud, et tel qu'il a été renouvelé par les analyses de Michel Foucault.

1. Hypothèses

Explicitons d'abord quelques hypothèses de départ qui guident ce travail.

Premièrement, nous considérons que des éclaircissements concernant les rapports désir-pouvoir permettront de clarifier les termes des débats contemporains agitant les théories queers et transféministes : sur la question du caractère central ou non de l'identité personnelle dans les approches queers ; sur le rôle à accorder à la notion de pulsion et, en général, à la conceptualité psychanalytique ; sur la question d'une normativité queer, et notamment concernant la source de cette normativité ; et, enfin, sur la question chronopolitique de la futurité et celle de la construction normalisée des dimensions temporelles.

⁶¹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

Deuxièmement, il s'en suit qu'il est nécessaire de relire ces différents problèmes à l'aune des évolutions historiques, tout au long du XX^e siècle, autour de la conceptualisation désir-pouvoir, et en considérant la manière dont les théories queers s'inscrivent dans cette histoire. Il s'agit de tenir ensemble la réinscription des théories queers dans une histoire de la pensée du désir, sans pour autant, comme certaines ont tendance à le faire, écraser les apports propres des théories queers : celles-ci se construisent par l'articulation des théories qui les précèdent, mais elles y sont irréductibles, parce que cette articulation vise à répondre à des questions que ni Freud, ni Lacan, ni Foucault n'avaient anticipé.

Troisièmement, relativement à cette histoire de l'articulation désir-pouvoir au cours du XX^e siècle, nous considérons que le travail de Michel Foucault, par la radicalité des thèses qu'il exprime, et par l'influence importante qu'il a eue sur la pensée de la sexualité, constitue un point de rupture historique essentiel, dont il est important de tirer les leçons. Deux aspects, liés l'un à l'autre dans *La volonté de savoir*, sont particulièrement importants pour nous, et seront fondamentaux tout au long de ce travail : le refus d'une conception « naturalisante » du désir sexuel qui montre en même temps que le désir est le résultat d'une histoire de pouvoir ; et le renouvellement d'une conception du pouvoir en termes de normes productives.

2. *Problématique principale*

Partant de ces prémisses, nous pouvons maintenant formuler le problème auquel les théories queers ont tenté de trouver une réponse, problème qui sera en même temps le nôtre dans ce travail. Si les questionnements des théories queers doivent être repensés à l'aune de l'histoire de l'articulation désir-pouvoir, et si le travail de Michel Foucault constitue selon nous une rupture qui ouvre le champ d'une nouvelle théorisation des rapports désir-pouvoir, comment penser le rapport désir-pouvoir après la rupture foucauldienne ? Autrement dit, comment maintenir le désir comme une catégorie d'analyse utile alors même que la critique de Foucault semble avoir évacué cette possibilité ? Et, comment penser de manière multiscalaire l'articulation avec le pouvoir, lequel se trouve à partir de *Surveiller et Punir* et *La volonté de savoir*, diffracté et omniprésent ? Précisons.

Alors que depuis Freud, a fortiori chez les freudo-marxistes comme Wilhelm Reich ou Herbert Marcuse, et jusqu'à Deleuze et Guattari, le rapport entre désir-pouvoir se

pensait en termes de répression, Foucault montre en 1976 que cette conception pose problème car elle naturalise la notion de désir, laquelle est portant le fruit de forme de savoir-pouvoir émergent aux XVII^e et XVIII^e⁶². Foucault propose donc pour penser la résistance possible aux formes de pouvoir sur la sexualité, de se détourner du désir, lequel est perçu comme résultat du pouvoir sur la sexualité : « Contre le dispositif de la sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs. »⁶³

Est-ce à dire qu'il faut, si on veut prendre en compte la rupture foucauldienne, évacuer le désir de nos réflexions sur la sexualité et de nos stratégies politiques ? À lire *La volonté de savoir* ainsi que l'interview particulièrement limpide à ce sujet, intitulée « Le gay savoir », on pourrait le croire. Et pourquoi ? Cela peut constituer un éloignement utile au renouvellement de nos outils conceptuels. Pourtant, il faudrait également évaluer ce qu'il y a à perdre à évacuer ainsi le désir de nos analyses. Ni les théories queers, ni Foucault lui-même n'ont d'ailleurs suivi cette interprétation radicale des énoncés de *La volonté de savoir*. Le désir est central au travail de Judith Butler ou Teresa De Lauretis. Mais il est également central aux études proposées dans les trois tomes suivants de *l'Histoire de la sexualité*. Transformé, considéré comme une entité non plus naturelle mais historique, le désir fait retour comme catégorie d'analyse utile. Le problème est donc moins de celui de savoir s'il faut évacuer le désir de l'analyse, mais plutôt celui de savoir : quelle notion du désir se faire afin de le comprendre comme une production sociohistorique ? N'y a-t-il pas des alternatives aux approches du désir en termes de pulsion qui permettent de sortir de ce que ces théories maintiennent de « naturalisation » ? Toute conception du désir à partir de la pulsion conduit-elle à penser le rapport désir-pouvoir en termes d'extériorité, et donc à naturaliser le désir, à en figer les logiques dans les lois inaliénables de la nature ?

Le deuxième aspect du problème concerne la transformation de la conception du pouvoir. Dans *Surveiller et punir*, *La volonté de savoir*, ainsi que dans les cours au Collège de France des années 1970, Foucault développe l'idée que le pouvoir doit cesser d'être pensé exclusivement en termes de répression, de loi et d'interdiction, pour être pensé à travers ses dimensions plus productive, celles de la norme et de la normalisation.

⁶² Dans les tomes suivants de son *Histoire de la sexualité*, Foucault sera amené à nuancer cette généalogie, nous y reviendrons.

⁶³ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 208.

Le désir n'est pas réprimé par le pouvoir, il est produit à travers des pouvoirs qui fonctionnent à la normalisation, au niveau du corps individuel (discipline) et des populations (biopolitique).

Est-ce à dire qu'il faille évacuer les notions d'exploitation et de domination de nos analyses des rapports désir-pouvoir ? Y a-t-il, par exemple, une opposition franche et irréconciliable entre les approches marxistes de la domination et les approches en termes de « micro-physique » du pouvoir normalisant les corps et les comportements ? Penser le pouvoir à partir des processus de « production normalisé » semble ouvrir tout un champ d'étude fertile et puissant, mais, encore une fois, qu'est-ce qui serait perdu par l'évacuation des dimensions plus macroscopiques qui se formulent en termes de rapports de domination ? Les analyses féministes et anti-racistes ne nous montrent-elles pas que la formation des désirs est structurée par ces rapports de domination ? La focalisation sur la micro-physique du pouvoir ne porte-t-elle pas le risque d'oublier que ces formes de productions normalisées du désir dépendent de rapports sociaux de domination (de genre, de race, de classe, de sexualité) qu'il est dangereux d'atomiser dans une analyse en termes de micro-pouvoir ? C'est ce que les critiques féministes et anti-racistes des analyses foucaaldiennes suggèrent.

Ainsi, la problématique principale de notre travail qui, pensons-nous, est la problématique sous-jacente au développement des théories sera bicéphale : comment penser les rapports désir-pouvoir de telle manière à maintenir la notion de désir comme une catégorie politiquement utile d'un côté, et de telle manière à prendre en compte la dimension multiscalaire du pouvoir, de l'autre ?

3. Thèse : l'immanence désir-pouvoir

Afin de dégager un ensemble de réponses à ces questions, nous proposons de construire la thèse selon laquelle l'articulation désir-pouvoir doit être pensée en termes d'immanence. La construction de cette thèse générale, qui occupera les deux premiers chapitres de ce travail, repose sur une relecture à partir des problématiques queers, et informée par la lecture de Pierre Macherey en termes d'immanence sexualité-pouvoir, du corpus foucauldien :

Ce rapport [d'immanence] n'est pas un rapport de succession, liant des termes séparés, partes extra partes, selon le modèle d'un déterminisme mécaniste ; mais il suppose la simultanéité, la coïncidence, la présence réciproque les uns aux autres de tous les éléments qu'il réunit. De ce point de vue, il n'est plus possible de penser la norme elle-même avant les conséquences de son action, et en quelque sorte en arrière d'elles et indépendamment d'elles ; mais il faut penser la norme telle qu'elle agit précisément dans ses effets, et non à proprement parler sur eux, de manière, non à en limiter la réalité par un simple conditionnement, mais à leur conférer le maximum de réalité dont ils sont capables.⁶⁴

Ainsi, appliqué au rapport entre le désir et le pouvoir⁶⁵, le concept d'immanence nous permet d'affirmer (1) qu'il n'y a pas de désir qui ne soit l'effet et l'actualisation de rapports de pouvoir, ceci parce que c'est le pouvoir qui produit positivement le désir. Il permet également d'affirmer que (2) les rapports de pouvoir doivent être pensés à partir de cette actualisation érotique, et non « en arrière » d'elle et « indépendamment » d'elle. Il n'y a pas d'un côté les rapports sociaux de genre et de l'autre les formes du désir hétérosexuel, il n'y a pas d'un côté la violence homophobe et de l'autre les désirs homosexuels, etc. L'immanence signifie une co-implication d'un terme et de l'autre, ce qui suppose une analyse qui oscille sans cesse d'un terme à l'autre, sans jamais les séparer.

La thèse de l'immanence s'appuiera également assez largement sur les travaux de Deleuze et Guattari qui, comme nous l'avons affirmé, nous semblent proposer une articulation intéressante entre les approches foucaaldiennes du pouvoir (dans *Mille Plateaux*) et une théorie du désir libérée des rigidités du carcan psychanalytique. Mais, si les travaux de Foucault, Deleuze et Guattari nous permettent de formuler la thèse de l'immanence désir-pouvoir, nous voudrions défendre que les conséquences d'une telle thèse peuvent, elles, être saisies dans leur richesse et leur complexité seulement en prenant en compte les problématiques queers. Le squelette conceptuel de l'immanence désir-pouvoir résulte des acquis des travaux de ces trois auteurs, mais ce qui rend vivant

⁶⁴ Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris, La Fabrique, 2009, p. 88.

⁶⁵ Nous reviendrons sur ce glissement de l'immanence sexualité-norme chez Macherey à l'immanence désir-pouvoir dans ce travail.

le concept, et donc justifie son existence, est à situer dans des tensions propres aux problématiques queers. Trois types de conséquence découlant de l'immanence désir-pouvoir nous intéresseront particulièrement et feront l'objet d'un travail approfondi :

Premièrement, l'immanence désir-pouvoir permet de rendre compte du vaste champ de la production normalisée des désirs. En combinant la prise en compte des rapports de domination, le rôle de médiation des objets culturels, et la manière dont les désirs ainsi normalisés sont « injectés » dans la psyché, nous pouvons par exemple rendre compte de la complexité des processus de fétichisation sexuelle, par quoi certains corps se voient érotisés d'une manière si univoque (l'homme noir super-viril et « bien membré », l'homme arabe dominateur, la femme asiatique soumise, etc.) qu'elle les prive d'une certaine autonomie et d'une certaine autodétermination sexuelle. L'immanence désir-pouvoir permet également d'étudier d'autres modalités de normalisation des désirs : par exemple, la manière dont les désirs sont codés spatialement (vectorisation, rapport au territoire, jeu entre le privé et le public, etc.) et temporellement (l'idée d'un développement du désir, lien entre le désir et le futur, etc.). Ce sont les travaux théoriques queers autour de la subjectivation des représentations normées, du rapport désir-norme-espace et de la normalisation « chronopolitique » qui permettent de révéler et d'approfondir cette dimension de l'immanence désir-pouvoir.

Deuxièmement, l'immanence désir-pouvoir, parce qu'elle pose la co-dépendance causale de l'un et l'autre, remet en cause l'idéal de « purifier » le désir des formes de pouvoir : le pouvoir n'est plus un « mal » dont il conviendrait de se débarrasser, il est un fait qu'il s'agit de prendre en compte. Si bien que se repose, à partir de là, la question éthique : si le pouvoir est immanent à l'érotique, est-ce à dire que toute position axiologique ou éthique est impossible ? S'agit-il, puisque le pouvoir est partout, de tout justifier, de se situer par-delà le bien et le mal ?

Il nous reviendra de montrer comment l'immanence désir-pouvoir n'implique pas de renoncer à toute éthique, mais nous invite au contraire à prendre en compte l'inséparabilité du désir et du pouvoir, dans notre manière de penser la manière dont les corps désirants sont sources de valeur. L'une des ramifications de la thèse de l'immanence désir-pouvoir sera à trouver dans l'idée d'une normativité queer.

Le troisième aspect de l'immanence désir-pouvoir concerne les rapports entre sexe, genre et sexualité. La thèse de l'immanence désir-pouvoir permet, par exemple, de dépasser l'opposition entre : une conception queer, qui considère que le sexe psychique est une production sociale car il résulte de l'intériorisation des normes de genre (entendu comme performance extérieure); et une position qui défend, pour rendre compte des vécus et des affects trans, l'existence véritable et indépendante d'un sexe psychique différent du genre. Si nous posons l'existence d'une position sexuelle inconsciente différente du genre, une position qui est le résultat d'une histoire des désirs individuels, l'immanence désir-pouvoir permet de poser en même temps que, non moins que le genre, la position sexuelle inconsciente est le résultat d'une histoire des espaces sociaux et des formes de pouvoir traversées. Autrement dit, l'immanence désir-pouvoir permet, tout en maintenant la distinction entre le sexe psychique et le genre, d'éviter de retomber dans une conception essentialisante ou biologisante du sexe psychique.

C. Méthode

1. *Choix du corpus*

Afin d'établir cette thèse de l'immanence désir-pouvoir, de telle manière à en montrer à la fois l'inscription historique dans l'histoire de l'articulation désir-pouvoir au cours du XX^e siècle, aussi bien que les enjeux contemporains qu'elle permet d'éclairer, il était nécessaire d'aller à la rencontre d'un large corpus dont nous voudrions maintenant expliciter les limites.

Le premier ensemble de travaux correspond aux pensées françaises des années 1960 à 1980 qui nous semblent importantes concernant à la fois l'histoire des théories queers et la construction de la thèse de l'immanence désir-pouvoir. Il s'agit des œuvres publiées et des séminaires ou des cours de Jacques Lacan, Michel Foucault (à partir de l'entrée au Collège de France), et Gilles Deleuze (notamment le travail avec Guattari et les cours sur Foucault à Vincennes). Ces lectures sont également accompagnées de celles de commentateur·rices.

Le deuxième ensemble de travaux dont la lecture a été importante pour la rédaction de ce travail, ce sont les théories féministes anglo-saxonnes et françaises inspirées de la

psychanalyse, car, comme nous l'avons évoqué, c'est notamment à travers elles que les théories queers ont puisées dans la conceptualité psychanalytique les outils nécessaires pour penser la subjectivation des normes.

Au cœur de ce travail, se trouve bien sûr la lecture des théories queers et proto-queers des années 1980-1990, incluant les travaux de Gayle Rubin et Monique Wittig, Judith Butler, Teresa De Lauretis, Eve K. Sedgwick, David M. Halperin. Mais les problématiques et les enjeux des théories queers américaines ont évolué à partir de la fin des années 1990 et du début des années 2000, notamment sous l'effet du « tournant affectif » (outre les travaux de Sedgwick, nous ferons référence à ceux de José Esteban Muñoz, Ann Cvetkovich, Jack Halberstam, Sara Ahmed) ou bien, autour des questions de normativité (Lisa Duggan, Jasbir K. Puar ou Michael Warner). Nous avons également intégré un ensemble de travaux relevant des « études queers », notamment de l'historiographie et de la géographie queer.

Parce que les théories queers sont, depuis leur émergence et encore aujourd'hui en dialogue avec elles, nous aurons à nous référer également aux théories féministes matérialistes et notamment aux théories transféministes qui constituent aujourd'hui une source de remise en cause importante du point de vue « queer ». Ce dialogue nous semble essentiel.

Enfin, concernant le corpus principal, les travaux issus de la traduction en contexte français des théories queers et participants à l'émergence des théories queers « made in France » ont également été importants pour nous, notamment les travaux de Sam Bourcier et Didier Eribon. Pour des raisons qui tiennent à l'angle psychanalytique de ce travail, nous avons été particulièrement attentif·ves à l'émergence d'une psychanalyse française informée par les théories queers ou proto-queers (Laurie Laufer, Fabrice Bourlez, Thamy Ayouch, Silvia Lippi, Vincent Bourseul pour ne citer qu'eux).

Malgré quelques références aux travaux latino-américains, notre corpus est principalement structuré par le dialogue entre théorie française et théories queers nord-américaines, puis entre ces théories queers et leur reprise dans le contexte français. Travailler autour du rôle des théories féministes chicanas ou latinas, ainsi que de la réception latino-américaine du *Cuir*, aurait sans doute été extrêmement riche, mais supposait d'élargir un corpus déjà important. Cette exploration sera une piste importante pour la suite de nos projets de recherche.

Les travaux précédents constituent donc le cœur de notre corpus. Pourtant, un tel sujet suppose une mise en contexte constante qui oblige à faire référence à des travaux en dehors des limites du corpus initial. D'abord, la référence aux travaux de Sigmund Freud semble indispensable, dès lors qu'il s'agit de lire ceux de Deleuze, Guattari, Lacan ou les premières théories queers. De manière générale, on pourra trouver dans ce travail des références aux théories psychanalytiques post-freudiennes (ego-psychologie, Karl Abraham, Sándor Ferenczi), contemporaines des travaux de Lacan (celle de Jean Laplanche par exemple), ou plus tardives (notamment lorsqu'il s'agit de traiter la question de la transphobie des théories psychanalytiques).

La référence la plus éloignée temporellement de notre corpus est celle qui est faite, à la fin du premier chapitre de ce travail, au troisième livre de l'*Éthique* de Spinoza autour des questions d'affect et de pulsion. Nous espérons que la nécessité de ce détour par rapport à l'opposition entre conscience/inconscient et vers la polarité virtuel/actuel, sera assez claire par elle-même pour justifier une telle ek-stase temporelle.

2. Méthode de lecture

Pour lire ce corpus, nous avons procédé d'une manière d'abord thématique. Chaque chapitre étant structuré par un problème, lui-même étant un aspect de la problématique principale, c'est d'abord ce problème qui appelle les références mobilisées. Ce choix n'est pas sans produire des effets de boucle : par exemple, la référence au travail de Freud est mobilisée au début du premier chapitre (autour de la tension pulsion/affect) puis au début du deuxième chapitre (cette fois autour du refoulement et de la répression). Nous avons travaillé à éviter les redondances dans tous les cas où le problème risquait de se présenter.

3. Position du chercheur

Les biais dans les choix bibliographiques, les absences significatives sur le plan thématique, et certains biais dans l'interprétation de la thèse générale que nous proposons peuvent être le résultat de la position économique et sociale de celui qui produit ce travail. Si le désir est toujours impur vis-à-vis du pouvoir comme nous le verrons, c'est a fortiori le cas du savoir. Aussi, même si nous employons le nous de modestie afin de respecter les conventions universitaires, il est nécessaire d'explicitier la situation bien particulière de ce « nous ».

Ce travail a été rédigé depuis la position sociale qui est celle d'un homme cissexuel queer blanc, valide, issu de la classe moyenne et dans des conditions économiques relativement favorables grâce à l'obtention d'un contrat doctoral puis d'un contrat d'ATER. Cette position conditionne l'angle problématique de ce travail : si le désir fait sans doute problème pour beaucoup, sa nature et son origine sont d'autant plus l'objet d'une investigation que ce désir est perçu, dans les espaces sociaux traversés, comme queer, déviant. Elle peut également conditionner des oublis et des zones d'ombres, des non-dits et des impensés. Des efforts de réflexivité ont été fournis pour tenter de pallier les biais qui peuvent être impliqués par les différentes dimensions de cette situation sociale, en gardant par exemple constamment en tête le rôle de la race (entendue comme construction sociale) et du validisme dans la production normalisée de nos désirs. Malgré ces précautions, ce travail est le résultat d'un corps situé socialement.

D. Objectifs

Comme nous l'avons déjà évoqué, la construction d'une théorie des rapports désir-pouvoir à partir de la notion d'immanence, ceci à partir d'une relecture des travaux de la pensée française à l'aune des théories queers, a pour objectif de former des outils afin de naviguer dans les problématiques actuelles concernant les théories queers, que ces problématiques soient internes ou concernent le rapport à d'autres mouvements ou théories.

Cet objectif principal (fournir des outils pour penser le présent) se double d'un autre objectif plus historiographique qui cherche à défendre la valeur philosophique des théories queers pour penser le désir et le pouvoir, contre ceux qui la conteste en minimisant les apports de celle-ci.

1. Objectifs concernant les rapports entre les théories féministes et queers

Nous pensons que les développements autour de l'immanence désir-pouvoir que nous proposons permettront principalement la transformation ou la résolution de tensions internes aux théories queers et féministes :

La conception multiscalaire du pouvoir que nous proposons devrait permettre à la fois de prendre en compte et de comprendre les tensions entre le féminisme matérialiste et

les théories queers, sans souscrire à l'idée d'une opposition irréconciliable, mais en défendant l'idée d'un aspect matérialiste de la pensée queer. De plus, la conception des effets réels des représentations développée dans le chapitre III, et de l'esthétique comme dimension du réel, devrait permettre de dépasser l'opposition entre analyse idéologique et analyse matérialiste.

L'insistance, dans notre lecture, sur le maintien du désir comme concept utile et fondamental et sur l'idée d'une co-dépendance causale (immanence) entre désir et pouvoir a également pour objectif de dépasser la conception fallacieuse selon laquelle les théories queers sont focalisées sur une théorie de l'identité personnelle, théorie individualisante et donc dépolitisante (notamment vis-à-vis des vécus trans). Au sein des théories queers, le soubassement de l'identité personnelle est fait de cette immanence désir-pouvoir, ce qui devrait empêcher d'y voir des théories volontaristes et dépolitisantes du genre ou du sexe comme identité « choisie », ce que font pourtant certain·es théoricien·nes matérialistes.

Concernant le rôle à attribuer à la psychanalyse au sein des théories queers, l'articulation entre une approche pulsionnelle et une approche affective, et l'exigence qui s'en suit de multiplier les méthodologies pour approcher les différents aspects du désir (conscient/inconscient, virtuel/actuel, etc.) a pour objectif de permettre d'entendre et d'intégrer les critiques adressées à la psychanalyse, de valoriser d'autres épistémologies ou méthodologies (par exemple la phénoménologie) tout en refusant d'évacuer la théorie psychanalytique, car elle fut au XX^e siècle — et demeure encore — un cadre conceptuel dont le centre est la logique du désir et son articulation au pouvoir. Ceci conduit à exprimer en retour, comme nous allons le voir, certaines exigences à l'égard du savoir psychanalytique.

Enfin, l'un des objectifs importants de la thèse de l'immanence désir-pouvoir concerne la question de la normativité. L'immanence désir-pouvoir empêche, nous le verrons, de penser une quelconque séparation des désirs vis-à-vis des normes. Par ailleurs, le fonctionnement normatif est tel que le renversement d'une norme ou d'une matrice normative ne peut se faire qu'à partir de l'appui pris sur un autre ensemble de norme. Ainsi nous souhaitons montrer que la position anti-normative apparaît être une position de principe séduisante dans sa radicalité, mais en vérité intenable. Il s'agit, au contraire, d'articuler la généalogie de la manière dont les désirs sont toujours produits au

creuset de normes, une critique des normes qui conduisent à la reproduction de rapport de domination, et enfin, une position normative positive.

2. Objectifs relatifs à la théorie psychanalytique

S'il s'agit de prendre parti pour la défense de la théorie psychanalytique au sein des théories queers, ce travail, le dialogue qu'il propose entre les théories psychanalytiques, les théories queers et les travaux de Foucault ou Deleuze et Guattari, ont également pour objectif d'apporter aux théorisations psychanalytiques des outils leur permettant de se libérer des processus normalisants qui peuvent en partie être les siens.

Tout au long de ce travail, premièrement, nous aborderons, pour construire notre conception des rapports désir-pouvoir, les critiques qui ont été faites à la psychanalyse classique : la confusion entre l'instinct et la pulsion, la mise en place d'une séquence normalisante du développement sexuel censé tendre à la génitalité, la triangulation œdipienne, les prises de position transphobe qui font de la transitude une forme de psychose, etc. Toutes ces critiques devraient déjà permettre de dessiner en négatif certaines exigences à formuler à l'égard de la théorie psychanalytique.

Mais, nous avons pour objectif de dégager des propositions plus positives tout au long de ce travail : l'articulation de la prise en compte psychanalytique du désir et de la théorie foucauldienne du pouvoir conduit à la nécessité de penser une psychanalyse qui ne mette pas au centre la question de la loi, mais plutôt celle de la norme : celle qu'on nous impose, celle qui nous fait, celle qu'on se fait. Ceci va dans le sens de la libération de la psychanalyse vis-à-vis du carcan d'Œdipe, promue par Deleuze et Guattari, et défendue dans le cadre d'une psychanalyse queer par Fabrice Bourlez ; ou bien, encore, cette psychanalyse des normes est l'une des voies par laquelle, pour reprendre la formulation de Laurie Laufer, une psychanalyse foucauldienne est possible. Si la psychanalyse se recalibre pour mettre au centre la question des normes, de la normalisation et de la normativité, de nouveaux outils doivent être construits.

Le dernier chapitre, qui s'attelle à repenser la question de la sexuation psychique à partir de la thèse de l'immanence désir-pouvoir, présentera peut-être un intérêt particulier pour la psychanalyse. Il s'agira d'y montrer que sans renoncer à l'idée d'une sexuation psychique, d'une position sexuelle inconsciente, il est possible d'en adopter une conception non-binaire, mais tout en respectant et rendant compte du fait que la binarité

femme/homme est parfois la meilleure manière d'accéder à l'hypersingularité du rapport à la jouissance et au désir. On comprend qu'il s'agit de tenir ensemble le refus de faire de la binarité une loi et le respect de ceux qui affirment être femme ou homme.

E. Structure

Ce travail est structuré en cinq chapitres que nous pouvons réunir eux-mêmes en deux grands mouvements : tandis que les deux premiers chapitres construisent progressivement la voie de l'immanence désir-pouvoir, les trois derniers explorent la richesse du domaine ainsi ouvert et les conséquences de cette thèse sur trois problèmes que sont ceux de l'imaginaire, de la normativité et de la sexuation.

Le premier mouvement est donc celui de la construction progressive de la thèse de l'immanence désir-pouvoir.

Le premier chapitre explore, à partir de la tension interne aux théories queers entre approches pulsionnelles et approches affectives du désir, le problème de savoir quelle conception du désir il est nécessaire de privilégier pour l'exploration des rapports désir-pouvoir. Tandis que la pulsion s'est imposée comme un outil historiquement important pour penser les corps et les désirs, et pour penser l'articulation du désir à la loi, les critiques émises à partir d'une conception affective du corps et du désir permettent d'en montrer les limites. Nous explorons l'un, puis l'autre des aspects pour proposer, à partir de la lecture de Spinoza puis de Deleuze et Guattari, une articulation possible entre une conception du désir en termes de poussée et en termes d'affect de désir.

Le deuxième chapitre s'attaque, quant à lui, à la question de savoir quelle conception du pouvoir permet de penser l'ampleur et la radicalité des liens entre le désir et le pouvoir. Nous commençons par exposer les théories psychanalytiques des rapports entre le désir et la loi, pour rapidement nous diriger vers la théorie foucaldienne du pouvoir et les difficultés propres qu'elle soulève : à la fois le problème du statut du désir dans la théorie foucaldienne et celui du rapport entre théorie foucaldienne du pouvoir et prise en compte des rapports sociaux de domination. L'actualité de ce dernier problème dans la tension entre théories queers et transmatérialismes nous pousse à tenter l'articulation d'une conception multiscalaire du pouvoir. Ce chapitre s'avère sur la position de la thèse de l'immanence désir-pouvoir.

Le second mouvement consiste, une fois cette thèse établie, à se servir de ce cadre conceptuel pour nous orienter dans trois grandes questions qui appartiennent au contexte contemporain des débats au sein des théories queers (ou dans le rapport aux théories féministes) et qui, en même temps, ont été construites tout au long de l'histoire des développements des théories queers et féministes.

Le premier problème, qui fait l'objet du troisième chapitre de notre travail, concerne le rôle de la représentation dans la production normalisée des désirs. Nous commençons par évoquer la dimension historique du problème en nous questionnant sur la critique, dans les années 1960-1970 en France, du thème de la représentation et de l'idéologie. En montrant que le problème réside dans la distinction que le terme de représentation suppose entre réel et imaginaire, nous cherchons à explorer les « effets de réel » de l'imaginaire. Nous mobilisons alors les théories et études queers afin de développer ce que nous appelons une éro-topologie politique qui considère les liens entre espace, désir et pouvoir, et une chronopolitique, elle, focalisée sur la question du temps. Cette articulation queer entre espace, temps, pouvoir et désir vise à montrer que la dimension esthétique est digne d'une analyse politique et philosophique.

Le deuxième problème que nous entendons reprendre à partir de la thèse de l'immanence désir-pouvoir est le problème de la normativité. Nous explorons d'abord les limites de l'anti-normativité et la manière dont, historiquement, s'est construite l'idée fallacieuse selon laquelle les théories queers seraient « anti-normatives ». Nous montrons comment la normativité queer est à entendre comme une normativité critique. Le reste du chapitre est dédié à l'établissement de deux autres caractéristiques de la normativité queer : son lien avec le corps comme corps vivant (normativité vitale) et son caractère communautaire.

Enfin, le dernier chapitre prend en charge la question de l'articulation entre désir, sexe et genre au sein des théories queers. En partant des débats contemporains autour du traitement du sexe psychique comme « illusion » par les théories queers, nous montrons comment il est possible de penser, à partir des théories queers et d'une relecture de la psychanalyse, une conception queer du sexe psychique, à condition de penser ce sexe comme « hypersingulier », c'est-à-dire propre à chaque subjectivité corporelle et irréductible à la binarité. Cette hypothèse de « l'hypersexe » ou « sexe hypersingulier », forgée à partir de la thèse de l'immanence désir-pouvoir, nous semble satisfaire aux

exigences tant de la psychanalyse que des critiques qui accusent les théories queers d'être incapables de prendre en compte le réel des vécus trans.

CHAPITRE I. LE DESIR, ENTRE AFFECT ET PULSION

La difficulté conceptuelle pour penser le rapport entre les désirs et les formes de pouvoir à partir du milieu du XX^e siècle, tient à une double tension : entre des approches du désir en termes de pulsion ou en termes d'affect, d'abord ; et entre, des conceptions du pouvoir en termes de micro-pouvoir ou en termes de rapport de domination. Ce chapitre cherche à rendre compte de la première de ces deux tensions.

Le repérage de cette tension, nous le devons à la théoricienne queer Eve K. Sedgwick qui, dans *Touching feeling*, dénonce la domination au sein des théories queers d'un modèle pulsionnel du corps et du désir. Ce modèle, cristallisé au sein de la psychanalyse freudienne et transmis aux théories queers à travers l'influence de la psychanalyse sur celles-ci, serait à opposer à une approche en termes d'affect. D'un côté, les théories pulsionnelles réduiraient, par volonté diagrammatique, tous les mouvements émotionnels à la pulsion sexuelle, ignorant les différentes couleurs affectives, traitées alors comme des variations sans importance de la pulsion. De l'autre, les théories affectives permettraient de prendre en compte la diversité qui se fait jour à même le corps ému ainsi que de sortir d'une conception des désirs et des plaisirs qui réduiraient ceux-ci à leur dimension sexuelle⁶⁶.

Nous reviendrons plus précisément sur la manière dont Eve K. Sedgwick pense cette opposition, et sur sa défense de l'approche affective. Pour l'instant, contentons-nous de considérer l'importance de cette tension lorsqu'on l'applique à la question du désir :

D'un côté, le désir se donne au sujet à travers un ensemble d'affects dont il est plus ou moins conscient et dont il est peut-être envisageable d'entreprendre la phénoménologie : « Je désire » signifiera alors « J'éprouve quelque chose que j'appelle désir ». Cette dimension affective du désir n'a pas besoin d'être une. Elle est, au contraire, multiple et chaque fois singulière : plusieurs intensités différentes qui nous traversent peuvent être appelées « désir ». Mais, d'un autre côté, il semble qu'il faille, selon l'approche psychanalytique — avec laquelle nous allons dialoguer tout au long de ce travail — se méfier de cette dimension affective consciente. Le propre de l'approche psychanalytique semble être de mettre au centre la dimension du *Trieb*, de la pulsion. La vérité des affects, de cette multiplicité bigarrée, se trouve dans une articulation pulsionnelle et symbolique sous-jacente qui doit être l'objet principal de l'analyse : il s'agit de repérer derrière la charge affective, la logique des représentations qui portent ces affects. Au premier abord, la psychanalyse nous intime donc de traverser l'affectivité par laquelle se donne immédiatement le désir, la traverser par

⁶⁶ Eve K. Sedgwick, *Touching Feeling*, Durham, Duke University Press, 2003, p. 18.

l'interprétation pour en comprendre le mécanisme pulsionnel sous-jacent, lequel ne peut se donner qu'à travers des représentations.

Mais cette traversée est-elle nécessaire ? Une telle approche qui réduit les affects de désir à des pulsions inconscientes est-elle satisfaisante ? Les travaux d'orientation phénoménologique qui partent de la donation immédiate du désir sont aussi riches en enseignement et permettent de proposer un modèle alternatif du désir qui soit plus maniable politiquement. En effet, si la pulsion doit faire l'objet d'une enquête analytique pour être mise au jour pour chaque sujet, l'articulation politique de ladite pulsion semble difficile dans la mesure où le cabinet constitue un espace censément isolé du monde social et politique. À l'inverse, l'affect se donnant toujours dans une forme d'être-au-monde ou d'être-ouvert du sujet, le désir compris à partir de l'affectivité peut, sans doute, plus immédiatement être articulé à la dimension socio-politique. Nous le verrons, cette prise en compte phénoménologique de l'affect est, par ailleurs, défendue par certains travaux psychanalytiques comme ceux d'André Green, qui entendent faire valoir l'importance de l'affectivité dans la pratique et la théorie psychanalytique⁶⁷.

Nous proposons donc, dans ce chapitre, de prendre pour objet de réflexion l'opposition qui s'est construite historiquement entre des conceptions pulsionnelles et des conceptions affectives du désir. Qu'est-ce qui motive l'opposition entre ces deux types d'approches, dont l'une semble émaner d'une conception à prétention scientifique (la réduction à la pulsion permet un certain tranchant diagrammatique, explique Sedgwick⁶⁸, et peut-être une réduction à des formules si on pense aux outils lacaniens), tandis que l'autre privilégie une saisie affective, tenant davantage à une esthétique respectueuse de la diversité des manifestations du désir ? Pourquoi ces conceptions, prises dans leur pureté, sont-elles toutes les deux insatisfaisantes ? Et comment articuler une conception affective et pulsionnelle du désir qui permette à la fois d'établir une forme de rapport immédiat du sujet à son désir et à la diversité de ses manifestations, tout en montrant qu'en effet, le désir échappe à une prise globale et immédiate par la conscience, et que ses évolutions, ses fixations ou ses fluidifications, peuvent être comprises à travers l'analyse ?

Prendre position autour de l'approche du désir à adopter aura nécessairement des conséquences sur notre manière d'articuler le désir et le pouvoir, que se soient nos manières de penser la production normalisée des désirs par des formes de pouvoir, ou bien les

⁶⁷ André Green, *Le discours vivant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973.

⁶⁸ Eve K. Sedgwick, *Touching Feeling*, Durham, Duke University Press, 2003, p. 18.

restrictions ou interdictions qui touchent le désir. Cette prise du pouvoir sur le désir consiste-t-elle en un ensemble de sécrétions affectives normalisées et de stratégies politiques de gestion de l'affect ? Ou bien, l'articulation désir-pouvoir se situe-t-elle au niveau des pulsions inconscientes qui creusent la réalité psychique des sujets eux-mêmes et lient intimement le désir à la loi ? De l'idée que nous nous ferons de ce qui constitue, ou non, une approche pertinente du désir, découlera l'idée que nous nous ferons du rapport entre le désir et le pouvoir.

A. La construction historique de l'opposition entre approches affectives et approches pulsionnelles

Au sein des théories queers, la tension entre approches pulsionnelles et approches affectives se manifeste particulièrement au début des années 2000, notamment sous l'influence de Sedgwick. Cette tension oppose des approches en termes d'affect qui cherchent à s'extraire de l'influence de la psychanalyse et les approches perçues comme dépendantes de la psychanalyse et de son approche pulsionnelle pour penser le sexuel. Les premières incluent les travaux de Sedgwick elle-même et ceux de José Esteban Muñoz ou Ann Cvetkovich. Les secondes peuvent comprendre les travaux de Leo Bersani, Lee Edelman ou encore Teresa De Lauretis et Judith Butler.

Cependant, si ce sont bien ces débats relativement contemporains qui conduisent à considérer l'opposition pulsion/affect comme structurant le champ des théories politiques du désir, nous ne pouvons faire l'économie d'un exposé historique qui rende compte des sources de cette opposition et de son évolution. Car, celle-ci a une histoire qui remonte au moins jusqu'à l'œuvre freudienne elle-même ; laquelle, sous la forme de l'adhésion totale, de l'adhésion partielle ou du rejet, fut structurante pour le champ de la recherche érotologique. Nous proposons donc de remonter à l'origine de cette tension entre pulsion et affect au sein de l'œuvre freudienne, remonter au moment où la distinction entre *Trieb* et *Affekt* était encore interne au champ psychanalytique lui-même. Ce mouvement d'historicisation sera également l'occasion de mettre au clair le concept de pulsion, central lorsqu'il est question de l'articulation désir-pouvoir, aussi bien pour la psychanalyse, que pour les philosophies de Deleuze, Guattari, Foucault, et pour les théories queers.

1. Pulsions et affects dans la théorie freudienne

a. L'affect dans la théorie freudienne

Pour éclaircir cette notion d'affect, et notamment l'usage qui en est fait dans la théorie freudienne, nous pouvons suivre comme fil rouge le travail d'André Green.

Dans son texte manifeste pour la réhabilitation de la notion d'affect en psychanalyse, *Le discours vivant*, celui-ci distingue, quant à l'évolution de la conception de l'affect chez Freud, plusieurs périodes dont les ruptures sont marquées par des textes clés comme *L'esquisse d'une psychologie scientifique* (1895), *L'interprétation des rêves* (1900), *La métapsychologie* (1915), *Le Moi et le Ça* (1923) qui constituent autant de tournants dans la théorie freudienne — et ceci pas seulement du point de vue de l'affect. Ce qui doit nous intéresser dans le parcours que propose Green, c'est à la fois la détermination de l'affect en général, et le repérage d'un certain nombre de problèmes fondamentaux concernant l'affect auxquels nous devons être attentif·ves pour la suite.

La première tension qui habite l'affect est celle entre une conception en termes de qualité ou de sentiment, et une conception en termes de quantum d'affect. La tension concerne à la fois le concept d'affect en général et l'usage qu'en fait Freud en particulier. L'affect se trouve déchiré ou polarisé entre, d'un côté, l'idée que celui-ci serait une certaine donnée quantitative subjective, un sentiment, dont le sujet prendrait conscience ; et de l'autre, l'idée que ce sentiment est le résultat d'une certaine décharge d'énergie, et que c'est peut-être ce phénomène quantitatif lui-même qui mériterait le nom d'affect. Cette tension est contenue dans le concept freudien de quantum d'affect, ce dont rend compte Green : « L'affect est lié à la notion de quantité d'énergie pulsionnelle dans l'expression quantum d'affect (*Affektbetrag*). Ce dernier terme désigne l'aspect proprement économique du phénomène, tandis que l'affect renvoie à la qualité subjective. »⁶⁹

Le choix définitionnel qu'il propose à la fin de son introduction, et pour lancer son élaboration historique, ressemble de prime abord à une fuite devant le problème du rapport entre affect et quantum d'affect, voire devant toutes les complexités de traduction et de définition conceptuelle qu'il vient de soulever : « Pour clarifier les choses, nous désignerons par affect un terme catégoriel groupant tous les aspects subjectifs qualificatifs de la vie

⁶⁹ André Green, *Le discours vivant*, op. cit., p. 20.

émotionnelle au sens large, comprenant toutes les nuances que la langue allemande (*Empfindung, Gefühl*) ou la langue française (émotion, sentiment, passion, etc.) rencontrent sous ce chef.»⁷⁰ En vérité, cette définition « métapsychologique » permet à Green d'entrer dans la lecture de Freud et de traiter cette question par référence à la conceptualisation freudienne et à sa distinction entre représentation et quantum d'affect.

Avant d'aborder ce point particulier, nous souhaitons souligner un autre problème important qu'évoque Green dans l'introduction du *Discours vivant*, problème important pour toute théorie de l'affect et de l'affectivité : le problème de la pluralité des affects et de leur réduction à une théorie unique. Le problème est double : premièrement, celui de la réduction de la pluralité qualitative des affects ; deuxièmement, celui d'une mise en discours de l'affect qui, par définition, semble échapper à la prise signifiante. Les deux problèmes renvoient à la nature éminemment corporelle de l'affect.

(1) Le problème de la pluralité des affects et de l'unification d'une conception de l'affect se manifeste pour Green de la manière suivante : « La clinique et la théorie psychanalytiques [explique-t-il] nous obligent à inclure dans la catégorie de l'affect une foule d'états appartenant à la gamme plaisir-déplaisir. On peut se demander si une conception unitaire peut en rendre compte. »⁷¹ Nous pourrions même nous demander si une telle volonté d'unification est légitime et si elle ne risque pas de réduire la richesse des approches affectives à une composition d'affects primaires ayant une valeur théorique limitée. L'une des pistes que choisit Green pour tracer la voie d'une théorie unifiée de l'affect est cependant intéressante puisqu'elle met en rapport cette « gamme plaisir-déplaisir » avec la question du corps et du mouvement. En effet — et sur ce point il nous semble que les théoricien·nes de l'affect tombent d'accord — les affects dans leur pluralité irréductible renvoient tous à la question du corps et notamment du corps en mouvement⁷². Reste à faire preuve de vigilance pour ne pas réduire cette corporéité de l'affect à un ensemble d'affects primaires qui relèveraient du corps conçu de manière réductionniste à partir d'une approche purement biologique.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 22.

⁷¹ *Ibid.*, p. 14-15.

⁷² Nous retrouvons cette idée du corps en mouvement chez Brian Massumi, pourtant très éloignée de la conception psychanalytique classique. Il affirme que « Le corps est immédiatement virtuel autant qu'actuel. Le virtuel, la foule des commencements et des tendances, est un champ de potentiel. [...] Les affects sont des perspectives synesthésiques virtuelles [...]. L'autonomie de l'affect est sa participation au virtuel. Son autonomie est son ouverture. » (Brian Massumi, *Parables for the Virtual : Movement, Affect, Sensation*, Durham, Duke University Press, pp. 30-35) L'affect est lié à la potentialité de mouvement du corps.

(2) Le second problème est celui d'une approche conceptuelle et même verbale de l'affect qui, par définition et du fait de sa corporéité, semble échapper à la prise par la signification et par la parole. Si l'affect se situe au niveau d'une corporéité qui échappe au signifiant et renvoie à une perception vitale de type douleur/satisfaction, comment l'affect pourrait-il être dit autrement que par le cri et comment pourrait-on même en faire une théorie ?

À la limite, la question qui se pose ruine par avance toute démarche de connaissance. Peut-on parler de l'affect ? Ce qu'on en dit ne concerne-t-il pas la périphérie du phénomène, les ondes de propagation les plus éloignées de son centre, qui nous demeurent en fait inconnues ?⁷³

Ce que Green présente ici comme une impossibilité de principe s'explique théoriquement par la distinction, chez Freud, entre affect (quantum d'affect : *Affektbetrag*) et représentation (*Vorstellung*), qui résonne ensuite dans les théories post-freudiennes. Là où pulsion et libido dans le Freud de *L'interprétation des rêves* comme chez Lacan, sont compris à travers des déplacements/substitutions signifiantes, c'est-à-dire en termes de représentation, l'affect semble au moins en partie échapper à cette logique symbolique.

L'affect est une mémoire. Et c'est d'abord autour de la mémoire traumatique et de l'hystérie qu'il émerge chez Freud comme une question importante⁷⁴. Le fonctionnement de la mémoire, et notamment dans le cas du souvenir traumatique, est bi-polarisé : d'un côté, la représentation (*Vorstellung*), qui subit un destin particulier, et de l'autre, l'affect lié à cette représentation qui subit un autre destin en s'en détachant. C'est ce jeu d'attachement/détachement de l'affect vis-à-vis de la représentation et du signifiant qui est si important pour comprendre la bizarrerie affective du rêve dans lequel, par exemple, certaines représentations apparaissent angoissantes alors même qu'elles ne le seraient pas à l'état de veille. Le rêve est même, pour Freud, ce par quoi se manifeste le plus clairement l'autonomie de l'affect et de la représentation, parce que l'étrangeté qui s'y manifeste nous rend attentif·ves au jeu entre affect et représentation⁷⁵.

⁷³ André Green, *Le discours vivant*, op. cit., p.16.

⁷⁴ Voir la notion d' « affect coincé » dans Sigmund Freud, *Études sur l'hystérie*, *Œuvres complètes. Psychanalyse, Volume II, 1893-1895*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

⁷⁵ « Ce qui dans les rêves a toujours suscité l'étonnement, c'est que des contenus de représentation n'entraînent pas l'effet d'affect auquel nous serions nécessairement attendus dans le penser vigile. » Sigmund Freud, *L'interprétation du rêve*, *Œuvres complètes, Psychanalyse, Volume IV, 1899-1900*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004, p. 509.

Ces deux éléments distincts ont des rapports différents à l'inconscient et subissent des formes de censure que Freud considère à l'occasion comme distinctes : tandis que le contenu ou la représentation est l'objet d'un refoulement, l'affect est l'objet d'une répression. C'est dans ce concept de répression de l'affect que se rejoue la tension entre qualité et quantité : dans la répression, « l'affect, dit Freud, est inchangé dans sa qualité mais diminué, inhibé ». L'affect, contrairement à la représentation, ne peut pas « se morceler en un petit nombre d'éléments comme les contenus représentatifs et [...] constituer de nouvelles totalités »⁷⁶.

Pour comprendre le rapport entre affect et pulsion, il faut s'avancer jusqu'à la *Métapsychologie* (1915) et notamment dans l'article sur « le Refoulement » où Freud affirme la nécessité de distinguer, au niveau du représentant pulsionnel, le représentant comme tel et l'affect attaché à cette représentation :

Jusqu'à ce point de nos discussions, nous avons traité du refoulement d'une représentance de pulsion [Triebrepräsenz] et, par ce terme, nous avons compris une représentation [Vorstellung] ou groupe de représentations qui est, à partir de la pulsion, investi d'un montant [Betrag] déterminé d'énergie psychique (libido, intérêt). L'observation clinique nous oblige maintenant à décomposer ce que nous avons, jusqu'à présent, conçu de façon unitaire, car elle nous montre que quelque chose d'autre, qui représente la pulsion, entre en ligne de compte à côté de la représentation, et que cet autre-chose connaît un destin de refoulement qui peut être tout à fait distinct de celui de la représentation. Pour cet autre élément de la représentance psychique, le nom de montant d'affect [Affektbetrag] s'est acquis droit de cité ; il correspond à la pulsion, en tant qu'elle s'est détachée de la représentation, et trouve une expression, conforme à sa quantité, dans des processus qui se signalent à la sensation sous forme d'affects.⁷⁷

Nous retrouvons la distinction entre représentation et affect, mais cette fois s'y mêle le problème du rapport entre ce complexe représentation-affect et la pulsion, vis-à-vis duquel il a une fonction représentative. L'un et l'autre semblent intimement liés mais quels sont leurs

⁷⁶ André Green, *Le discours vivant*, op. cit., p. 53-54.

⁷⁷ Sigmund Freud, *Métapsychologie, Œuvres complètes, Psychanalyse, Volume XIII, 1914-1915*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988, p. 197.

rappports ? Certes, l'affect en tant que donnée quantitative par laquelle se manifeste la pulsion semble être secondaire vis-à-vis de celle-ci. Elle n'est qu'une partie de ce par quoi se donne ou se manifeste la pulsion. En même temps, d'un point de vue à la fois phénoménal et clinique, le complexe représentation-affect se confond avec la pulsion. On peut dire que la représentation et l'affect sont deux faces dont l'unité est ce concept abstrait de pulsion. Et si l'affect est une face ou une partie de la pulsion telle qu'elle se manifeste, alors, loin d'être secondaire, elle est au contraire essentielle. La pulsion est une construction abstraite qui doit rendre compte des rapports entre affects et représentations.

L'opposition entre l'affect et la pulsion telle qu'elle se manifestera dans les débats contemporains, trouve déjà ses coordonnées chez Freud. Car, d'un côté, l'affect apparaît comme la manifestation de la pulsion. De l'autre, la pulsion apparaît comme ce qui soutient le lien représentation-affect, voire comme une substance de l'affect et un principe d'explication de celui-ci. Mais encore une fois, une conception empirique, loin de faire de l'affect une dimension secondaire du travail analytique sur le désir, peut y voir l'un de ses outils essentiels. Ce caractère essentiel de l'affect a-t-il été perdu dans les travaux des élèves de Freud et, plus tard, par la lecture lacanienne de Freud, comme semble le dénoncer André Green ? La dimension affective du phénomène de la pulsion a-t-elle été écrasée par la focalisation sur la dimension proprement représentationnelle qu'on trouve notamment chez Lacan lorsqu'il fait correspondre signifiant et *Vorstellung repräsentanz*⁷⁸ ? Avant d'aborder la question de l'affect dans la psychanalyse lacanienne, il nous semble nécessaire de faire un détour vers le problème de la psychanalyse de langue anglaise et la confusion entre l'instinct et la pulsion. Ceci nous permettra de recontextualiser les analyses lacaniennes comme réponses vis-à-vis d'une dérive biologisante de la psychanalyse de langue anglaise.

b. La distinction instinct et pulsion

Le concept de pulsion n'est pas, lui non plus, un concept simple, ne soulevant aucune question et qui reposerait au fondement de la métapsychologie psychanalytique sans qu'à la fois Freud et l'histoire de la psychanalyse soient venus soulever un certain nombre de problèmes sur sa nature et sa fonction. La tension principale concernant le concept de pulsion

⁷⁸ « ce *Vorstellungsrepräsentanz*, vous devez bien le sentir, est strictement équivalent à la notion et au terme de signifiant. » Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre VI. Le désir et son interprétation*, Paris, Éditions de La Martinière et Le Champ Freudien Éditeur, 2013, p. 66.

s'appuie sur une asymétrie entre l'importance du concept pour l'édifice de la psychanalyse et le manque de clarté de celui-ci. Cette dernière propriété est due à la fois au caractère d'entre-deux de la pulsion, mais aussi, et paradoxalement, à son rôle central dans la métapsychologie freudienne.

En effet, en guise d'ouverture de « Pulsions et destins de pulsions » (1915) qui vise à clarifier ce concept, Freud qualifie la pulsion de « concept fondamental conventionnel, provisoirement assez obscur, mais dont nous ne pouvons pas nous passer en psychologie »⁷⁹. Autrement dit, le concept de pulsion est un concept obscur précisément car, aux premiers temps de la naissance de la psychanalyse, il a été laissé pour tel. Instrument omniprésent et utile, il fait partie des concepts qu'une science laisse intacts et inquestionnés par convention afin de produire ses premières découvertes. « Pulsions et destins de pulsions » est un texte important en ce qu'il opère le mouvement réflexif qui consiste à prendre pour objet d'analyse l'un des instruments conceptuels centraux de la psychanalyse.

Cette obscurité conventionnelle se double, nous l'avons dit, d'une nature hybride et monstrueuse de la pulsion qui en fait la force mais qui constitue aussi un caractère d'indétermination. Cette hybridité de la pulsion réside dans le fait qu'elle constitue un « concept-frontière entre animique et somatique, comme représentant psychique des stimuli issus de l'intérieur de corps et parvenant à l'âme, comme mesure de l'exigence de travail qui est imposée à l'animique par suite de sa corrélation avec le corporel »⁸⁰. Concept frontière d'abord, et concept qui mesure la tension entre le somatique et l'animique, en donne une représentation, la pulsion est ce qui dans l'esprit désigne donc son impureté, son attache nécessaire et douloureuse, tendue, au corps.

Cette impureté désignée par la pulsion, cette frontière vibrante et en tension que le concept incarne se double d'une multiplicité à l'œuvre dans la détermination de la nature de la pulsion elle-même. En effet, le concept de « pulsion » est lui-même habité par une grande diversité. En effet, d'un côté, la pulsion est déterminée par quatre facteurs : la poussée (*Drang*), elle-même recevant une détermination interne (« facteur moteur » de la pulsion) mais aussi externe (« somme de force ou mesure d'exigence de travail qu'elle représente ») ; le but (*Ziel*) qui bien qu'étant unique pour toutes les pulsions (la satisfaction) est atteint par « diverses voies » ; l'objet (*Objekt*), « ce qu'il y a de plus variable dans la pulsion » ; et enfin

⁷⁹ Sigmund Freud, « Pulsions et destins de pulsions », *Métapsychologie, Œuvres complètes, Psychanalyse, Volume XIII, op. cit.*, p. 166. Nous soulignons.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 169.

la source (*Quelle*), dont on « ignore » les caractéristiques qui permettraient d'identifier et mettre des limites aux différentes zones qui peuvent être source de la pulsion. Mais en plus de cette diversité dans les déterminations, dans les facteurs de la pulsion, Freud souligne l'existence de distinctions entre grands types de pulsion : d'abord, entre « pulsions du moi ou pulsions d'autoconservation » et « pulsions sexuelles » de l'autre ; puis à partir de « Par-delà le principe de plaisir » (1920) entre pulsion de vie et pulsion de mort — évolution par laquelle la pulsion est soumise à une étrange alchimie.

Cette ambiguïté, ce caractère d'entre-deux, ainsi que les évolutions du concept de pulsion chez Freud se doublent d'un choix de traduction de *Trieb* par l'anglais *instinct*. Ce choix est à la fois symptôme et cause d'un type d'interprétation réactionnaire de Freud, plutôt américaine, qui comprend la sexualité et le désir sexuel à partir de la notion d'instinct. James Strachey, éditeur en charge de la traduction, explique son choix par le refus de traduire *Trieb* par *drive* qui n'est selon lui pas un mot anglais puisqu'absent du dictionnaire d'Oxford et par le caractère « évidemment vague et indéterminé » du terme d'instinct⁸¹. On peut remarquer, d'abord, que le choix de cette traduction qui mènera à des interprétations réactionnaires de Freud est justifié par une conception de la langue elle-même limitée qui oublie à quel point les langues évoluent dans leurs interactions mutuelles. Ensuite, on voit que c'est le caractère « vague et indéterminé » du terme d'*instinct* qui est en fait pour Strachey le prétendant principal pour traduire *Trieb*.

C'est précisément cette indétermination qui empêche d'élaborer, pour le psychanalyste Jean Laplanche ce qu'il en est de la distinction et des rapports entre d'une part, l'instinct qui appartient au domaine de l'« inné, atavique et endogène » et d'autre part, la pulsion qui, elle, appartient au domaine de l'« acquis et épigénétique (mais non moins ancré dans le corps pour autant) »⁸². En effet, pour Laplanche, la distinction entre pulsion et instinct n'est pas à réduire à une distinction entre l'animique et le somatique, les deux concernant intimement le corps. Mais ce sont deux types de réalités physiques distinctes ayant chacune leur fonctionnement propre, malgré les rapports complexes qu'elles entretiennent — notamment dans le cas de la sexualité adolescente, comme l'explique Laplanche⁸³. Dès lors qu'une confusion s'établit

⁸¹ James Strachey, « Notes on some technical terms whose translation calls for comment », in : Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume I (1886-1889)*, London, The Hogard Press, p. xxv. Il faut noter que la note concernant *Trieb* est la note la plus longue.

⁸² Jean Laplanche, *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p.12.

⁸³ Dans cet article, « Pulsion et instinct », le modèle que propose Laplanche est intéressant, parce qu'il considère que la pulsion précède l'instinct pour ce qu'il en est de la sexualité. En effet, la pulsion s'élabore à

entre les deux, « le sexuel d'origine intersubjective, donc le pulsionnel, le sexuel acquis » est rabattu sur l'instinct, ce qui secrète une conception normative du développement du sexuel.

Cette confusion est notamment l'un des ressorts majeurs de ce que Laplanche appelle « le fourvoiement biologisant » de la conception de la sexualité qui prend racine chez Freud pour s'épanouir dans la psychologie anglo-américaine⁸⁴. Une rapide incursion dans cette dernière confusion et dans les critiques qui lui ont été adressées peut nous permettre de voir non seulement ici le rôle de la confusion instinct/pulsion, mais également le rôle qu'a pu jouer la référence à l'affect dans ce « fourvoiement biologisant ». Nous suivons par ailleurs Laplanche lorsqu'il affirme que la critique de ce fourvoiement ne vise pas à « dénoncer la biologie au nom de la psychologie, voir du psychisme »⁸⁵ mais plutôt à limiter les prétentions de la psychanalyse à spéculer sur le domaine du biologique. Nous pensons que cette critique doit s'appuyer sur l'idée que nous avons affaire ici moins au corps en tant que construction du savoir biologique qu'au corps comme corps affecté.

2. L'affect dans la psychologie de l'ego et la psychologie de l'affect

Si l'affect est l'un des modes de donation de la pulsion et si la pulsion se trouve, par une traduction imprécise ou des choix théoriques, être écrasée sous l'instinct, compris par exemple comme *pattern* stimulus-réponse hérité, alors l'affect se trouvera lui-même modifié et impacté par cette biologisation de la pulsion. Certes chez Freud, pulsion et affect ont bien leur source dans la vie, dans le corps comme corps vivant, mais le problème semble être de réduire la richesse de la conception freudienne du corps à une conception biologique dominée par les schémas béhavioristes et adaptatifs, y compris si Freud lui-même a pu donner des éléments favorisant une telle interprétation⁸⁶. Il s'agit pour nous de faire valoir une conception

partir de la séduction originaire qui s'établit et creuse le psychique dans l'enfance. Le lieu de la sexualité est alors tout-pulsionnel. La crise advient lorsque, à l'adolescence, l'instinct émerge à l'endroit même déjà occupé par les pulsions. C'est alors qu'on peut comprendre l'adolescence comme une période de négociation entre ces deux pans de la sexualité.

⁸⁴ Ce fourvoiement identifié à un « biologisme de la pulsion sexuelle » est l'un des trois fourvoiements analysés par Laplanche, les trois découlant de l'abandon de la théorie de la séduction, et donc de l'abandon de la « priorité de l'autre, dans la constitution [...] de l'être humain sexuel » : Le premier fourvoiement étant ce « biologisme de la sexualité », le second « la reconstruction autocentriste ou ipsocentriste de l'être humain » qu'on trouve dans l'ego-psychologie et en lien avec le premier ; et le troisième fourvoiement consistant à « situer le structurel au cœur de l'inconscient », fourvoiement dont Lacan est considéré comme l'héritier. (Laplanche, *Problématiques VII. Le fourvoiement biologisant de la sexualité chez Freud suivi de Biologisme et biologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 17.)

⁸⁵ *Ibid.*, p. 18.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 11 : « Ce que j'entends par là, c'est que ce ne sont pas seulement les freudiens que je mets en cause, mais Freud lui-même : fourvoiements de Freud et à la suite de Freud ».

du corps comme corps vivant et affecté, mais en même temps, comme corps social et traversé par des formes de pouvoir qui découpent et distribuent les désirs et les plaisirs ; corps irréductible au savoir biologique.

Le problème de la traduction de *Trieb* par *instinct*, est donc qu'elle implique l'élaboration des rapports *Trieb/Affekt* en termes de rapport entre l'instinct et l'affect. Dans le contexte de la psychanalyse anglo-saxonne des années 1940 et 1950, dominée par le mouvement de l'ego-psychologie, l'articulation entre des tendances biologisantes et une conception de la psychanalyse centrée sur le « moi » et son renforcement va conduire à une conception normalisante de la pratique psychanalytique. En tant que mode de donation de la pulsion, l'affect va jouer un rôle pivot pour articuler instinctualisation de la pulsion et domestication de celle-ci par l'ego. D'abord, l'affect sera compris comme relevant (chez l'enfant) de réactions conditionnées par des canaux de décharges énergétiques transmis héréditairement, et ensuite, comme devant se soumettre (dans la maturation psychique) à une domestication et à une intégration (ou structuralisation) par l'ego. Un passage par les élaborations américaines de l'affect dans les années 1950 nous semble nécessaire pour comprendre le champ de tensions tel qu'il s'est historiquement constitué autour de l'affect et de la pulsion.

a. Affectivité, hérédité, ego

Deux des représentant·es de l'ego-psychologie ont, selon Green dont nous suivons toujours le fil rouge, écrit des articles particulièrement influents sur la question de l'affect : Edith Jacobson avec « The affects and their pleasure-unpleasure qualities in relation to the psychic discharge processes » (1951) et David Rapaport avec « On psycho-analytic theory of affect » (1953). Nous commencerons par l'article plus synthétique de Rapaport qui permet de situer la théorie de l'affect propre à l'ego-psychologie par rapport à ce qu'il nomme « les trois phases de la théorie psychanalytique de l'affect » et de repérer, dans cette troisième phase dont Rapaport se réclame, un tournant ou un fourvoiement biologisant. Ce ciblage de la théorie ego-psy de l'affect permettra également de situer la réponse lacanienne à ces théories, qui constitue un point d'entrée éclairant dans les séminaires.

La distinction que propose Rapaport entre trois phases de la théorie psychanalytique de l'affect permet de situer un point de rupture important dans le passage de la seconde à la troisième phase, qu'il situe aux alentours des années 1920.

Dans la première phase de l'élaboration freudienne de l'affect, jusqu'à la rupture de *L'interprétation des rêves*, pulsions et affects sont fondus par Freud et compris comme « énergie psychique ». Avec l'élaboration de la méthode proprement analytique, par distinction d'avec les méthodes hypnotiques, et à partir de *L'interprétation des rêves*, se déploie la seconde phase qui fait de l'affect non plus l'énergie elle-même mais le représentant de cette énergie : « La rupture est brutale, la dynamique n'est plus celle des affects mais celle de l'énergie (investissement pulsionnel) inhérente dans les vœux. Les affects sont relâchés par, et indicateurs de vœux inconscients. »⁸⁷ Enfin, la troisième phase, caractérisée par une mise en avant de l'ego et une théorie dite structurale, comprend les affects, intégrés progressivement à la structure où doit dominer l'ego, comme des fonctions du moi qui sont utilisées comme signaux.

Cette troisième phase, ego-psychologique ou structurelle, se distingue non seulement par l'intégration de l'affect à l'ego, sur laquelle nous allons revenir, et par l'idée d'une domestication de l'ego, mais également par l'idée que la décharge affective doit suivre des voies héritées et innées. Selon Rapaport, « l'ego-théorie des affects de Freud implique la reconnaissance du caractère inné de quelques canaux de décharge d'affect, et même le caractère inné de leur seuil et de leur relation aux stimuli de relâche »⁸⁸. Ce sont les problèmes théoriques posés par la question de la décharge qui implique de suivre cette hypothèse, empruntée à cet autre tenant de l'ego-psychologie qu'est Heinz Hartmann, et selon laquelle il convient

de prendre en considération des seuils de décharge innée. Un précédent existe chez Hartmann, dans son traitement de la mémoire, de la mobilité, des organes de la perception comme dispositifs du moi [ego-apparatuses] ; c'est-à-dire des structures qui, contrairement à d'autres structures de l'ego n'émergent pas du conflit, et sont en ce sens « autonomes » ; plutôt, étant innées, elles préexistent à la différenciation du

⁸⁷ David Rapaport, « On Psycho-analytic Theory of Affect », in : *The international journal of psycho-analysis*, Volume XXXIV, n°3, 1953, p. 181. Notre traduction pour cette citation et les suivantes.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 190.

*moi et du ça dans leur matrice indifférenciée, et deviennent — une fois que l'ego est pleinement développé — des dispositifs aux services de l'ego.*⁸⁹

On voit, par cette citation, que dans l'ego-psychologie la considération des affects comme au moins partiellement déterminés par des *patterns* hérités biologiquement et l'idée que les affects doivent être domestiqués pour devenir dispositifs-signaux pour l'ego sont liées l'une à l'autre. Cette domestication prend la forme d'une neutralisation partielle de ces affects visant ultimement à la domination de l'autre face représentationnelle de la pulsion, à savoir les représentations en tant que telles ou les idées. Dans sa lecture de Rapaport, André Green précise en effet que l'imposition progressive de l'ego conduit à « la prévalence de l'idée sur l'affect dans la représentation de la pulsion »⁹⁰. Ceci répond bien à l'idée du moi comme interface avec « le monde extérieur » compris ici à travers le principe de réalité.

La formation du moi par le contact du principe de réalité (processus secondaire), son renforcement progressif, transforme les affects, d'abord « soupape de sûreté » dans le processus primaire, en autant de signaux censés signaler des dangers venus de l'extérieur ou de l'intérieur : « l'un des effets concomitants du développement du processus secondaire et de la confrontation au principe de réalité est la “domestication” des affects au point de la transformer en signaux »⁹¹ explique Rapaport. Ceux-ci ne peuvent devenir signaux, intégrés aux dispositifs du moi que s'ils sont domestiqués, car sinon, c'est-à-dire s'ils gardaient leur intensité première, ils risqueraient de mettre en crise la « substructure quasi-stable » opérée sous la domination du principe de réalité et du moi. Cette quasi-stabilité renvoie à l'idée que la domination de l'ego, même si celui-ci est « fort », n'est jamais achevée. De là découle le fait que pour Rapaport, il existe différents degrés de domestication des affects, en fonction des forces synthétisantes de l'ego capables d'opérer cette domestication.⁹²

L'idée que l'affect doit se transformer en signal sous l'effet de sa structuralisation par l'ego nous intéresse particulièrement parce qu'elle fera l'objet d'une reprise et d'une critique dans la discussion lacanienne de l'affect d'angoisse. C'est dans *Inhibition, symptôme, Angoisse* (1926) que la théorie de l'affect comme signal s'exprime chez Freud.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 184.

⁹⁰ André Green, *Le discours vivant*, *op. cit.*, p. 113.

⁹¹ David Rapaport, « On Psycho-analytic Theory of Affect », *op. cit.*, p. 185.

⁹² *Ibid.*, p. 190.

C'est en effet dans ce texte que Freud parle d'« affektsignal », notamment à propos de l'angoisse et comprend l'angoisse comme signal pour le moi qui déclenche l'inhibition pulsionnelle. À propos de la formation de la phobie chez le petit Hans, il explique qu'« aussitôt que le moi a reconnu le danger de castration, il donne le signal d'angoisse et inhibe, au moyen de l'instance plaisir-déplaisir, d'une manière que nous ne pouvons pas pénétrer plus avant, le processus d'investissement menaçant dans le ça »⁹³. De toute façon, l'ego-psychologie se trouve relativement bien fondée par les derniers écrits de Freud dans les années 1920, notamment depuis l'élaboration de la seconde topique dans « Le moi et le ça » (1923). Une chose distinguera cependant l'ego-psychologie de ce « troisième Freud », c'est le refus, par exemple chez Edith Jacobson en 1953, de la théorie de la pulsion de mort⁹⁴.

Cette troisième phase de la théorie psychanalytique de l'affect, préparée par Freud et approfondie par l'ego-psychologie américaine est donc le symptôme d'un tournant théorique vers l'ego et les phénomènes de domestication pulsionnels et affectifs par ce dernier. Ceci a de lourdes conséquences sur la conception de la pratique psychanalytique. Car, si le cours « naturel » ou « normal » du développement du psychisme est la domestication et l'intégration des affects comme affects-signaux, l'analyse pourrait avoir pour but de rétablir ce développement « normal » chez les sujets qui souffrent de leurs affects. Or, comme la structuralisation des affects et leur domestication dépendent de la force synthétique de l'ego, l'analyse pourrait prendre pour fin la constitution de ce « moi fort » que l'ego-psychologie appelle en effet de ses vœux. En renforçant l'ego, notamment à travers le transfert conçu comme constitution de l'ego de l'analyste en « modèle », il s'agit d'atteindre à cette structure psychique quasi stable, intégrée, et adaptée à « la réalité ».

Ainsi, la théorie de l'affect telle qu'elle est développée par l'ego-psychologie vise la production de sujets « normaux » à travers la normalisation des affects et des réactions affectives. L'affect est, dès le début, du fait de l'écrasement de la pulsion sur l'instinct, compris dans des termes qui en font le résultat de *patterns* biologiques hérités. De plus, cette ego-psychologie ne cesse d'insister sur les phases de développement « normales » de l'affect, et sur la domestication de ces affects par le principe de réalité médiatisé par l'ego. La question qu'il convient de poser est alors la suivante : quelle est cette réalité ? Comment l'appel à la domestication de l'affect par le « principe de réalité » répond-il en vérité à un agenda politique

⁹³ Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, in : *Œuvres complètes, Psychanalyse, Volume XVII, 1923-1925*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 242.

⁹⁴ Nous décrivons plus avant ce rejet dans la section suivante.

normalisant, si ce n'est répressif? Un tel questionnement pourra se trouver par exemple dans les analyses proposées par Herbert Marcuse autour du principe de réalité comme principe de répression de la pulsion dans *Eros et civilisation* en 1955. Il semble que ses analyses peuvent s'appliquer également à la domestication de l'affect.

Dans tous les cas, nous voyons ici l'affect fonctionner comme pivot théorique qui tient ensemble à la fois une théorie partiellement innéiste et biologisante de la psyché et une conception ego-centrée de la cure psychanalytique qui conduit à une conception normalisante du travail d'analyse. Nous aurons l'occasion d'approfondir cette critique en abordant le travail de Jacques Lacan. Nous voyons également ici une certaine focalisation, dans la réflexion autour des affects, sur les affects négatifs, par exemple ceux de l'angoisse et du deuil. Ceci est un premier indice de ce que nous dénoncerons, dans notre discussion sur le concept de vulnérabilité, comme une focalisation sur la négativité dans l'approche de l'affect.

b. Affectivité, autoconservation et adaptation

Nous avons mis de côté, jusqu'à maintenant, le caractère adaptatif de la théorie de l'affect proposé par l'ego-psychologie. Mais si cette théorie est bien une théorie de l'intégration des affects par l'ego, intégration nommée structuralisation, elle est également une théorie de l'adaptation de l'affect. « Pour Rapaport [explique André Green], le passage à la dernière conception de l'affect, celle de l'affect signal du Moi, est l'ouverture à un point de vue "structural-adaptatif" et implique que l'accent soit déplacé vers le point de vue génétique. »⁹⁵ Nous voudrions maintenant insister sur le lien entre l'idée de « seuil de décharge inné » et l'idée d'adaptabilité pour montrer comment cette conception de l'affect repose sur une conception de la vie issue d'une certaine lecture de la biologie. Nous pourrions alors aborder le sens de l'abandon, par l'ego-psychologie, de la théorie freudienne de la pulsion de mort.

La structuralisation de l'affect, qui en passe par sa domestication par le moi, est comprise par Rapaport comme le résultat de l'imposition progressive du principe de réalité et l'adaptation de la psyché à cette réalité. Cette domestication de l'affect est conçue comme résultat du développement du processus secondaire, mode de fonctionnement de l'appareil psychique qui, du point de vue topique, désigne le système préconscient-conscient et, du point de vue dynamique, la liaison de l'énergie à des représentations de manière stable où la

⁹⁵ André Green, *Le discours vivant*, op. cit., p. 112.

satisfaction est ajournée⁹⁶. Comme l'expliquent les auteurs du *Vocabulaire de la psychanalyse*, l'opposition entre les deux types de processus « est également à mettre en parallèle avec l'opposition du principe de plaisir et du principe de réalité »⁹⁷, ce que confirme Rapaport en liant émergence du processus secondaire et « reality-testing »⁹⁸.

Les affects, empruntant d'abord des voies de décharges innées, se trouvent peu adaptés à la réalité, car trop bouleversants, exigeants, et répondant au seul principe de plaisir. Au contact de la réalité, comprise d'abord comme frustration, une certaine souplesse et variété de l'affect se dévoile. Cette nouvelle souplesse est moins le résultat d'un enrichissement de l'affect, que celui d'une domestication — la variété étant comprise comme modulation d'intensité. Cette domestication de l'affect vise, sous la domination de l'ego, une certaine harmonie entre le psychisme et son milieu, résistant à ces premiers désirs. C'est à ce niveau de la recherche d'harmonie entre le vivant et son milieu que nous pouvons affirmer que la théorie ego-psychologique de l'affect repose sur une conception quelque peu naïve de la biologie, notamment de la biologie de l'évolution. Le développement psychique devrait tendre à l'harmonie avec le milieu, notamment à travers l'imposition du moi et la structuration des affects à partir de cette instance de commandement.

Sans être insensible, nous le verrons, aux processus qui désignent une certaine normativité vitale⁹⁹, Lacan est très critique de l'articulation imaginaire entre l'ego, l'harmonie et le monde. C'est même cette critique qui le conduira à invoquer une théorie « structurelle » concurrente où le langage n'est pas ce qui permet la domestication des affects et des pulsions, conduisant à l'harmonie avec le monde. Le langage est plutôt ce qui, brisant toute possibilité d'harmonie, sépare à jamais l'être parlant d'un rapport idéal avec le milieu. L'harmonie réelle avec le milieu est définitivement empêchée ou perdue par le langage et toute harmonie avec le milieu est un leurre imaginaire, recouvrant cette rupture fondamentale.

Il nous semble que l'insistance sur l'harmonie du rapport ego-monde s'appuie sur le rejet, explicite par exemple chez Edith Jacobson (1953)¹⁰⁰, de la théorie de la pulsion de mort freudienne. En effet, cette pulsion de mort rompt avec une certaine conception du vivant et

⁹⁶ Laplanche et Pontalis, *Vocabulaire de psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 341.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 342.

⁹⁸ David Rapaport, « On Psycho-analytic Theory of Affect », *op. cit.*, p. 185.

⁹⁹ Voir le quatrième chapitre de ce travail.

¹⁰⁰ Edith Jacobson, 1953, « The Affects and their Pleasure-Unpleasure Qualities in Relation to the Psychic Discharge Processes », in : *Drives. Affects. Behavior*, New York, International University Press, 1953, p. 38-66.

empêche de penser une harmonie entre le vivant parlant et son milieu ou sa réalité. Si le vivant est aussi bien animé par des pulsions de vie que par des pulsions de mort, « tendance à la réduction, à la constance, à la suppression de la tension d'excitation interne », tendance au retour à l'inorganique, la thématique d'une harmonie vivant-milieu est bouleversée. Comment poser que la domestication des affects vise à l'harmonie du vivant avec son milieu quand on prend en compte que le vivant ne cherche peut-être pas à vivre ? Ou bien quand on prend en compte qu'il cherche peut-être à s'y fondre afin de s'y dissoudre ?

Soit qu'elle la nie, soit qu'elle la pousse jusqu'à sa limite, la théorie de la pulsion de mort remet sérieusement en cause l'idée d'adaptation et d'harmonie. La pulsion de mort désigne aussi bien le passage à la limite de l'harmonie vitale dans la mort, que le ratage, l'inadaptation, la coupure comme l'explique le Lacan des *Les quatre concepts* dans sa critique du mythe d'Aristophane¹⁰¹, lequel fait du désir la recherche d'une harmonie perdue. La pulsion, puisqu'elle est toujours à la fois pulsion de mort, est coupure ; et la libido, l'organe de cette coupure.

L'ego-psychologie pour maintenir le mythe de l'harmonie, devait donc s'attaquer à la théorie de la pulsion de mort contre laquelle Edith Jacobson considère qu'il existe un certain nombre d'« arguments valides »¹⁰². L'un des arguments nous intéresse particulièrement car il éclaire le rôle de substitut que joue le principe de réalité, dans l'ego-psychologie, par rapport à la pulsion de mort, remplaçant une conception de la vie comme habitée de contradictions par une conception de la vie comme tendance à l'adaptation. Pour Jacobson, la compréhension du masochisme ne suppose pas l'hypothèse d'une pulsion de mort (comme semble le poser « Le problème économique du masochisme » de 1924), mais peut être réintégrée « au point de vue des principes du plaisir et de l'homéostasie sans avoir à faire l'hypothèse d'un principe de Nirvana »¹⁰³.

Cette conception de la vie psychique comme tendance à l'harmonie avec le milieu, adaptation, soutient une théorie de l'affect comme signal devant le danger. Plutôt que d'être une mise en crise de la maîtrise de l'ego, l'affect, mis au service de l'ego est un outil pour naviguer harmonieusement dans le monde, et il fonctionne en signalant les dangers intérieurs ou extérieurs. C'est à la fois à cause de cette conception simpliste de l'harmonie du vivant

¹⁰¹ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 229.

¹⁰² Edith Jacobson, « The Affects and their Pleasure-Unpleasure Qualities in Relation to the Psychic Discharge Processes », *op. cit.*, p. 60.

¹⁰³ *Ibid.*

avec son milieu et de la focalisation de ces théories sur l'ego que Lacan s'opposera à cette théorie du signal et en appellera à la considération de la logique du fonctionnement de la pulsion (objet *a*) dans la conception de l'affect. Le refus, par Lacan, d'une phénoménologie de l'affect, sera motivé par son opposition à cette psychologie de l'ego.

c. *La psychologie de l'affect de Silvan Tomkins*

Avant d'aborder la conception lacanienne des rapports pulsion-affect, nous voudrions profiter de cet excursus américain pour introduire une autre conception qui prend appui sur la biologie pour construire sa conception des rapports affect-pulsion, cette fois dans une volonté plus explicite de rupture avec la théorie freudienne, à savoir le travail de Silvan Tomkins. Cette référence nous paraît importante, d'abord parce que c'est ce travail qu'invoquera Eve K. Sedgwick pour défendre l'autonomie de l'affect par rapport à la pulsion au sein des théories queers dans *Touching feeling* (2003). Le travail de Tomkins apparaît également paradigmatique de tout un ensemble de travaux psychologiques s'appuyant sur la biologie, qui lient par exemple pulsion, affect et théorie darwinienne de l'évolution.

Par rapport à la psychanalyse, Tomkins propose une redistribution des distinctions entre affects et pulsions, ce qui permettrait de défaire la domination de l'approche pulsionnel. Malgré tout, Tomkins ira bien plus loin dans la biologisation de l'affect que ne l'ont fait les tenants de l'ego-psychologie, en faisant du système de l'affect un système biologique parallèle à celui de la pulsion. La surprise causée par l'usage de ces travaux dans le cadre d'une théorie queer de l'affect passée, la question est la suivante : est-il nécessaire de faire de la pulsion et de l'affect deux systèmes biologiques pour défendre la spécificité d'une conception affective ? Quelles sont les conséquences de cette biologisation conjointe de l'affect et de la pulsion ?

Le premier chapitre du recueil *Shame and Its Sisters : A Silvan Tomkins Reader*, édité par Sedgwick et Adam Frank, intitulé « What are affects ? » expose les principes généraux de la distinction, proposée par le psychologue, entre système des pulsions (« Drive System ») et système affectifs (« Affect system »). Ces deux systèmes « de motivation » qui expliquent le comportement humain sont à distinguer non à partir d'une différence entre le biologique et le non-biologique, le matériel et le spirituel, mais : « entre des motivations biologiques plus

générales et plus spécifiques»¹⁰⁴. L'affect et la pulsion sont donc compris comme deux systèmes de motivation biologiques qui diffèrent d'abord, nous explique Tomkins, par le degré de liberté dont ils sont affectés. Il nous semble que c'est au niveau de l'explication de cette différence de degré de liberté que le problème de la dénomination du système pulsionnel se révèle. Résumant sa principale critique de la pulsion dans la théorisation psychanalytique, Tomkins explique :

La confusion des pulsions et des affects mène à attribuer à toutes les motivations des qualités qui ne s'appliquent adéquatement qu'à l'un des systèmes. Cette confusion a de sérieuses conséquences sur la psychanalyse, limitant l'utilité des théories freudiennes et leur articulation avec d'autres preuves. Ainsi, dans le concept de l'oralité, le mécanisme de pulsion de la faim était confondu avec le complexe de dépendance-communion, qui depuis l'origine est plus général que le besoin de nourriture et le fait d'être nourri. Dans le concept de l'analité, le mécanisme pulsionnel d'élimination a été confondu avec le complexe mépris-honte-humiliation, qui n'est pas seulement plus général mais a aussi d'autres racines environnementales plus primaires que la situation d'apprentissage de la propreté. Dans le concept du complexe d'Œdipe, le mécanisme de pulsion sexuelle, soi-disant plus plastique qu'une pulsion comme celle du besoin d'air, était confondu avec la romance familiale, qui implique le vœu bien plus général d'être les deux parents et de posséder les deux parents.¹⁰⁵

Notons comment la dénonciation de la confusion entre pulsion et affect chez Freud s'appuie elle-même sur une autre confusion entre la pulsion et les fonctions instinctuelles, confusion qui constitue selon nous le problème principal de la théorie de Tomkins. Définissant la pulsion orale à partir de la faim, cette psychologie de l'affect tombe dans le piège qui consiste à confondre les fonctions instinctuelles héréditaires et les pulsions qui relèvent de l'acquisition pulsionnelle à partir de l'intrusion dans le sujet des fantasmes et messages énigmatiques de l'autre. Cette dimension soulignée par Laplanche¹⁰⁶, oubliée chez Tomkins, s'appuie sur une conception naïve de la communication, nous y reviendrons.

¹⁰⁴ Eve K. Sedgwick et Adam Frank (ed.), *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, Durham, Duke University Press, 1995, p. 33.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰⁶ Jean Laplanche, *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien*, op. cit.

La critique faite à la conception freudienne consiste à reprocher à Freud d'attribuer à la pulsion des caractéristiques qui relèveraient proprement de l'affect. Mais inversement, Tomkins attribue à la pulsion des caractéristiques relevant proprement de l'instinct. C'est notamment le cas du degré inférieur de liberté attribué à la pulsion mais constamment compris à partir du besoin vital : la pulsion serait moins libre car son objet serait imposé par les besoins biologiques, ou bien parce que l'exigence temporelle qui y est liée est plus serrée. L'un des exemples de « pulsion » revenant à plusieurs reprises dans le texte est la pulsion de respiration qui apparaît comme paradigme d'un système pulsionnel bien moins « libre » que le système des affects : les potentialités dans la variation de la composition de l'air respirable étant très limité, et le mouvement de respiration devant être réalisé très fréquemment, la « pulsion » de respiration apparaît comme extrêmement limitée. À l'inverse, le système motivationnel affectif apparaît bien plus libre, et implique même « la capacité d'activer/désactiver l'affect pour des périodes de temps données »¹⁰⁷.

Si la confusion entre pulsion et instinct est critiquable, quelques éléments sont particulièrement remarquables dans ce travail de Silvan Tomkins. C'est notamment le cas du déplacement opéré autour du concept de liberté. Ce que Tomkins désigne comme étant la plus grande liberté du système affectif par rapport au système pulsionnel est défini en termes de complexité et de potentialité :

Deux systèmes peuvent être également déterminés, mais l'un peut être plus libre que l'autre. Ainsi, deux ordinateurs peuvent être également déterminés dans leur action, mais l'un sera plus complexe, capable de faire plus, et en ce sens, plus libre que l'autre. [...] Les deux extrêmes des degrés de liberté, ou de complexité, c'est la redondance complète sans changement possible, et le hasard complet où tous les changements sont possibles.¹⁰⁸

Cette définition de la liberté permet à la fois de conserver l'idée d'une détermination totale, tout en continuant à penser au sein d'un système déterminé, la liberté sous la forme des possibilités de changements et transformations qui s'y manifestent. Cette définition est intéressante puisqu'elle renvoie aux travaux qui cherchent à penser à la fois la détermination politique des identités et des désirs, et en même temps l'*agency* qu'il est possible de trouver

¹⁰⁷ Eve K. Sedgwick et Adam Frank (ed.), *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, op. cit., p. 49.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 35.

au sein de ce système de redondance¹⁰⁹. Cependant, cette définition de la liberté devrait s'articuler à l'idée d'une détermination politique de la pulsion et de l'affect et non pas à l'idée d'une détermination biologique qui comprend les deux systèmes seulement dans le cadre d'une biologie évolutive psychologisée.

C'est au tout un découpage conceptuel concurrent que propose Tomkins par rapport au découpage freudien et post-freudien. Il redistribue les différentes propriétés entre pulsion et affect et instinct. Ce découpage nous est difficile à accepter parce qu'il confond selon nous ce qu'il faut garder distinct pour maintenir la distance avec une conception naturalisée de la sexualité, à savoir l'instinct et la pulsion. Malgré l'intérêt de l'idée que détermination totale et liberté ne sont pas incompatibles, et malgré notre accord avec les réflexions de Sedgwick et Frank concernant le problème d'un anti-biologisme primaire¹¹⁰, il reste que selon nous, Tomkins en réinscrivant le corps affecté dans une théorie biologique de l'évolution, en oublie l'importance des rapports de pouvoir dans la formation des pulsions et des affects. Si Sedgwick et Frank reconnaissent que certains travaux réactionnaires et hétérosexistes s'appuient sur les travaux de Tomkins, il faut peut-être faire de même qu'avec Freud et reconnaître les fourvoiements internes à la théorie de Tomkins.

d. Pulsion de destruction contre la naïveté de l'affect

Au sein des théories de la sexualité, Leo Bersani est l'un des acteurs de l'opposition entre conception affective et pulsionnel. Prenant le parti d'une approche de la sexualité inspirée de la psychanalyse, et donc en termes pulsionnels, Bersani critique l'usage des théories de l'affect dans le cadre d'une théorie queer du corps, usage qu'il considère naïf. La lecture du travail de Bersani sera pour nous une première incursion dans les théories dites de l'anti-relationnalité que nous retrouverons à plusieurs reprises. Pour ce qui nous intéresse, nous nous concentrons ici sur la critique explicite adressée à Tomkins et aux reprises queers de la théorie de Tomkins. Tandis que nous dénonçons un certain nombre de confusions chez Tomkins, notamment entre l'instinct et la pulsion, Bersani permet d'aborder de manière critique les travaux du psychologue sous un autre angle qui résonne avec la critique faite par

¹⁰⁹ Nous pensons notamment aux travaux de Judith Butler qui conceptualise l'agency dans *Ces corps qui comptent* à partir de l'intervalle dans la répétition-citation des normes.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 15.

Lacan dans *Les psychoses*¹¹¹. Le problème principal pour Bersani, exposé dans le cadre d'une analyse de la honte, semble être la réduction du psychisme à l'intersubjectivité et, ce faisant, l'évacuation d'une destructivité fondamentale au cœur de tout psychisme :

Ce théoricien psychologue [...] fait une distinction nette entre les affects et les pulsions. Indifférent aux pulsions, il s'est dévoué à l'étude exhaustive des manifestations faciales variées de tout le spectre possible des émotions. Nos yeux, nous dit-il, reçoivent et envoient des messages de tous les affects (distingués en « bon » et « mauvais » affects). La honte [Shame], en vertu de sa grande visibilité faciale, a presque le statut d'émotion idéale pour la théorie de l'affect. [...] Le travail de Tomkins célèbre de manière grandiose la visibilité des profondeurs humaines. La théorie de l'affect est un catalogue des vicissitudes de l'intersubjectivité. [...] Notons d'abord ce qui est exclu par ce psychologisme : ce sont les pulsions, comme le reconnaît Tomkins lui-même. Cette théorie pose que notre champ d'action est réactif, une réponse aux images invasives qui constituent notre subjectivité. Il n'y a pas de place pour un moment destructif (envers les autres ou nous-mêmes) qui pourrait avoir lieu en dehors du champ intersubjectif, et qui ne serait pas déterminé et justifié par les émotions qui nous seraient transmises. Ou en d'autres termes, il n'y aurait pas de place pour une jouissance produite par la destructivité [...].¹¹²

L'oubli de la pulsion que dénonce ici Bersani peut se comprendre à partir de ce que nous avons dit de la confusion, chez Tomkins, entre instinct et pulsion. En effet, cette confusion conduit à faire de la pulsion, quelque chose qui relève d'un héritage biologique qui garantit une forme de préadaptation au milieu, une certaine harmonie. L'affect, lui, peut être négatif ou positif mais renvoie dans tous les cas à une forme de communication entre les êtres, l'affect est une réponse à un message, c'est une forme de *feed-back* qu'il est possible de repérer au niveau même du visage. La question que nous pouvons poser avec Bersani est la suivante : si d'un côté, la pulsion est réduite à l'instinct, et si de l'autre, l'affect n'apparaît que

¹¹¹ Jacques Lacan, *Le séminaire, livre III, Les Psychoses*, Paris, Éditions du Seuil, 2018, p. 298 : « Et si j'ai mis dans ce numéro de revue avec lequel vous vous êtes un peu familiarisés, l'article de Tomkins, c'est pour vous donner un exemple de la façon naïve de se servir de la notion de communication. Vous verrez qu'on peut y aller fort loin, et on n'a pas manqué d'y aller. » Lacan avait publié un article de Tomkins, ce que ne manquent pas de remarquer Segdwick et Frank, sans voir que cette publication a une visée que Lacan présente comme critique.

¹¹² Leo Bersani, « Agression, Gay shame, and Almodóvar's Art », in : *Is the Rectum a Grave and Other Essays*, Chicago, University of Chicago Press, 2010, pp. 67-68.

dans le cadre d'une intersubjectivité présumée, comment rendre compte des moments de rupture du lien intersubjectif? Comment rendre compte des pulsions de destruction inhérentes, pour Bersani, à la sexualité et notamment à la sexualité gaie¹¹³ ?

L'appel à la jouissance contre une conception purement intersubjective du psychique est un appel au registre lacanien du Réel. En effet, rabattre le psychisme sur l'intersubjectivité consiste à le réduire à ce qui se communique ou s'échange, à savoir des signifiants et des images. La théorie de l'intersubjectivité comprend le psychisme comme un nœud entre l'imaginaire et le symbolique. Bersani, à l'inverse, en appelle à introduire ce qui fait trou aussi bien dans le symbolique que dans l'imaginaire, à savoir le Réel sous la forme de la jouissance comme destructivité. Nous questionnerons, dans le quatrième chapitre de ce travail, cette conception « destructiviste » de la jouissance dont Bersani se fait le porte-parole¹¹⁴.

Cette mise au centre de la destructivité au sein de la sexualité va impliquer la construction, chez Bersani, d'une théorie extrêmement critique de la notion d'intersubjectivité et de l'idée de communauté ou de relationnalité. En plaçant au centre la pulsion, son attachement à la jouissance, Bersani entend insister sur les ratages de la relationnalité, les ruptures du lien intersubjectif, ruptures causées par une jouissance radicalement égoïste, en même temps qu'elle met en crise l'ego. Nous aurons l'occasion d'y revenir à plusieurs occasions, notamment pour nous poser la question du rapport entre jouissance et relationnalité : plutôt que d'être le principe d'impossibilité au sein de toute relation ou rapport, la jouissance ne peut-elle pas constituer un nouvel appui pour d'autres types de relationnalité ? Reste que, Bersani permet de montrer comment la confusion entre instinct et pulsion, et l'évacuation conséquente de la pulsion, conduit à une conception simpliste de la psyché, laquelle est manifeste dans la comparaison que propose Tomkins entre l'être humain et l'automate.

Il convient donc de prendre en compte la distinction entre pulsion et instinct. Mais inversement, la prise en compte de cette distinction ne conduit-elle pas à un effacement de l'affect et un écrasement de l'affect par la pulsion ? Comme cet effacement pu être reproché à la théorie lacanienne du désir, il est nécessaire d'aborder le traitement de l'affect au sein de la

¹¹³ Leo Bersani, « Is the rectum a grave », in : *Is the Rectum a Grave and Other Essays*, Chicago, University of Chicago Press, 2010, p. 30 : « L'homosexualité masculine rend compte du risque inhérent au sexuel lui-même, à savoir le risque d'auto-négation, de se perdre de vue, et ainsi propose et représente dangereusement la jouissance comme mode d'ascèse. » Notre traduction.

¹¹⁴ Voir dans ce travail IV.A.1.

théorie lacanienne avant d'aborder le « retour » de l'affect dans les théories queers à la fin des années 1990.

3. La pulsion et l'affect dans la théorie lacanienne

La précédente discussion de l'ego-psychologie nous a amené à croiser à plusieurs reprises la critique de cette théorie par Jacques Lacan. On présente en effet souvent le travail de ce dernier comme prenant racine dans son opposition à l'ego-psychologie américaine. La mobilisation de la théorie structuraliste et l'élaboration du registre du symbolique visent à proposer une conception concurrente de cette psychologie américaine qui, s'appuyant sur la dernière période du travail de Freud (tout en rejetant, nous l'avons vu, la pulsion de mort), revendique le titre de théorie structurelle de la psyché. Nous voudrions mettre en lien la critique de l'ego-psychologie que propose Lacan, dans les premières années du séminaire autour de la notion d'imaginaire et de transfert, et son élaboration du lien entre l'affect — notamment l'affect d'angoisse — et le fonctionnement de la pulsion, tel qu'il est développé à partir du séminaire X. Nous explorerons ensuite « les destins » de l'affect chez Lacan. Ce faisant nous aurons posé des repères solides pour comprendre l'opposition, au sein des théories contemporaines de la sexualité — notamment les théories queers — entre une conception pulsionnelle et une conception affective du désir sexuel ; et nous aurons également posé les bases pour élaborer notre propre prise de position par rapport à ce conflit.

a. La critique de l'ego-psychologie

La première tâche que se fixe Lacan dans son « retour à Freud » consiste en une critique de ce qu'il considère comme des dérives post-freudiennes qui, s'appuyant sur la seconde topique, développée dans la dernière partie du travail de Freud,¹¹⁵ au détriment de la première topique, conduit à une survalorisation du moi ou de l'ego. Cette survalorisation propre à l'ego-psychologie, comme nous l'avons montré, conduit à considérer que le but de la psychanalyse doit être un renforcement du moi de l'analysant·e à travers le transfert, lequel est alors conçu comme identification au moi de l'analyste compris comme moi-modèle car moi « fort ». Ce moi constituerait la défense principale contre les pulsions et leurs expressions

¹¹⁵ Il s'agit de la topique Ça, Moi, Sur-moi, développée dans les années 1920. Voir notamment : Sigmund Freud, « Le Moi et le Ça », *Œuvres complètes, Psychanalyse, Volume XVI, 1921-1923*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

affectives qui doivent être combattues, ou plutôt domestiquées, afin d'obtenir de la part du sujet un comportement adéquat, une gestion des affects « normale » et une intégration/adaptation au milieu humain, c'est-à-dire à la société. L'effet thérapeutique est alors calculé proportionnellement aux capacités d'intégration de l'individu dans le tissu social. Ceci conduit à une conception de la psychanalyse comme normalisation des individus, et ce, afin de les rendre aptes à devenir membres à part entière de la société, c'est-à-dire à prendre leur part dans l'effort de production.

La stratégie de Lacan pour combattre cette version normative de la psychanalyse consiste, dans les années 1950, à prôner un retour aux « écrits techniques » de Freud qui précèdent l'exposé de la seconde topique dans les années 1920, laquelle a conduit certains analystes¹¹⁶ à affirmer que « tout doit passer par le moi »¹¹⁷. En effet, cette focalisation sur le moi entraîne toute une conception de l'analyse erronée et dangereuse. La centralité du moi dans l'ego-psychologie repose sur l'idée que dans l'analyse, nous avons affaire à une relation entre deux moi, une relation duelle et imaginaire.

On voudrait, à ce moi, lui permettre de prendre des forces, de se réaliser, de s'intégrer — le cher petit. [...] Sans savoir pourquoi, les auteurs qui s'engagent dans cette voie arrivent tous à la même conclusion, — le moi ne peut se rejoindre et se recomposer que par le biais du semblable que le sujet a devant lui — ou derrière, le résultat est le même.

Le sujet reconcentre son propre moi imaginaire essentiellement sous la forme du moi de l'analyste. D'ailleurs, ce moi ne reste pas simplement imaginaire, car l'intervention parlée de l'analyste est conçue expressément comme une rencontre de moi à moi, comme une projection par l'analyste d'objets précis. L'analyse, dans cette perspective, est toujours représentée et planifiée sur le plan de l'objectivité.¹¹⁸

Pour Lacan, cette conception de la psychanalyse est aberrante notamment parce qu'elle conduit à faire de la situation analytique une situation imaginaire en miroir dont le point de pivot est le moi de l'analyste. À l'inverse, pour Lacan « si on forme des analystes, c'est pour

¹¹⁶ Anna Freud, Otto Fenichel, Heinz Hartmann, David Rapaport, Edith Jacobson notamment.

¹¹⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, p.30.

¹¹⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1978, p.286.

qu'il y ait des sujets tels que chez eux le moi soi absent»¹¹⁹, c'est-à-dire que l'analyste ne s'attache plus aux identifications imaginaires qui supportent l'ego. Cette conception ego-psychologique de la pratique analytique et de ses fins est également aberrante car la focalisation sur le moi, donc sur l'imaginaire, conduit à faire de l'analyse quelque chose de silencieux, quelque chose qui ne tourne pas autour de langage, alors qu'il s'agit là, pour Lacan, de l'essentiel. Si l'ego-psychologie est critiquable, c'est avant tout parce qu'elle conduit à une conception muette de l'analyse. La parole n'y est conçue que comme secondaire, c'est l'image qui prédomine sous la forme du moi.

Ce rapport entre l'ego et l'imaginaire est articulé très tôt chez Lacan, dans l'article sur le stade du miroir. Nous retrouvons, dans cet article, la question du rapport entre le vivant et son milieu — sous-jacent dans la théorie ego-psychologique adaptative de l'affect — que Lacan désigne à cette occasion comme appartenant au registre de l'imaginaire.

Dans «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je» (1949), Lacan élabore la naissance du moi à partir de l'idée d'une capture imaginaire leurrante¹²⁰. Le stade du miroir, qui survient entre 6 et 18 mois, constitue un processus identificatoire à travers lequel le proto-sujet assume une image. Cette image ou imago constitue une *Gestalt*, une forme, qui situe l'instance du moi. Le terme de *Gestalt* renvoie aux études sur le comportement animal, notamment les travaux sur les phénomènes de mimétisme. Le sens de ce rapprochement est de montrer que l'imaginaire et la capture par les images appartient au monde animal. En effet, la fonction de l'imago¹²¹, pour les études sur le comportement animal, «est d'établir une relation de l'organisme à sa réalité — ou, comme on dit, de l'*Innenwelt* à l'*Umwelt*»¹²².

Ainsi, si on s'arrête à considérer l'analyse à la manière de l'ego-psychologie, c'est-à-dire comme un rapport entre deux moi dont l'un est censé servir de renforcement à l'autre, nous sommes conduits à concevoir le rôle de l'analyse comme rétablissement d'une relation d'harmonie entre l'organisme et son monde, ce dernier étant réduit à l'*Umwelt* animal. Seulement, dans le cas de l'homme, cette harmonie avec le monde, cette vision de complétude, d'accomplissement, parce qu'elle suppose l'emboîtement parfait, voire

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 287.

¹²⁰ Jacques Lacan, «Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience analytique», in : *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, pp. 93-100.

¹²¹ Par «imago», il faut ici entendre la forme générale de ce qui constitue l'individu d'une espèce. Dans le cas du petit humain, c'est le premier précipité d'une forme générale du corps à partir des perceptions partielles de celui-ci.

¹²² *Ibid.*, p. 96.

« l'identité de l'*Innenwelt* et de l'*Umwelt* »¹²³ est impossible. « Il n'y a rien qui s'adapte. » Et ceci est dû à l'intervention sur l'organisme humain du langage et de la parole.

Le moi est imaginaire, il est un leurre produit pour le sujet par la captation d'une forme qui est celle de son propre corps. Et tout rapport imaginaire va prendre pour Lacan son modèle du rapport avec le moi. Tout rapport imaginaire avec un autre est un rapport duel entre deux moi, caractérisé par la capture de l'un par l'autre. Lorsqu'il s'agira d'autrui, on parlera d'un rapport avec un autre spéculaire, un autre finalement semblable¹²⁴. Le moi est essentiellement en rapport avec ce que Lacan appellera le petit autre. Et la relation imaginaire à cet autre prend la forme d'une lutte pour la fascination de l'un par l'autre. L'ego-psychologie qui s'appuie sur la relation imaginaire de l'analysant et de l'analyste ne peut qu'être une relation de fascination leurrante.

C'est à partir de cette critique qu'il faut comprendre la nécessité de l'introduction du symbolique dans la conception de l'analyse. La mise au premier plan du registre symbolique vise avant tout à rendre à la parole et au langage leurs places respectives. La focalisation sur la relation imaginaire ou spéculaire ne permet pas de considérer à sa juste mesure l'importance de la parole parce que l'imaginaire ne parle pas. En tout cas, il ne parle pas tant qu'il n'est pas noué, d'une manière ou d'une autre à une articulation signifiante, et donc au registre du symbolique.

Cette critique de l'ego-psychologie a nécessairement des conséquences pour le traitement de la pulsion et du représentant affectif de celle-ci, puisque nous l'avons vu, le couple affect-pulsion est un pivot de la théorie ego-psychologique. La question est alors la suivante : la mise en avant, par Lacan, de la représentation, notamment sous la forme du signifiant et du symbolique, conduit-elle à un écrasement de la conception de l'affect ? Celui-ci, en tant que mode de donation affective de la pulsion, est-il déprécié, dans la théorie lacanienne, au profit du versant proprement représentationnel du mode de donation de la pulsion ? Peut-on dire, comme l'affirme André Green, que « la théorie lacanienne était fondée sur une exclusion, un "oubli" de l'affect » ?

¹²³ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 217.

¹²⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre II. Le moi...*, op. cit., p. 285 : « Ce que nous apprend d'autre part l'analyse, c'est que le moi est une forme tout à fait fondamentale pour la constitution des objets. En particulier, c'est sous la forme de l'autre spéculaire qu'il voit celui que, pour des raisons qui sont structurales, nous appelons son semblable. Cette forme de l'autre a le plus grand rapport avec son moi, elle lui est superposable, et nous l'écrivons a' »

b. L'angoisse, la pulsion et le petit a

Si la théorie lacanienne n'est certainement pas une théorie de l'affect à la manière de celle de Tomkins, il faut admettre que l'insistance sur l'articulation signifiante de la pulsion n'implique pas nécessairement un oubli total de l'affect dans la conceptualisation lacanienne. Ledit oubli serait de toute façon difficile dans une pratique au commencement de laquelle « il y a toujours de l'affect ; sous la forme d'une souffrance difficile à supporter »¹²⁵ et qui soutient la demande thérapeutique. Si l'affect n'est pas traité de manière autonome, mais toujours rattachée à la pulsion dont il est censé être le représentant, et si, nous allons le voir, Lacan a pu se montrer critique du concept d'affect qu'il traite même de « pédanterie »¹²⁶, il n'empêche que l'affect acquière un rôle de plus en plus important dans une théorie dont l'évolution est marquée par l'approche progressive des limites du langage.

À ce titre, le rôle de l'affect d'angoisse est particulièrement important. C'est autour de l'élaboration conceptuelle de cet affect d'angoisse, dans le séminaire de l'année 1962-1963, que se précisent les orientations lacaniennes tournant autour de l'objet a comme objet cause du désir. Ce pivot qu'est le séminaire X — et son compagnon, le séminaire XI — est le lieu d'une articulation serrée entre le désir, la pulsion, l'affect et le Réel. C'est qu'en effet l'angoisse constitue un affect qui n'est pas un leurre imaginaire mais un certain accès au réel derrière le désir.

Commençons d'abord par rappeler le rôle de l'objet a dans l'angoisse et la critique que propose le séminaire X de la théorie de l'angoisse comme signal d'un danger pour l'ego, laquelle critique joue contre la théorie de Rapaport que nous avons exposée précédemment. L'angoisse, nous explique Lacan, est bien, dans « sa définition a minima » un signal¹²⁷. À ce titre, la théorie de Rapaport qui s'appuie sur les dires de Freud dans *Inhibition, symptôme et angoisse* voit juste. Là où Rapaport, comme Freud, tombe dans l'erreur, c'est au niveau de l'analyse à la fois de l'objet et de la fonction de cette angoisse. En suivant le fondateur de la psychanalyse, on peut être amené à penser que l'angoisse est un signal, émis pour le moi, devant un danger qui est primordialement le danger de la castration ; c'est en tout cas l'interprétation de l'ego-psychologie : le moi reçoit le signal d'un manque.

Lacan émet des doutes sur ces deux points précisément. D'abord, le signal, pour Lacan, n'est pas le signal d'un manque probable ou à venir mais encore inconnu. Ce n'est pas la

¹²⁵ Colette Soler, *Les affects lacaniens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, p. v.

¹²⁶ Jacques Lacan, « L'étourdit », in : *Autres Écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 478.

¹²⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre X. L'angoisse*, Paris, Éditions du Seuil, 2004, p. 59.

castration qui est la source de l'angoisse. Ce qui produit l'angoisse, ce n'est pas le manque, mais au contraire une présence à l'endroit même où devrait se trouver du manque, et que Lacan identifie au lieu moins phi [- φ]. C'est lorsqu'en ce lieu où il ne devrait rien y avoir, lieu dont la qualité de manque soutient le désir ; c'est quand, en ce lieu, se trouve quelque chose, que surgit l'angoisse. Cet affect est alors lié, par Lacan, à l'écroulement possible du désir. Si le désir se soutient d'un manque, et si quelque chose vient là où il devrait y avoir manque, alors le désir menace de s'écrouler. Lacan défend donc « que l'angoisse n'est pas le signal d'un manque, mais de quelque chose qu'il faut concevoir à un niveau redoublé, d'être le défaut de l'appui que donne le manque »¹²⁸. Ce défaut d'appui concerne le désir : « Ce qui est craint, c'est la réussite. C'est toujours le ça ne manque pas. »¹²⁹

Du point de vue du désir, on est donc face à un affect qui ne surgit que lorsque le désir lui-même est menacé d'extinction. La question qui émerge et qui va mener sur le terrain de la pulsion est alors la suivante : qu'est ce qui apparaît au niveau où rien ne devrait apparaître pour que se soutienne le désir ? Qu'est-ce qui se manifeste (donc : au plan imaginaire) là où rien n'est censé se manifester ?

Ceci est la première critique faite à l'interprétation freudienne et ego-psychologique de l'angoisse comme signal. La seconde critique, consiste à dire que, bien que « l'angoisse est la réaction du moi au danger », ceci ne signifie pas que l'angoisse soit un signal *pour* le moi. L'angoisse est une réaction *du* moi, elle provient du moi, ceci signifie qu'elle ne vise pas le moi. Ce n'est pas le moi qui est prévenu d'un danger. Le moi émet le signal, mais il n'est ni le lieu du danger ni le destinataire du signal. Il est le simple émetteur d'un message¹³⁰.

Ce qui produit l'angoisse, c'est l'apparition de quelque chose qui ne devrait pas apparaître. Quelque chose qui, apparaissant, met en crise le désir sur lequel le sujet se fonde, car cette chose risque de combler le manque et, ce faisant, d'annuler le sujet. Le désir en effet se fonde sur un manque ; manque lui-même produit par l'imposition d'une loi qui sépare la demande de sa réalisation : « ça n'arrivera pas. » Cette loi prend à ce moment du discours la forme de l'interdiction de l'inceste : « il est clair que ce qui fait la substance de la loi, c'est le désir pour la mère, et qu'inversement, ce qui normative le désir lui-même, ce qui le situe

¹²⁸ *Ibid.*, p. 66-67.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 67.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 179 : « Si le moi est le lieu du signal, ce n'est pas pour le moi que le signal est donné. C'est bien évident. Si ça s'allume au niveau du moi, c'est pour que le sujet soit averti de quelque chose, à savoir d'un désir, c'est-à-dire d'une demande qui ne concerne aucun besoin, qui ne concerne rien d'autre que mon être même, c'est-à-dire qui me met en question. Disons qu'il m'annule. »

comme désir, c'est la loi dite de l'interdiction de l'inceste»¹³¹. À ce niveau, ce qui cause l'effondrement potentiel du désir, c'est donc la réponse positive de la mère ou plutôt, nous dit Lacan, «la manifestation spécifique du désir de l'Autre». Quand cet être que je désire, manifeste son propre désir, quelque chose apparaît qui cause l'angoisse. Parce que ce qui cause mon propre désir, c'est que je ne sais rien du désir de l'Autre : en savoir quelque chose, c'est en savoir trop.

Cette logique de l'angoisse conduit Lacan à élaborer la notion d'un objet qui n'est pas tant objet du désir, que l'objet cause du désir. Cet objet, dénommé objet *a*, est le résultat de la coupure de la loi ou du langage opéré sur la jouissance. Ceci doit s'entendre selon deux modalités. Premièrement, du point de vue du rapport du sujet à la fonction maternelle, cet objet cause du désir sera l'objet qui cause le désir de la mère, et qui soutient le manque du sujet en éloignant la mère. Cet objet est bien le produit de la loi : si «elle ne peut pas être toujours là», c'est qu'il y a quelque chose ailleurs. Deuxièmement, du point de vue plus originel du corps lui-même, l'objet *a* va être le résidu des coupages qu'opère le langage sur le corps jouissant. L'objet *a* est le résultat de l'organisation du corps de l'enfant, du passage, si on se permet ce vocabulaire deleuzo-guattarien, du corps sans organe au corps organisé.

On comprend que dans tous les cas, l'objet *a* est cause du désir, en tant qu'il n'est pas là, qu'il a été séparé par la loi ou le langage. Le désir n'est désir, pour Lacan, qu'à travers cette séparation dont l'objet *a* est le résidu. Si, dès lors, apparaît l'objet *a*, si d'une certaine manière il se manifeste, si la séparation s'amenuise, s'il s'approche, c'est à ce moment que surgit l'angoisse. Le désir ne se soutient que de ce que la pulsion tourne autour de l'objet *a*¹³². Si la pulsion menace de le rejoindre, si elle menace de «tomber dans le trou», le désir lui-même risque de s'effondrer. L'angoisse est un affect qui manifeste au sujet ce risque, le risque de voir la pulsion s'éteindre, le risque de voir le désir se compléter et donc s'effondrer.

Une dernière précision concernant cet objet cause du désir, nous permettra de passer à la description des évolutions du statut de l'affect dans la théorie lacanienne. Dans le séminaire X¹³³, cet objet *a* est duel ou bi-face entre, d'un côté, le registre de l'imaginaire et de l'autre le registre du Réel. Il est ce par quoi, suscitant du même coup l'angoisse, le Réel se

¹³¹ *Ibid.*, p. 176.

¹³² Voir le schéma de la tétine dans Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 200.

¹³³ Plus tard, l'objet *a* sera placé au centre du nœud borroméen, constituant alors le lieu de jonction entre les trois registres R-S-I. Mais dans la conception de l'angoisse, c'est l'articulation imaginaire-réel qui importe à Lacan.

manifeste à la surface de l'imaginaire ; et il est également ce qui donne une approche imaginaire du Réel. Cette dualité de l'objet *a* est ce qui fait dire à Lacan, et contre l'ego-psychologie à nouveau, que l'angoisse n'est pas le signal d'un danger dans la réalité, mais que cet affect est le signal du réel lui-même : « cet *etwas* devant quoi l'angoisse opère comme signal est de l'ordre de l'irréductible du réel »¹³⁴. Ce réel a pour Lacan deux faces, que manifeste bien son discours sur l'angoisse : d'un côté, le réel apparaît comme traumatique, puisqu'il met en question le sujet lui-même ; mais de l'autre, ce qui met en question le sujet, en tant qu'il n'est sujet que par le manque, c'est la jouissance, c'est-à-dire, le manque de manque. Le réel est donc à la fois traumatisme, crise, risque pour le sujet de s'éteindre, de s'écrouler, et en même temps, jouissance. Nous retrouverons cette ambiguïté du réel, tout au long de notre travail.

Mais, nous nous attarderons sur l'autre ambiguïté, constitutive de la fonction interfacielle ou nouante de l'objet *a*, à savoir, l'ambiguïté entre le registre réel et le registre imaginaire. Nous allons voir que l'affect en général, et non plus seulement l'affect d'angoisse, est pris lui-même dans cette ambiguïté parce que l'affect apparaît, au fur et à mesure de l'avancée du séminaire, à la fois comme un leurre imaginaire et à la fois comme une approche possible du réel par-delà le signifiant, le langage, le symbolique.

c. *L'affect chez Lacan : du leurre imaginaire à l'approche du Réel*

Le reproche qu'émet André Green vis-à-vis de la pensée de Lacan n'est tout de même pas sans fondement. On peut dire que la volonté de s'arracher à l'ego-psychologie, de proposer une lecture alternative de Freud, conduit Lacan à insister, au début de son séminaire tout du moins, sur le versant représentationnel de la représentation¹³⁵ de la pulsion. L'analyse se focalisant sur les signifiants, Lacan est amené à se détourner de l'affect, conçu à ce moment-là comme leurre imaginaire.

Cependant, là où la lecture de Green pêche, c'est qu'elle semble supposer un abandon progressif de l'affect chez Lacan, lequel aurait « progressivement pris en aversion l'affect, jusqu'à le bannir de sa théorie »¹³⁶. Or, le mouvement semble bien inverse, comme le montre par exemple Colette Soler dans *Les affects lacaniens*. Green pose que le travail de Lacan se

¹³⁴ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre X. L'angoisse*, op. cit., p. 188.

¹³⁵ Cet étrange redoublement fait écho au terme allemand de *Vorstellungrepräsentanz*.

¹³⁶ André Green, *Le discours vivant*, op. cit., p. 140.

dirige vers une conception où « la formalisation du langage prend le pas sur toute autre considération »¹³⁷, ce qui n'est vrai que pour le début de l'enseignement de Lacan. On peut, au contraire, considérer qu'à partir de l'année 1958-1959 (*Le désir et son interprétation*), la conception du langage subit une modification profonde et le rôle central et dominant de celui-ci est clairement remis en question, ce qui s'accroîtra à partir du séminaire X.

Tandis qu'on pouvait accuser Lacan de faire, dans les premières années de son séminaire, de la structure du langage un tout écrasant et paternaliste, à partir du Séminaire VI, Lacan ne cesse d'insister sur le fait que l'Autre est également marqué d'un manque, ou d'un trou. Et dans la découverte que l'Autre manque, dans l'importance donnée au désir de l'Autre, se trouve la racine, comme nous l'avons vu dans notre lecture de *L'Angoisse*, de la théorisation de l'objet *a*. Au champ de l'Autre, c'est-à-dire au champ du langage, se situe également un manquement, un trou, que Lacan désignera comme A (grand A barré). Ce premier coup porté à l'Autre par la théorie lacanienne débouche sur une prise en compte progressive du Réel, de « La Chose » dans le Séminaire VII au sinthome dans les dernières années.

Malgré cela, on peut dire que l'insistance de Lacan sur le signifiant au début de son séminaire met l'accent sur le mode de donation représentationnel et non affectif de la pulsion. Après tout, le signifiant est identifié par Lacan au *Vorstellungsrepräsentanz*. Ce terme difficile à traduire sert à Freud à distinguer la pulsion elle-même, indifférente à la distinction conscient/inconscient, de son représentant qui seul est capable d'être inconscient ou conscient. Or, si le *Vorstellungsrepräsentanz* est susceptible d'être conscient ou inconscient, s'il désigne même ce qui est seul susceptible de passer de l'un à l'autre¹³⁸, et si, l'affect par définition ne peut être inconscient, en tant qu'il est mode de donation à la conscience, alors l'identification par Lacan du signifiant au *Vorstellungsrepräsentanz* exclut de facto l'affect. Un signifiant n'est pas un affect et un affect n'est pas un signifiant.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 139.

¹³⁸ Sigmund Freud, *Métapsychologie*, *op. cit.* p. 216 : « J'estime effectivement que l'opposition de conscient et inconscient ne trouve pas d'application à la pulsion. Une pulsion ne peut jamais devenir objet de la conscience, seul le peut la représentation qui la représente. [...] Mais si nous parlons cependant d'une motion pulsionnelle inconsciente ou d'une motion pulsionnelle refoulée, c'est là une inoffensive négligence d'expression. Nous ne pouvons entendre par là rien d'autre qu'une motion pulsionnelle dont la représentation de représentation [*Vorstellungsrepräsentanz*] est inconsciente, car quelque chose d'autre n'entre pas en ligne de compte. »

Encore en 1972, l'affect, du moins l'affect « standardisé », est même explicitement critiqué par Lacan comme leurre imaginaire émergeant dans la pratique de la cure. C'est l'analyse du discours qui est présentée comme premier par rapport à l'affect :

[Ma topologie] doit rendre compte de ce que, coupures du discours, il y en a de telles qu'elles modifient la structure qu'il accueille d'origine. C'est pure déroboade que d'en extérioriser ce réel de standards, standards dits de vie dont primeraient des sujets dans leur existence, à ne parler que pour exprimer leurs sentiments des choses, la pédanterie du mot « affects » n'y changeant rien. Comment cette secondarité mordrait-elle sur le primaire qui là se substitue à la logique de l'inconscient ? »¹³⁹

Mais, il semble que dans ces affects « standards » rattachés à la notion de vie, Lacan s'attaque non pas à l'analyse de l'affect en général, non pas au fait de s'appuyer sur les affects pour avancer dans l'analyse, chose que lui-même performe quelques années auparavant. L'objet de la critique sont plutôt ces théories de l'affect qui en réduisent la complexité à ces affects premiers, purs, primitifs ou standards. Cette réduction à un ensemble d'affects premiers ainsi que la référence à la vie biologique (les affects en question seraient premiers car permettant la vie) peuvent renvoyer aux caractéristiques du travail de Tomkins que nous avons dégagées, travail dont Lacan fut lecteur.

Comme l'explique Colette Soler, les critiques qu'adresse Lacan à certains usages de la notion d'affect ne concernent pas l'affect lui-même, lequel deviendra de plus en plus un outil dans la théorie lacanienne. Tandis que, nous l'avons vu, l'affect pouvait apparaître comme un leurre imaginaire dans les premiers séminaires, à partir du milieu des années 1960, l'affect se présente comme une manière d'outrepasser le leurre que constitue non plus l'imaginaire, mais le langage lui-même à cause du glissement indéfini du signifiant. Ce à quoi le langage et son jeu de substitution empêche l'accès est précisément ce réel qu'il faudra approcher à l'aide de l'affect. Il y a, certes, un réel qui se donne à la surface du langage et y fait trou, mais il y a un réel qui « ne doit rien au langage »¹⁴⁰. L'angoisse, par exemple, contrairement au signifiant, est « ce qui ne trompe pas » : « la certitude clinique de l'angoisse indique sans conteste qu'elle réfère non au signifiant trompeur, toujours prêt à disparaître au profit d'un autre, mais à un

¹³⁹ Lacan, « L'Étourdit », in : *Autres Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 478.

¹⁴⁰ Colette Soler, *Les affects lacaniens*, op. cit., p. 38.

réel qu'il s'agit de cerner »¹⁴¹. L'affect n'est pas toujours dans la théorie lacanienne, leurre de l'affect standard, mais il existe des affects qui sont des manières d'accéder à un réel, nommément le réel qu'est la cause du désir, à savoir l'objet a.

Nous ne pouvons pas rendre dans leur complexité les énoncés de Lacan à ce sujet, ce que fait très bien Colette Soler. Il nous suffit de comprendre comment l'affect se situe dans ce lieu théorique ambigu entre leurre imaginaire et approche du réel. De là cette question importante qui fera l'objet de notre analyse dans le troisième chapitre de ce travail : pourquoi l'imaginaire a-t-il été théorisé comme un leurre dans l'approche du désir ? On voit qu'ici, l'affect apparaît à la fois comme imaginaire, concernant le corps et l'image de celui-ci, et comme approche du réel. Comment penser cette tension ? S'agit-il nécessairement d'une contradiction, ou bien cette apparente contradiction se résout-elle lorsqu'on identifie la pertinence de l'imaginaire pour une théorie du désir, comme le font par exemple les analyses féministes du cinéma qui s'appuient amplement sur la psychanalyse ?

Après cette analyse, plutôt historique, des tensions qui animent les rapports entre pulsion et affect dans l'approche du désir, nous proposons de nous tourner vers les discours contemporains qui mettent à nouveau en scène cette tension entre une approche affective du désir et ce qui a été considéré comme une domination de la conception en termes de pulsion. Nous voulons montrer à la fois l'importance et l'intérêt de ces appels à des analyses phénoménologiques du désir comme affect et à la fois en montrer les limites, notamment la conception quelque peu grossière qu'elles construisent de la notion de pulsion. Ce que nous chercherons à défendre, c'est l'idée que la pulsion et l'affect sont à concevoir comme deux modes d'appréhension complémentaires du désir.

B. Le renouveau de l'affect et son usage politique : intérêts et limites

Comme nous l'avons vu, les tensions qui constituent les rapports entre pulsion et affect sont à rattacher historiquement au développement de la psychanalyse, chez son fondateur mais aussi après lui. La réactivation des analyses en termes d'affect chez les théoricien·ne·s queers concerne également la psychanalyse, mais cette fois d'une manière critique. Autrement dit, l'opposition qui va se creuser entre approche pulsionnelle et affective n'est plus une

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 16.

tension interne à la théorie psychanalytique, mais une opposition à l'approche psychanalytique du corps et du désir elle-même. Le renouveau de l'affect sera perçu comme un outil permettant de s'attaquer aux conceptions psychanalytiques qui auraient en commun d'avoir trop insisté sur la pulsion dans leur appréhension du désir. Le retour à cette logique de l'affect contre une logique de la pulsion permet une ouverture de l'analyse politique du désir à des champs jusqu'alors inexplorés. Que signifie, par exemple, d'étudier non plus la gestion politique de la libido, comme dans les années 1950, mais d'étudier la gestion politique des affects¹⁴² ? En même temps, ce retour de l'affect pose la question de la méthode. Le recours à la biologie, comme le fait par exemple Silvan Tomkins, est-elle pertinente ? Comment la phénoménologie permet-elle une approche de l'affect qui prend en compte le corps sans pour autant en réduire la compréhension aux héritages et avantages évolutifs ? Concernant la phénoménologie, va se poser la question du rapport entre les approches phénoménologiques du désir, dominées en France par des approches qui se veulent transcendantales, et la question politique des forces de domination et de normalisation du désir. Il s'agira alors d'explorer les problèmes que posent les approches a-politiques phénoménologiques du désir.

1. La critique de l'exclusivité du modèle pulsionnel

Historiquement, la critique de la domination de la pulsion dans l'approche psychanalytique du désir n'a pas attendu la fin des années 1990 pour émerger, comme nous l'avons vu avec le travail d'André Green. Cependant, à cette critique interne à la psychanalyse s'ajoutent, avec Eve K. Sedgwick, un appel à l'affect et une critique de la pulsion qui s'articule à une approche théorique esthétique et politique. La tension entre approche pulsionnelle et affective va quitter la sphère de la théorie psychanalytique pour se charger d'un enjeu politique qui opposera, au moins au premier abord, des théoriciens de la pulsion comme Leo Bersani et Lee Edelman, et des théoricien·nes de l'affect comme Eve K. Sedgwick, Ann Cvetkovich et José Esteban Muñoz. Ici, se joue pour nous un nœud particulièrement important entre les choix conceptuels concernant le désir et les enjeux politiques : comment la manière de concevoir le désir, en termes pulsionnels et/ou affectifs, a-t-elle des conséquences sur la manière de penser les rapports entre le désir sexuel et les forces politiques ?

¹⁴² Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004.

a. Sedgwick et le « tournant affectif » des théories queers

C'est dans l'introduction du dernier livre publié de son vivant, *Touching feeling* (2003), que Eve K. Sedgwick explique les raisons qui nécessitent selon elle un « tournant affectif » dans la théorie. Celui-ci serait capable d'enrichir la théorie en refusant de la limiter au versant critique et en permettant « d'exprimer ou de modeler d'autres structures du penser »¹⁴³. Ce moment de réflexivité qu'est l'introduction lui permet de conceptualiser plus clairement ce qui était en jeu dans les textes réunis dans *Touching feeling* et de préciser sa situation dans le champ des théories queers de l'époque. Cette introduction, d'une grande densité conceptuelle, parce qu'elle passe d'Austin à Butler, puis de Foucault à Tomkins, nous permettra de comprendre un peu mieux le sens de ce qu'on peut attendre comme un tournant affectif dans les théories queers.

Nous pourrions partir de la surprise que performe le texte de Sedgwick à propos de l'absence relative du « sexe » dans les textes réunis dans le recueil :

En tant que bon petit sujet foucaldien, je suis plutôt surprise que Touching feeling inclut si peu de sexe. Une bonne partie de l'explication réside dans les aléas de ma propre vie, puisque la thérapie contre le cancer qui fonctionne en asséchant toute trace d'œstrogène qui pourrait circuler, fait de la sexualité une motivation de moins en moins stimulante pour la réflexion.¹⁴⁴

Ce passage, qui lie l'écriture, la sexualité et le corps, s'enrichit ensuite d'une réflexion autour de l'affect. C'est en effet à travers l'analyse des rapports entre affect et texture que Sedgwick s'approche de la sexualité. On pourrait alors opposer deux modes d'approche de la sexualité et du désir. Si Sedgwick affirme n'être plus poussée, motivée, mise en mouvement intellectuel, par la sexualité, elle ne cesse d'y réfléchir ou d'y revenir à travers la question de la perception, de la texture et de son rapport à l'affectivité. La sexualité n'est plus une poussée repérable qui motive le sujet, elle est une ambiance, un motif affectif que l'on traverse. C'est finalement la désactivation du mouvement pulsionnel, ou son affaiblissement, qui permet de mettre en lumière l'aspect affectif de la sexualité, par exemple dans les analyses qu'elle propose autour de Henry James et Renu Bora.

¹⁴³ Eve K. Sedgwick, *Touching Feeling*, *op. cit.*, p. 2. Notre traduction pour cet extrait et les suivants.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 13.

Le thème de la matière fécale chez Henry James mène Sedgwick à mobiliser la réflexion de Renu Bora autour de la texture pour élaborer les rapports entre perception, affect et temporalité. Cette référence à la texture permet notamment de décentrer l'attention dominante accordée à la vue dans l'approche de la sexualité : « la texture n'est pas coexistensive à un seul sens, elle tend à être inscrite liminalement "à la bordure des propriétés du toucher et de la vision" »¹⁴⁵. Elle permet aussi de rendre compte de la richesse « temporelle » des perceptions et affects, qui ne sont jamais des sensations vides de sens et sont toujours chargés d'une densité temporelle : « Percevoir une texture c'est toujours, immédiatement et de facto, être immergé·e dans un champ d'hypothèses narratives actives, de test, de re-compréhension de la manière dont les propriétés physiques agissent et sont agies dans le temps »¹⁴⁶. C'est ce caractère temporel du toucher, et l'intrication entre toucher-désir-temporalité que nous retrouverons dans les méthodologies queers de l'histoire¹⁴⁷.

C'est au moment où Sedgwick insiste sur l'intrication entre toucher et affect qu'émerge à nouveau le thème de la pulsion, cette fois de manière plus explicite. Ce lien entre toucher et affectivité peut très vite, explique-t-elle, être écrasé sous la supposition selon laquelle « tout contact et sentiment humain » serait déterminé par des pulsions libidinales qui en seraient la source. C'est contre ce glissement trop rapide entre affect et pulsion, qu'elle écrit :

Le régime « pouvoir/savoir » post-romantique [...] suit l'idée freudienne qu'une seule pulsion physiologique — sexualité, libido, désir — est la source ultime, et comme le dit Foucault, est censée incarner la « vérité » de la motivation, de l'identité et de l'émotion humaine. [...] Cette vue consensuelle n'exclut pas les émotions mais [...] voit d'abord l'émotion comme véhicule ou manifestation d'une poussée libidinale sous-jacente. L'excitation, la rage, même l'indifférence sont vue comme plus ou moins des équivalents du « désir ». La nature ou la qualité de l'affect lui-même ne sont pas traitées comme des conséquences plus importantes que la couleur d'un avion utilisé pour transporter des personnes. Réduire l'affect à la pulsion permet une concision diagrammatique de la pensée, mais est peut-être trop appauvrissante en termes qualitatifs. Chaque chapitre de Touching Feeling essaie d'offrir des alternatives à cette subordination habituelle de

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 15.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 13.

¹⁴⁷ Voir : Carolyn Dinshaw, « Chaucer's Queer Touches / A Queer Touches Chaucer », *Exemplaria*, Volume 7, n°1, 1995, pp. 75-92. Carolyn Dinshaw, *Getting Medieval. Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*, Durham and London, Duke University Press, 1999.

*l'affect à la pulsion. Le chapitre 3 discute les premiers pas de ma rencontre, et de celle d'Adam Frank, avec le travail de Silvan Tomkins, le psychologue dont les théories sont sous-jacentes à la plupart des approches que je propose.*¹⁴⁸

Cette citation nous intéresse au moins à trois titres : d'abord, l'évocation de la critique par Foucault du dispositif moderne de la sexualité pour justifier la critique de l'approche pulsionnelle et la mise en avant de l'affect constitue un usage intéressant et positif de cette critique ; Ensuite, parce que l'évocation du rapport cause-conséquence peut renvoyer cette critique du modèle pulsionnel à celle développée par Sartre dans *L'esquisse d'une théorie des émotions*¹⁴⁹ et ainsi, ouvrir la voie à une approche phénoménologique queer de l'affect ; Mais également, parce qu'elle s'achève, malgré les pistes ouvertes par ces deux auteurs, sur la référence à Tomkins qui répond à une volonté de la part de Sedgwick d'un décentrement.

Avant d'aborder les deux autres points, il convient de rendre compte de cette étrange rencontre avec le psychologue Silvan Tomkins. Comme nous avons commencé à le montrer, la théorie de l'affect de Tomkins nous semble problématique car elle s'appuie sur un biologisme non questionné et la confusion entre pulsion et instinct. Alors pourquoi Sedgwick s'est-elle intéressée à cette référence ? Et pourquoi celle-ci est-elle devenue centrale, comme elle le reconnaît elle-même, dans son travail et ses analyses ? Il semble qu'il faille développer cette idée de « décentrement » pour le comprendre. Le décentrement de la théorie par une référence marginale répond à une stratégie de mise en question de ce qu'il se constitue, à la fin des années 1990 et au début des années 2000, comme un corpus canonique pour les théories queers : Foucault, la psychanalyse freudienne et lacanienne, Austin, etc. L'intégration de plus en plus solide des études queers dans le contexte universitaire américain renforçant cette production d'un canon, la mobilisation d'un auteur quasi inconnu et qui provient d'un champ théorique répudié par les théories queers, permet à Sedgwick de produire un effet de décalage. Ce dernier permet la remise en cause d'un des présupposés du canon, à savoir le modèle pulsionnel.

Ce déplacement est politique au sens où Sedgwick s'attache ainsi à défaire les effets de cristallisation institutionnelle qui caractérise les théories queers à la fin des années 1990. Mais il semble par ailleurs que ce déplacement vers l'affect ait d'autres portées et enjeux politiques.

¹⁴⁸ Eve K. Sedgwick, *Touching Feeling, op. cit.*, p. 18.

¹⁴⁹ Nous développons ce point dans la section suivante.

Le déplacement d'une théorie des pulsions vers une théorie affective répond en effet à la critique, dans « Paranoid reading and reparative reading, or, you're so paranoid, you probably think this essay is about you » de ce que Sedgwick appelle des « lectures paranoïaques » et, en référence à Ricœur, « une herméneutique du soupçon », c'est-à-dire à une critique de la focalisation de la théorie sur la critique. Il s'agit de proposer un modèle alternatif à l'herméneutique du soupçon qui est, pour « le criticisme historique, déconstructif, féministe, queer et psychanalytique » vécu sur le modèle de « l'injonction »¹⁵⁰. L'appel à d'autres types de lectures, dont le ton soit moins critique et davantage positif ou productif résonne chez des auteur·rices comme Muñoz qui appelle à une sortie de la négativité pour tracer d'autres voies plus « utopiques » à la pensée queer¹⁵¹. Le tournant vers l'affect doit donc, en termes de théorie politique, être compris comme une mise en question de la domination de « théorie critique » dans les conceptualisations queers.

Ce tournant affectif résonne également avec une volonté de questionner le rapport entre théories queers et sexualité, souvent considéré comme une évidence. Le contexte du début des années 2000 implique une telle remise en cause : « Il semblait également, avec la banalisation stratégique des politiques gaies et lesbiennes et le désaveu résolu vis-à-vis de leur relation à l'épidémie historique et continue de sida, que dans beaucoup d'espaces, le moment semblait passé dans lequel la théorie était dans une relation très productive avec l'activisme sexuel. »¹⁵² Cette affirmation oblige à poser la question du rapport entre théorie et sexualité et du caractère productif ou fertile d'une telle relation, et surtout la question de l'évolution historique et stratégique de ce rapport. Que peut apporter la théorie aux luttes concernant la sexualité et réciproquement, que peuvent apporter ces luttes à la théorie ? Si Sedgwick fait le constat d'un certain essoufflement du rapport activisme-théorie à la fin des années 1990, le tournant affectif de la théorie vise justement à renouveler les rapports entre théorie et politique.

Ce déplacement entre une théorie pulsionnelle et une théorie affective est notamment ce dont hériteront les théoricien·nes de l'affect comme Ann Cvetkovich, José Esteban Muñoz, ou Sarah Ahmed. Mais iels se tourneront vers d'autres références que Tomkins pour élaborer leur propre approche de l'affect, à partir de sources qui restaient jusqu'alors plus ou moins marginales dans les théories queers. La référence à l'ek-stase temporelle de Heidegger chez Muñoz, ou bien les références à Husserl et Merleau-Ponty chez Sara Ahmed, montrent

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 125.

¹⁵¹ José Esteban Muñoz, *Cruiser l'Utopie. L'après et ailleurs de l'advenir queer*, Paris, Éditions Brook, 2021.

¹⁵² Eve K. Sedgwick, *Touching Feeling*, *op. cit.*, p. 13.

notamment comment la phénoménologie peut constituer une source importante pour l'élaboration des rapports entre désir, affect et pouvoir. Avant d'aborder la méthode phénoménologique et les conditions sous lesquelles elle peut être pertinente pour l'approche de l'affect, nous voudrions revenir plus précisément sur l'usage que fait Sedgwick des thèses foucaaldiennes de *La volonté de savoir*.

b. Le problème de la pulsion comme vérité de l'affect : le désir et la vérité chez Foucault

La référence à Foucault dans l'introduction de *Touching feeling* nous permet d'approcher d'une manière un peu neuve les thèses défendues par Foucault à propos du concept de désir dans le dispositif moderne de la sexualité. En effet, Sedgwick va reprocher aux lectures queers de Foucault de reproduire, démultiplier et affiner l'hypothèse répressive. C'est également pour nous l'occasion de nous confronter à la critique foucauldienne de la notion de désir et de proposer l'esquisse d'une réponse qui s'appuie sur l'articulation entre conception pulsionnelle et affective du désir.

La critique de l'hypothèse répressive moderne concernant la sexualité que propose Michel Foucault dans *La volonté de savoir* (1976) est maintenant bien connue. Cette hypothèse répressive qui pose que depuis le XVII^e siècle la sexualité serait soumise à un double régime de répression à la fois dans les discours (censure) et dans les pratiques, est fautive. Elle est fautive dans sa version radicale ou générale qui fait de la répression, sous cette double forme, le noyau du pouvoir sur la sexualité. Pour être justement appréciée, l'idée de répression doit être replacée dans le plan général ou diagramme des forces. En effet, celui-ci révèle que le pouvoir sur la sexualité, depuis le XVIII^e siècle, fonctionne bien plus à la production — à la fois de discours et de perversion — qu'à la répression. Ce nouveau rapport entre sexe et pouvoir, Foucault le repère au niveau des discours et du complexe de savoir-pouvoir qu'il nomme dispositif de la sexualité et dont l'analyse constituait le centre du premier projet de l'histoire de la sexualité avant le revirement du début des années 1980¹⁵³. Le problème de l'hypothèse répressive n'est pas seulement un problème épistémique, mais aussi politique puisque l'ignorance du fonctionnement réel du pouvoir sur la sexualité conduit à reproduire sans les questionner les logiques de fonctionnement du dispositif : appeler à parler du sexe, ou appeler à affirmer son identité sexuelle, ce n'est pas pour Foucault sortir du dispositif, c'est plutôt le reproduire.

¹⁵³ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

Partant de la critique, dans *La volonté de savoir*, d'une conception du pouvoir comme pouvoir répressif fonctionnant verticalement, les lectures queers de Foucault ont eu tendance à insister sur le caractère « micro » des relations de pouvoir concernant la sexualité et sur leur omniprésence, sans opposition directe possible. C'est le cas chez Judith Butler, ce qui motive la théorie de la performativité¹⁵⁴, mais c'est également le cas chez David Halperin qui attribue à Foucault l'idée que « le pouvoir ne doit pas être compris à partir du modèle d'un vecteur unidirectionnel de l'opresseur à l'oppressé. C'est plutôt un intermédiaire omniprésent [all-encompassing], immanent dans toute relation sociale (...) »¹⁵⁵. Avec Foucault, les théories queers affirment la présence du pouvoir dans chaque relation sociale qui constitue in fine le sujet à la fois social et psychique.

Mais pour Sedgwick, cette prise en compte de la théorie du pouvoir foucauldienne n'est que partielle et elle conduit à une reproduction de l'hypothèse répressive. Car les théories queers, comme celle d'Halperin ou Butler, bien qu'elles prennent en compte la nécessité de sortir d'une conception unilatérale et verticale du pouvoir, en faveur d'une conception « micro », n'entendent pas la critique que fait Foucault de la conception purement négativiste du pouvoir. C'est très clair lorsque Butler explique dans *Trouble dans le genre* que, pour Foucault, « le désir [...] est l'effet même de la loi assujettissante »¹⁵⁶ alors que précisément, Foucault est très critique de cette conception lacanienne du désir comme envers de la loi¹⁵⁷. Sedgwick évoquant « la ruse de l'hypothèse répressive » montre comment une certaine lecture de *La volonté de savoir*, suscitée par Foucault lui-même dans son texte, conduit à reproduire l'hypothèse répressive :

Si mon évaluation est correcte, voici une liste des manières les plus communes de (mé ?)comprendre la discussion foucauldienne de l'hypothèse répressive. Les théoricien-nes récent-es sont sûr-es de comprendre ce volume 1 en posant :

Que même au-delà de l'hypothèse répressive, une certaine version de la prohibition reste la chose la plus importante à comprendre. Mais elle

¹⁵⁴ C'est en effet l'omniprésence des normes, l'impossibilité de penser un espace libéré de toute norme (puisque, par définition, cet espace est inintelligible), qui justifie la stratégie de subversion performative : la répétition d'une norme de manière à la faire dérailler, de la déconnecter du service qu'elle rend à l'hétérosexualité obligatoire. Voir : Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La découverte, 2005, pp. 248-266.

¹⁵⁵ David Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 17.

¹⁵⁶ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 158.

¹⁵⁷ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, op. cit., pp. 107-109.

opère en produisant plutôt qu'en éliminant des choses/types de personnes/comportements/subjectivités.

Que même au-delà de l'hypothèse répressive, une certaine version de la prohibition reste la chose la plus importante à comprendre. Mais qu'elle opère à travers des mécanismes internalisés et apparemment involontaires, plutôt que par des sanctions externes et spectaculaires.

Que même au-delà de l'hypothèse répressive, une certaine version de la prohibition reste la chose la plus importante à comprendre. Mais qu'elle émerge à travers des canaux et discours multiples, plutôt que par une loi singulière imposée du dessus.

Que même au-delà de l'hypothèse répressive, une certaine version de la prohibition reste la chose la plus importante à comprendre. Mais qu'elle opère à travers une prohibition unique transcendantale (le langage lui-même, ou le Nom du Père) plutôt que par des prohibitions locales et explicites.

Que même au-delà de l'hypothèse répressive, une certaine version de la prohibition reste la chose la plus importante à comprendre. Mais qu'elle opère en se désignant elle-même comme nature (c.-à-d. essence). La nature et l'essentialisme étant et ayant toujours été les ruses définissant la répression/prohibition.

Il semble clair que malgré la puissance heuristique de ces manières de penser, aucune d'elles ne peut remplir la promesse implicite de Foucault : qu'il y aurait des moyens de sortir de l'hypothèse répressive, de former de nouvelles manières de penser qui ne seraient pas structurées de prime abord par la question de la prohibition.¹⁵⁸

Cette longue citation est d'une puissance incroyable puisqu'elle montre comment, à travers l'ajout d'hypothèses *ad hoc*, s'est conservée, au sein même des théories queers, l'hypothèse répressive et comment les théories queers de la sexualité et du pouvoir se sont concentrées, malgré la critique de Foucault, sur l'analyse de la répression de la sexualité. On peut se questionner sur cette persistance et sur ce qu'elle dit de la difficulté à entendre, encore aujourd'hui, ce qu'essaie de formuler Foucault.

¹⁵⁸ Eve K. Sedgwick, *Touching Feeling*, *op. cit.*, p. 11-12.

Pour Sedgwick, la manière de sortir radicalement de l'hypothèse répressive est de s'appuyer sur une théorie affective et non plus pulsionnelle des motivations et des désirs humains. Ceci se justifie par le lien très serré qui existe entre l'hypothèse répressive et l'approche pulsionnelle du désir. Ce lien est évoqué par Foucault lui-même qui montre comment les conceptions psychanalytiques restent attachées à une conception légaliste du pouvoir, laquelle constitue la couche de fond conceptuelle de l'hypothèse répressive¹⁵⁹. Mais d'une manière plus imagée et plus directe, on peut voir facilement que si le désir est conçu à partir de la pulsion et de la poussée de celle-ci, il appelle nécessairement l'idée de barrage, de limite, bref, l'idée de l'exercice d'un pouvoir négatif, prohibant sur le désir, si ce n'est sous la force d'une grande force qui s'exerce verticalement, au moins sous la forme de petits segments d'interdiction « micro », ce que précisément Sedgwick désigne comme « ruse de l'hypothèse répressive ».

Mais Sedgwick, dans la dénonciation de la domination du modèle pulsionnel, fait également référence, nous l'avons vu, à un autre aspect de l'*Histoire de la sexualité*, à savoir l'analyse de la constitution historique du sujet comme sujet de désir, sujet dont la vérité est le désir. Si on se contente de la lecture de *La volonté de savoir*, la position de Foucault vis-à-vis de cette conception est relativement claire. Il dénonce le présupposé au fond de l'hypothèse répressive selon lequel le désir est la vérité intérieure et dernière du sujet, présupposé bien sûr porté en premier lieu par la psychanalyse au XX^e siècle et par le freudo-marxisme ; et il cherche également à produire l'histoire de ce présupposé. L'idée qu'il y ait une vérité du sujet, et que cette vérité se trouve dans le désir, est une production historique discursive immanente à des stratégies et rapports de pouvoir. De ce point de vue, l'usage de *La volonté de savoir* par Sedgwick implique la dénonciation d'un certain modèle historiquement constitué dans la modernité, du désir comme poussée interne qui fait la vérité du sujet. Mais, cet aspect, celui du désir comme vérité du sujet, est le point où s'articulent et entrent en tension les deux projets consécutifs de l'*Histoire de la sexualité* : le premier projet, exposé dans *La volonté de savoir*, concernant l'histoire de la sexualité à partir du XVIII^e, et le second projet, motivé justement par la question de la constitution du sujet occidental comme sujet de désir, sujet dont la vérité est le désir, repartant de l'antiquité. Foucault écrit :

Il semblait difficile d'analyser la formation et le développement de l'expérience de la sexualité à partir du XVIII^e siècle, sans faire, à propos du

¹⁵⁹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, op. cit., p. 198.

*désir et du sujet désirant, un travail historique et critique. Sans entreprendre, donc, une « généalogie ». [...] L'idée était, dans cette généalogie, de chercher comment les individus ont été amenés à exercer sur eux-mêmes, et sur les autres, une herméneutique du désir [...].*¹⁶⁰

Si donc, la constitution du sujet occidental comme sujet de désir remonte à bien plus loin que le XVIII^e siècle (ce qui justifie une généalogie du sujet de désir qui remonte à l'Antiquité) et si, dès l'Antiquité, prévaut dans la conception du désir l'idée d'une pulsion ou d'une poussée qui constituerait une vérité intérieure du sujet, alors la proposition de Sedgwick est bien plus révolutionnaire qu'elle ne le pense elle-même quand elle appelle à mettre entre parenthèses la conception du désir comme poussée. Car ce de quoi elle cherche à s'extraire est en vérité comme semble l'établir Foucault dans les tomes suivants de *l'Histoire de la sexualité*, un présupposé sous-jacent à toute l'histoire de la philosophie et de la pensée occidentale depuis l'antiquité : l'idée d'un désir comme poussée, force intérieure avec ses barrages à produire ou à détruire, en fonction du contexte historique plus ou moins libéral.

Il est intéressant cependant que, s'attaquant à cette conception pulsionnelle du désir, Sedgwick prenne bien soin de ménager un espace pour une autre conception du désir, même si l'espace est discret. Elle dénonce, dans les conceptions pulsionnelles, que « l'excitation, la rage et même l'indifférence soient perçues comme des transformations plus ou moins équivalentes du “désir” »¹⁶¹. Les guillemets utilisés par Sedgwick laissent penser qu'une alternative est possible à ces conceptions qui écrasent le désir sur la pulsion ; et qu'elle-même ne dénonce pas tant l'idée que le désir est une dimension essentielle des psychés, mais plutôt la réduction de cette dimension du désir à celle de la pulsion. Ainsi donc, s'ouvre peut-être la possibilité pour penser le désir autrement qu'à travers la logique sous-jacente et hautement spéculative de la pulsion en posant la nécessité d'étudier ce qu'on pourrait appeler, et qui semblerait sans doute aberrant pour une conception psychanalytique « pure », un affect de désir ou des affects de désir. Non pas des affects qui se donnent comme autres (colère, rage, attendrissement, etc.) mais qu'on réduirait à être des expressions d'un désir réduit à la pulsion, mais des affects qui se donneraient de manière autonome comme affects de désir. Il s'agirait alors non plus de faire du désir une logique intérieure, mais de considérer le désir à la surface, tel qu'il se donne à la conscience à travers le corps, et tel qu'il débouche parfois sur des

¹⁶⁰ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, p. 11-12.

¹⁶¹ Eve K. Sedgwick, *Touching Feeling*, *op. cit.*, p. 18.

gestes, des paroles qui manifestent le désir et la conscience de celui-ci ; bref, le désir en tant qu'il implique la conscience du désir, tel qu'il se donne comme désir¹⁶².

Ces affects de désir peuvent bien se manifester comme une force, mais une force vécue à même la surface de la conscience et du corps ; une force qui n'a plus devant elle des obstacles, mais tout un réseau complexe d'incitations et d'interdits, d'invitations et de refus. Se mêle, à cette dualité qui renvoie encore à l'hypothèse répressive, tout un ensemble d'autres types d'articulation entre désir et pouvoir, qu'il nous reste à explorer : des rapports spatiaux d'hébergements, de figuration, de révélation, de préservation, qui ne se laissent pas réduire à la dualité entre interdit et incitation. La question devient alors : comment explorer ce niveau affectif du désir et les intrications entre désir et pouvoir au niveau de l'affect ?

c. Vers une phénoménologie de l'affect

Sedgwick elle-même n'est pas sans nous indiquer l'une des méthodes possibles pour l'exploration des affects de désir à travers cette référence — plus ou moins involontaire sans doute — à la critique de la psychanalyse par Sartre dans *l'Esquisse d'une théorie des émotions*. Le problème pour Sedgwick est bien de renvoyer constamment à la pulsion comme sens dernier de l'affect, autrement dit, de refuser à l'affect qu'il porte en lui-même son sens et de construire un rapport entre pulsion et affect qui réduit l'affect à n'être qu'une chose ou une conséquence : « La nature ou la qualité de l'affect lui-même ne sont pas traitées comme des conséquences plus importantes que la couleur d'un avion utilisé pour transporter des personnes. »¹⁶³ Cette comparaison entre l'affect et l'avion nous renvoie à cette autre image, utilisée par Sartre dans *l'Esquisse* :

L'interprétation psychanalytique conçoit le phénomène conscient comme la réalisation symbolique d'un désir refoulé par la censure. [...] Il en résulte que la signification de notre comportement conscient est entièrement extérieure à ce comportement lui-même [...]. En un mot le fait conscient est par rapport au signifié comme une chose, effet d'un certain événement, est par rapport à cet événement : par exemple comme les

¹⁶² Nous pouvons ici penser à Spinoza, sur lequel nous reviendrons et qui, dans le troisième livre de l'Éthique, donne cette définition du désir : « Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia. », c'est-à-dire : « le Désir est l'appétit avec la conscience de l'appétit. » (Baruch Spinoza, *Éthique* (édition bilingue), III, 9, Scolie, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 220.)

¹⁶³ Eve K. Sedgwick, *Touching Feeling*, *op. cit.*, p. 18.

*vestiges d'un feu allumé dans la montagne sont par rapport aux êtres humains qui ont allumé ce feu.*¹⁶⁴

Dans les deux cas, il s'agit de dénoncer dans la théorie de la pulsion, le fait de traiter le comportement ou l'affect comme des choses dont le sens est transcendant à la chose elle-même, c'est-à-dire extérieur et séparé. À l'inverse, ce dont il s'agit, c'est de prendre en compte le sens immanent : le sens immanent au comportement pour Sartre ; le sens immanent à l'affect pour Sedgwick ; le sens immanent aux affects de désirs pour nous. Et comme l'indique notre référence à Sartre, mobilisée par résonance avec le texte de Sedgwick, la méthode phénoménologique est sans doute une des méthodes permettant l'accès à cette dimension du désir comme affect. Non pas qu'il s'agisse de réfuter les avancées de la psychanalyse, ou l'hypothèse de l'inconscient, ou même la construction spéculative qu'est la pulsion ; mais la mise entre parenthèses de ces théories, permet de dégager l'espace d'une analyse propre à ce niveau affectif, surfaciel ou conscient, du désir. Ceci n'empêche pas, et nous le verrons dans la suite, d'articuler les deux approches. Mais pour l'instant, tournons-nous vers la phénoménologie.

2. Problème d'une phénoménologie a-politique du désir

Nous souhaitons évoquer la manière dont la description phénoménologique peut servir à sortir d'une alternative insatisfaisante entre une approche pulsionnelle du désir dont nous avons vu qu'elle pouvait apparaître comme réductrice, et une approche affective qui, construite à partir de Silvan Tomkins, nous paraissait, elle aussi, insatisfaisante. Mais, dans ce projet, il convient de prendre en compte que la référence à la tradition phénoménologique et l'usage de ses outils n'est pas sans poser problème, d'abord du fait des évolutions internes à l'œuvre de son fondateur, Edmund Husserl, mais également du fait de la grande souplesse avec laquelle s'est déployé, au XX^e siècle, l'usage des concepts et de l'intuition phénoménologique — qu'on pense à la spécificité des approches de Heidegger, Merleau-Ponty et Sartre, par rapport à Husserl, et qu'on la compare à celle des psychanalystes freudiens qui ne s'écartent du maître qu'avec prudence.

Pour trancher dans la diversité des approches, et pour éviter d'être contraint·es à une analyse historique de l'évolution de la phénoménologie, nous proposons de partir de quelques textes récents, écrits par des penseurs français d'inspiration phénoménologique, et portant

¹⁶⁴ Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Éditions Hermann, 2010, p. 35.

explicitement sur les notions de désir et de sexualité. L'analyse critique de ces pensées phénoménologiques françaises du désir nous permettra de comprendre la nécessité d'insister sur l'articulation entre les « phénomènes » du désir ou la dimension affective du désir et la question du pouvoir ; elle servira donc à ouvrir la voie d'une phénoménologie politique des affects de désir.

a. Difficultés et danger de la réduction phénoménologique

L'outil principal de la phénoménologie, celui qui lui permet d'accéder à ce « libre horizon des phénomènes »¹⁶⁵ est la réduction ; et plus spécifiquement, la « réduction phénoménologique » présentée comme altération ou mise hors circuit de la thèse de l'attitude naturelle. Cette mise entre parenthèses, qui concerne avant tout la position de la « réalité » comme ce que je découvre comme « existant »¹⁶⁶ peut également, et c'est important pour nous, concerner des objets plus spécifiques. C'est notamment ce que propose Renaud Barbaras dans *Le désir et le monde* lorsqu'il pose la nécessité, pour approcher le désir, « de procéder à une époché phénoménologique qui, à l'instar de celle de Husserl, mette en suspens l'attitude naturelle concernant le désir et, plus précisément, son objet afin de remonter au désir comme tel »¹⁶⁷. C'est donc autour de la réduction phénoménologique et de son emploi dans l'approche du désir que doit d'abord porter notre analyse si l'on veut atteindre directement le problème. Existe-t-il une époché capable de mettre en suspens « l'attitude naturelle » concernant le désir ? Que pourrait signifier cette « attitude naturelle » ? Et qu'elle est la pertinence d'en appeler à une telle réduction ?

Le problème que pose l'application de la réduction phénoménologique au désir est double : d'un côté, celui de sa réalisabilité, de l'autre, celui de sa pertinence. Peut-on abstraire notre approche du désir des qualités de l'objet du désir ? Où une telle approche peut-elle nous mener ?

La réduction phénoménologique appliquée au désir, que Renaud Barbaras présente comme une mise entre parenthèses de l'objet du désir vise à atteindre à l'essence du désir, au désir comme tel. Car, dit-il « dès que l'on assigne au désir un objet, même celui qui semble s'imposer, on est conduit à lui présupposer un certain mode d'être qui en recouvre la nature

¹⁶⁵ Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Éditions Gallimard, 1950, p. 6.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 95.

¹⁶⁷ Renaud Barbaras, *Le désir et le monde*, Paris, Éditions Hermann, 2016, p. 20.

véritable »¹⁶⁸. Il conviendrait donc de mettre en suspens la nature de l'objet du désir pour aboutir au désir pur, à l'essence du désir, c'est-à-dire au désir tel qu'il se manifeste de manière universelle dans toute forme particulière du désir. C'est à cela que vise ultimement la réduction : une conception valable universellement, eidétiquement, dirait-on, du désir.

Cependant, le texte de Renaud Barbaras, alors qu'il annonce s'établir sur le plan de la réduction phénoménologique, performe au niveau rhétorique une étrange logique. D'un côté, la réduction phénoménologique censée mettre en suspens l'objet, ne l'empêche pas, quelques pages plus loin de poser que « le désir dans la sexualité (...) en est manifestement un mode privilégié de manifestation »¹⁶⁹. Mais le problème est que cette dimension de la sexualité, Barbaras ne semble pas en préciser la nature, en dehors, justement, d'une référence à l'objet. D'autre part, ce qui est peut-être plus grave pour une conception qui prétend atteindre au niveau de la connaissance eidétique universelle du désir, Renaud Barbaras ne cesse de prendre pour exemple la conquête amoureuse du sujet masculin hétérosexuel. Par exemple, au moment d'annoncer la thèse principale de son ouvrage, il affirme :

Le collectionneur cherche donc un objet qui complète son désir alors que celui-ci ne peut que le déchirer. Sur le plan amoureux, ce leurre renvoie à la situation de celui qui, en choisissant une femme, a le sentiment de perdre toutes les femmes. C'est là présupposer que le désir serait susceptible d'être comblé par une multiplication sans fin des relations, comme si l'excès du désiré sur le visé n'était que l'excès du multiple sur l'un. [...] Le désir peut croire tout vouloir mais ce qu'il désire au fond c'est le tout lui-même, pour autant que celui-ci est irréductible à la somme de ses parties [...] ce tout n'est rien d'autre que le monde et tout désir est donc désir de monde.¹⁷⁰

Le même paragraphe commence par l'exemple du désir de l'homme hétérosexuel, pour s'achever sur l'affirmation que le désir est désir de monde, faisant du désir hétérosexuel masculin le paradigme de tout désir, voire l'essence du désir. Tandis que le régime de la réduction devrait interdire le recours à un désir spécifiquement hétérosexuel, puisque l'objet

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 41.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 75.

du désir est censé être mis entre parenthèses, le texte ne cesse de réintroduire l'objet « femme »¹⁷¹.

Le problème réside moins dans les biais spécifiques à la position désirante et sociale de Renaud Barbaras que dans la prétention à l'application de la réduction phénoménologique pour saisir une essence universelle du désir. C'est ce geste même qui fait problème. Car, si le désir, et plus spécifiquement le désir tel qu'il se donne à travers des affects de désir, a quelque rapport avec l'être incarné du sujet humain, la réduction phénoménologique visant un *eidos* universelle du désir semble être un projet vain. D'autant que cette volonté de mise entre parenthèses de l'objet du désir se double d'une mise entre parenthèses des différents domaines de connaissance qui permettraient d'approcher le désir d'une manière plus éclairée. Cette mise entre parenthèse des sciences et d'autres types de production empirique — qui répond au projet husserlien d'une phénoménologie pure distincte de la psychologie¹⁷² — est, comme l'époché de l'objet, fallacieuse. En effet, les références à d'autres auteurs et d'autres savoirs sont en vérité très nombreuses dans *Le désir et le monde*, mais elles ne sont simplement pas reconnues ni indiquées. Ce double problème est d'autant plus surprenant dans le cas de Barbaras que la nécessité d'une approche phénoménologique qui prenne en compte le progrès des sciences empiriques, et qui part de la situation incorporée du sujet est pourtant manifestée très vite par des penseurs comme Maurice Merleau-Ponty, que Renaud Barbaras connaît bien. *La phénoménologie de la perception* est un projet en effet tout entier porté par la nécessité de faire une place aux savoirs scientifiques et empiriques dans l'approche phénoménologique du sujet incarné. L'ouverture du champ phénoménal et l'attention portée aux phénomènes n'impliquent pas la mise de côté de la situation incarnée de la conscience et de la psyché humaine ni ne justifient de faire l'économie d'un rapport clair aux savoirs empiriques.

Cette lecture critique du travail de Renaud Barbaras nous permet de préciser sous quelles conditions l'usage des descriptions phénoménologiques est pour nous pertinent. D'abord, elle ne doit pas viser la description d'un *eidos* universelle du désir ou prétendre l'avoir atteinte à travers la mise entre parenthèses du monde incarné, de la situation singulière et des objets, laquelle est impossible dans le cas des affects de désir. Ensuite, elle ne doit pas prétendre non plus atteindre à une forme d'universalité par l'économie des références aux sciences et aux savoirs empiriques, mais au contraire entrer en dialogue avec ces savoirs,

¹⁷¹ Pour la critique de ce trope de la philosophie occidentale, voir : Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974, p. 165.

¹⁷² Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, op. cit., p. 6.

comme nous essayons par exemple de le faire avec l'expérience psychanalytique et les savoirs qui en sont tirés.

b. Le statut de l'expérience phénoménologique

Les problèmes que nous venons de soulever portent sur la question de l'universalité, et la tendance de la phénoménologie à poser comme point de départ l'existence d'une subjectivité a priori et universelle. Ladite subjectivité universelle se dégage à partir de la réduction phénoménologique, version modifiée du doute hyperbolique cartésien¹⁷³, et ouvre un champ de connaissances censément universelles. Or, d'importants doutes peuvent être émis à l'endroit de cette subjectivité a priori et notamment autour des conditions de possibilité empirique d'accès à cette subjectivité. Dans son ouvrage *Queer phenomenology*, sur lequel nous reviendrons, Sara Ahmed introduit la question de la « provenance » et de la condition de production des objets qui arrivent à nos sens, introduisant ainsi la critique du fétichisme de la marchandise au sein de la phénoménologie¹⁷⁴. Nous pourrions poser la même question concernant le sujet réfléchissant : comment le sujet est-il arrivé à élaborer l'épochè ? N'étant précisément pas de « l'attitude naturelle », cette épochè a été suggérée par la lecture d'ouvrages de philosophie, et donc a été rendue possible par l'éducation du sujet, le temps nécessaire à la lecture et à la réflexion sur ses lectures. Ainsi, l'accès à la subjectivité a priori universelle par la réduction est le résultat d'une certaine position du corps pensant effectuant l'épochè. Les résultats tirés de celle-ci peuvent-ils vraiment prétendre à l'universalité ou même à une validité générale ? Le caractère situé dans le monde du corps effectuant l'épochè ne nous condamne-t-il pas à renoncer à produire, grâce à l'investigation phénoménologique, des savoirs universaux ?

Ce qui nous intéresse, c'est que le désir est précisément perçu par certains penseurs d'inspiration phénoménologique comme ce qui met en cause le cogito ou la réduction conçue comme des outils épistémiques permettant d'accéder à des connaissances a priori universelles. Le désir lui-même est ce qui empêche de situer le sujet au niveau d'une unité universelle à partir de laquelle extraire des connaissances a priori. C'est par exemple ce que l'on retrouve lorsque Jean-Luc Marion, dans *Le phénomène érotique*, pose, à partir de l'insatisfaction devant la certitude métaphysique du sujet a priori, la nécessité d'une réduction érotique.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 101.

¹⁷⁴ Sara Ahmed, *Queer phenomenology. Orientations, objects, others*, Durham & London, Duke University Press, 2006, p. 25-63.

Si nous sommes très éloigné·es des travaux de Jean-Luc Marion sous beaucoup d'aspects, ce geste de décentrement vis-à-vis du « je suis » universel cartésien est intéressant et donne chair et situation à la production de savoir phénoménologique. Cette réduction phénoménologique ne concerne pas un sujet a priori, mais bien un sujet jeté dans le monde. Ce sujet n'est plus tant concerné par la question « Suis-je ? » mais par la question « M'aime-t-on ? » qui désigne pour Marion le contenu problématique de cette réduction érotique :

[Je] suis — cette éventuelle certitude, même supposée inébranlable, même érigée en premier principe par la métaphysique qui n'envisage rien de plus haut, ne vaut pourtant rien, si elle ne va pas jusqu'à m'assurer contre la vanité en m'assurant que je suis aimé. [...] Il faut donc, pour que je sois non seulement certainement, mais d'une certitude qui m'importe, que je sois plus et autrement que ce que je peux me garantir, c'est-à-dire être d'un être qui m'assure d'ailleurs que moi. [...] l'assurance résulte de la réduction érotique [...].¹⁷⁵

Outre une indistinction dommageable entre l'amour et le désir — qu'on retrouve chez d'autres phénoménologues et qui s'appuie sur l'ambiguïté d'éros — le mouvement que propose Jean-Luc Marion conduit la réflexion phénoménologique à quitter le terrain de l'a priori pour affronter le monde, compris comme monde pascalien de la vanité. La question érotique ne peut pas concerner un champ a priori, mais suppose une approche nécessairement empirique et qui met l'accent sur la situation du corps qui pense ; la réponse ne pouvant ne concerner que moi seul en tant que singularisé par un corps. Ce corps ne se pense qu'à partir du désir qu'il porte et qui est porté sur lui, en même temps que le désir ne se pense qu'à partir du corps.

On retrouve, dans cette volonté de remettre la phénoménologie en chair et en situation, ce qui a poussé certaines philosophes féministes et queers, comme Iris Marion Young ou Sara Ahmed, à utiliser les outils et les intuitions de la phénoménologie : à savoir une théorie du point de vue, une approche de la réalité consciente de son caractère située dans le monde. Et il nous semble que cette tendance à une phénoménologie du point de vue, une phénoménologie qui refuse à la fois d'être accès à une connaissance universelle et a priori, et en même temps, qui refuse d'en rester au stade de la description phénoménale, pourrait bénéficier d'une articulation avec les épistémologies du point de vue. Proposées notamment au sein du

¹⁷⁵ Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2003, p. 43-45.

féminisme noir américain, elles pourraient permettre de comprendre comment la création de savoir et de connaissance n'a pas besoin de tendre à une universelle vérité pour s'épanouir¹⁷⁶. Il peut y avoir un savoir phénoménologique qui se distingue de la simple description, sans pour autant prétendre valoir universellement ; ce travail de construction de connaissance étant compris comme travail d'élaboration en commun. Nos corps, qui ont chacun leurs propres expériences, sont capables de partager ces expériences, d'en désigner les points communs, sans pour autant faire des points ainsi désignés des universaux a priori. De la même manière, les descriptions phénoménologiques pourraient se construire comme savoir à partir d'une généralisation pourtant toujours reconnue comme partielle, imparfaite, et conditionnée par la situation dans le monde des sujets en présence.

Cette référence à l'articulation entre phénoménologie et épistémologie féministe noire renvoie à la question de l'articulation entre la phénoménologie et les usages politiques qui ont pu être fait de ces descriptions dans les travaux anti-racistes comme ceux de Fanon ou bien féministe comme ceux de Iris Marion Young. Du point de vue d'une phénoménologie des affects de désir, cette articulation est même rendue nécessaire du fait de ce que nous appellerons l'immanence désir-pouvoir.

c. L'emmêlement de l'affect et du pouvoir

L'impossibilité de la réduction tient également, nous l'avons déjà entrevu, à la nature spécifiquement corporelle de l'affect, lequel ne peut se comprendre qu'à partir d'un corps situé. La situation de ce corps est une situation physique (ce qui le compose, ce qui compose son environnement direct, ce qu'il touche, perçoit, etc.). Mais le corps est également pris dans des espaces sociaux tissés de rapports de pouvoir, lesquels constituent une partie de son environnement. Le caractère social du corps humain, la prise des rapports de pouvoir sur lui, implique que l'analyse de l'affect, et particulièrement l'analyse des affects de désir, ne peut pas être abstraite d'une analyse de la situation d'un corps plongé et situé par rapport à un environnement social et politique — la réduction phénoménologique, pour saisir ce qu'il en est du désir comme affect est vouée à l'échec.

Nous voudrions insister sur le caractère situé du désir. On ne désire pas en dehors d'une situation du corps, en dehors de la manière dont le corps est perçu par soi-même et par les autres. On ne désire pas indépendamment, également, de tout ce dont s'est chargé ce corps en traversant les différents espaces sociaux. Le corps, comme l'affirme Paul Preciado, est une

¹⁷⁶ Voir : Patricia Hill Collins, *La pensée féministe noire. Savoir, conscience et politique de l'empowerment*, Paris, Payot & Rivages, 2021, p. 513-522.

archive politique vivante¹⁷⁷. Preciado met en scène, dans *Testo-Junkie*, la manière dont l'évolution du corps — à la fois l'évolution physique, et la manière dont est socialement perçu un corps — implique une transformation du désir comme affect propre à ce corps. À mesure que la testostérone transforme son corps, à mesure également que la perception de son propre corps par lui-même et par les autres se trouve modifiée, la manière de ressentir le désir évolue également :

*Son bassin se colle au mien, sa vulve est branchée à la mienne, nos sexes se mordent comme les gueules de deux chiennes qui se reconnaissent. Pendant qu'on baise, je sens que toute mon histoire politique, toutes mes années de féminisme avancent directement vers le centre de son corps pour s'y déverser, comme si elles trouvaient sur sa peau leur unique, leur véritable plage. Quand je jouis, Wittig et Davis, Woolf et Solanas, la Pasionaria et Kate Bornstein, bouillonnent avec moi. Elle est couverte de mon féminisme comme d'une éjaculation fine, un océan de paillettes politiques.*¹⁷⁸

Comme le montre cette citation, l'évolution du désir de Preciado n'est pas seulement attribuable à la testostérone, mais à toute une histoire qui traverse son corps, ici l'histoire du féminisme, et que son corps a traversée. La testostérone modifie à la fois le corps et la manière dont Preciado et d'autres perçoivent ce corps : « je m'imagine alternativement avec et sans bite, les deux corps se succèdent comme dans un jeu de balançoire. Mais je sais qu'au moment de me déshabiller, elle ne verra qu'un seul de ces deux corps. Cette réduction à une image fixe m'effraie »¹⁷⁹. D'ailleurs, Preciado est très clair sur l'indiscernabilité entre la molécule de testostérone et l'environnement socio-politique qui la rend possible¹⁸⁰. Cette modification du désir tandis que le corps se transforme, en surface ou en profondeur, n'est pas exclusivement attribuable à un jeu de molécule, mais également à l'environnement socio-

¹⁷⁷ Paul B. Preciado, « Nos corps trans sont un acte de dissidence du système sexe-genre », site web de Libération. Disponible à l'adresse : https://www.liberation.fr/debats/2019/03/19/paul-b-preciado-nos-corps-trans-sont-un-acte-de-dissidence-du-systeme-sexe-genre_1716157/ (consulté le 28/06/2023).

¹⁷⁸ Paul B. Preciado, *Testo-Junkie : sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2008, p. 93.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 84.

¹⁸⁰ « Quand je m'applique une dose de testostérone en gel, ou que je m'injecte une dose de liquide, ce que je m'administre, en réalité, c'est une chaîne de signifiants politiques matérialisée pour acquérir la forme d'une molécule assimilable par mon corps. Je ne m'administre pas seulement l'hormone, la molécule, mais bien le concept d'hormone : une série de signes, de textes et de discours, le processus à travers lequel l'hormone en est venue à être synthétisée, la séquence technique par laquelle elle s'est matérialisée en laboratoire. Je m'injecte une chaîne carbonée stéroïde hydrophobe et cristalline, et avec elle un bout d'histoire de la modernité. » Paul B. Preciado, *Testo-Junkie*, *op. cit.*, p. 128-129.

politique qui rend possible ce jeu de molécule. Elle dépend du fait que le désir ne prend forme qu'à partir d'un corps en situation — situation qui peut impliquer d'être traversé, ou pas et à divers degrés, par certains agencements moléculaires. Et au-delà des phénomènes de transformations physiques et vestimentaires dus aux vicissitudes du sexe-genre, les pratiques de domination liées à certains accessoires par exemple comme les vêtements en cuir, ou bien des colliers destinés aux chiens, montrent bien comment les affects de désir sont liés à la perception de son propre corps par soi et par les autres et comment cette perception n'est pas détachable de rapports de pouvoir — qu'on pense à l'excitation du corps masculinisé et hétérosexualisé lorsqu'il se perçoit comme beau mâle en costume cravate, ou bien à celle ressentie par un jeune *maricon* qui sort dans la rue, un collier de chien autour du cou.

C'est cet aspect incarné de l'affect, et le caractère sociopolitiquement situé du corps qui rendent peu pertinentes les approches phénoménologiques du désir lorsqu'elles s'appuient sur une réduction phénoménologique, laquelle vise à l'élaboration d'un savoir a priori et universel sur le désir. Reste alors deux analyses à poursuivre : d'abord, celle que nous allons élaborer dans la sous-partie suivante, et qui montre comment une phénoménologie politique, qui ne s'appuie pas sur la réduction vers un espace a priori est possible et comment elle peut servir à penser les rapports entre l'affect de désir et le pouvoir. Ensuite, il faudra, et ce sera l'objet du chapitre suivant, approfondir ce qu'il en est de cette « immanence » désir-pouvoir, en précisant quel concept de pouvoir nous visons ici.

3. Phénoménologie politique de l'affect

Nous avons établi que la phénoménologie pouvait constituer une approche pertinente du désir, en tant qu'elle permet d'aborder sa face affective. Nous avons ensuite montré comment une phénoménologie du désir ne pouvait pas reposer sur le projet d'établir une connaissance a priori du désir qui s'appuie sur une réduction, notamment à cause du caractère incarné de l'affect, et du caractère politique du corps. Reste donc à explorer la possibilité d'une phénoménologie politique qui permette d'accéder au mieux aux affects de désir et à leur intrication avec les relations de pouvoir.

a. Politiser la phénoménologie

Si on ne peut pas dire qu'avec Husserl, la phénoménologie naisse d'un projet politique, nous pouvons tout de même constater l'évolution de cette phénoménologie au cours du temps et son articulation avec des projets politiques, y compris dans le contexte français avec Sartre,

Fanon, Beauvoir ou Bourdieu. Ces usages peuvent paraître surprenants au vu de nos considérations sur le problème de la réduction. Mais la phénoménologie fournit des outils importants pour la description de l'expérience vécue du corps en tant qu'il est situé de manière complexe dans des espaces sociaux divers et en tant qu'il est traversé par des rapports de pouvoir sur lesquels il possède plus ou moins, selon les cas, de capacité d'agir.

Nous évoquerons ici rapidement ici deux exemples frappants de l'usage des intuitions phénoménologiques et de sa capacité de description du corps en tant qu'affecté à des fins politiques : d'abord, l'usage des descriptions phénoménologiques par le philosophe et psychanalyste Frantz Fanon ; ensuite, l'importance de la référence à Sartre pour le philosophe Didier Eribon.

Dans leur introduction à *The Sense of Brown* de José Esteban Muñoz, les éditeur.rices, Joshua Chambers-Letson et Tavia Nyong'o, expliquent l'importance de la description des affects dans les écrits autour du racisme. Iels évoquent notamment le travail de Zola Neale Hurston pour le mettre en résonance à la fois avec Fanon et Du Bois :

L'article de 1928 [...], « How it feels to be colored me », offre un compte rendu de l'expérience de racialisation de Hurston. [...] Hurston souligne les contours affectifs complexes du devenir racial comme un processus profondément senti. Pour Hurston, « se sentir colorisé » résonne parfois avec la description que donne Fanon de la scène de la racialisation comme étant celle d'une négation qui supprime. Il est certain que Hurston décrit « le sentiment d'être colorisé » comme l'expérience d'un sentiment d'être un problème. Nous pourrions imaginer un dialogue entre Hurston et W. E. B. Du Bois dans lequel Du Bois poserait sa fameuse question « Comment ressentez-vous le fait d'être un problème ? » avant que Hurston réponde (pas nécessaire à Du Bois) : « Je me sens davantage colorisée quand je me trouve jeté contre un fond blanc. »¹⁸¹

Cette citation montre que l'usage de la phénoménologie par Frantz Fanon répond à l'expérience proprement corporelle, affective et sociale, qu'est l'expérience du racisme. Comme le manifeste la métaphore utilisée par Hurston, c'est bien le corps noir qui se trouve « jeté contre » le fond blanc, apparaissant dans cette expérience violente comme une tâche sur ce fond.

¹⁸¹ José Esteban Muñoz, *The Sense of Brown*, Durham & London, Duke University Press, 2020, p. xiv.

La scène de la racialisation dont parlent les auteur.rices se trouve dans le chapitre de *Peau noire, masques blancs* intitulé « l'expérience vécue du Noir » dans lequel Fanon emprunte la conceptualité sartrienne et merleau-pontienne pour décrire la manière dont le corps noir est racialisé par le regard blanc. Ce processus de racialisation est d'abord décrit comme une expérience corporelle, celle de son propre corps passé au crible du regard de l'autre : « — Regarde le nègre !... Maman, un nègre !... Chut ! Il va se fâcher... Ne faites pas attention, monsieur, il ne sait pas que vous êtes aussi civilisé que nous... Mon corps me revenait étalé, disjoint, rétamé, tout endeuillé dans ce jour blanc d'hiver. »¹⁸² Et cette description s'articule à un travail plus conceptuel dans lequel Fanon évoque le remplacement de son schéma corporel propre qui, « attaqué en plusieurs points, s'écroula, cédant la place à un schéma épidermique racial »¹⁸³. Ce travail conceptuel montre à la fois comment la phénoménologie, en l'occurrence celle de Merleau-Ponty, peut servir de point d'appui à une réflexion politique, et à la fois la manière dont, pour qu'elle soit politiquement efficace, elle doit faire l'objet d'un travail d'élaboration et de création de concept.

C'est également ce que nous montrent les travaux de Didier Eribon qui articule la sociologie d'inspiration phénoménologique de Pierre Bourdieu avec d'autres inspirations, plus directement phénoménologiques, comme la référence à Sartre pour penser « la question gay » en dehors des conceptualisations psychanalytiques qu'il rejette radicalement¹⁸⁴. Dans ces *Réflexions sur la question gay*, il évoque notamment la question de l'identité gaie et du *coming out* en ces termes :

L'authenticité [...] consiste donc dans la décision d'assumer ce qu'on est, d'être homosexuel « pour-soi » et non plus seulement « en-soi », c'est-à-dire sous le regard de l'autre et de la société [...]. Un gay doit donc se faire gay pour échapper à la violence qu'exerce sur lui la société qui le fait être homosexuel. Dans un texte politique des années soixante-dix, Sartre dira par exemple qu'un Basque doit « se faire basque » pour combattre l'oppression qui s'exerce sur lui parce qu'il est basque. On pourrait certes objecter que, si l'on sait à peu près ce que signifie « être basque », il est moins aisé de définir ce que veut dire « être gay ». Et toute la difficulté de « l'authenticité » pour un gay, c'est qu'il est bien difficile de savoir

¹⁸² Frantz Fanon, *Peau noire, Masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 2015, p. 111.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 110.

¹⁸⁴ Didier Eribon, *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Fayard, 2019.

*comment s'identifier à une « identité » qui est nécessairement plurielle, multiple : c'est une identité sans identité.*¹⁸⁵

Cet exemple, comme celui de Fanon, montre à la fois comment la conceptualité inspirée de la phénoménologie est intéressante pour décrire certaines expériences qui relèvent de la situation du corps dans l'espace social et politique, et en même temps, comment cette conceptualité doit être transformée au contact des questions politiques et perdre une part de sa rigidité pour devenir politiquement fertile. Dans le cas d'Eribon, cette transformation implique de prendre en compte la difficulté spécifique liée à l'identité gaie.

Ce qui est particulièrement notable dans les cas de Fanon et Eribon, c'est que les concepts et les descriptions de types phénoménologiques, notamment existentialistes, permettent de prendre en compte une multiplicité de situations dans lesquelles sont placés les corps : l'interpellation dans la rue, le travail, le cadre familial, etc. Cette multiplicité des lieux à partir desquels opérer la description phénoménologique de la présence du corps au monde fait sortir l'analyse du cadre étroit imposé par les cadres conceptuels psychanalytiques (divan-famille).

Ces usages de la phénoménologie pour penser les processus de racialisation et pour penser les problématiques de l'identité gaie constituent des exemples intéressants de politisation de la phénoménologie. Nous aimerions, pour avancer sur la question des rapports entre le désir et le pouvoir, nous tourner plus spécifiquement vers une phénoménologie politique du désir afin de montrer comment s'est développé un usage des travaux de la phénoménologie pour penser, dans les théories queers, le désir et pour montrer comment ces travaux permettent de transformer notre approche du désir par l'affectivité.

b. Queeriser la phénoménologie 1 : le désir et l'espace

Nous avons rapidement montré la possibilité d'une phénoménologie politique qui ne soit pas basée sur une réduction visant un savoir a priori, mais sur l'usage des descriptions phénoménologiques pour comprendre et rendre compte de phénomènes proprement sociaux. Mais dans le cas du racisme, comme dans le cas de l'identité gaie, le problème se situe davantage au niveau de l'identité qu'au niveau du désir — quoique dans les deux cas, le désir soit en jeu¹⁸⁶. Qu'en est-il des usages de la phénoménologie qui décrivent l'intrication entre le

¹⁸⁵ Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Flammarion, 2012, p. 171.

¹⁸⁶ Sur l'articulation du désir à la question de la race, voir III. B. 2. Le désir et les frontières : fétichisation, colonialité du désir et homonationalisme.

pouvoir et le désir ? Comment les théories queers mobilisent-elles la phénoménologie pour penser les phénomènes où se mêlent intrinsèquement désir et pouvoir et pour penser donc les nouages entre les affects de désir et les formes de pouvoir ?

D'abord, il convient de rappeler que dès les premiers travaux de Judith Butler, l'articulation entre désir, identité et pouvoir est pensée à partir d'une lecture de la dialectique du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Dans *Sujets du désir*, c'est à partir de leurs lectures de Hegel que Butler lit les travaux de Sartre, Lacan, Foucault, ou encore Deleuze. Le passage par la *Phénoménologie* de Hegel est explicitement compris par Butler comme une volonté de partir de l'expérience du désir lui-même, autrement dit de ce que nous comprenons comme affect de désir, tout en mettant en problème cette volonté de partir du désir lui-même tel qu'il se donne :

Le problème philosophique du désir doit être un problème que l'expérience du désir elle-même pose tacitement [...] que pourrait signifier pour le désir lui-même de poser une question, et même de la poser tacitement ? [...] le désir est un mode d'être interrogatif, une manière corporelle d'interroger l'identité et la situation du sujet. Mais qu'est-ce qui fait ce privilège du désir comme mode impulsif et corporel du questionnement métaphysique ?¹⁸⁷

La réponse de Butler consiste à invoquer les rapports de pouvoir, de domination et d'assujettissement, qui se jouent dans une telle conception du désir qui manifeste l'ouverture du sujet à un autre, pour montrer comment le désir est toujours entrelacé de relations de pouvoir. Mais ce passage nous intéresse particulièrement surtout parce qu'il mobilise, à partir de la lecture de Hegel, les thèmes les plus chers aux théories queers qui suivront dans les années 1990 : le désir, l'identité ou le corps. En vérité, La phénoménologie de Hegel, parce que partant d'une description de l'auto-développement de la conscience, et décrivant de manière nouvelle le désir comme « mode d'être interrogatif » de l'être toujours ouvert sur une

¹⁸⁷ Judith Butler, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011, pp. 29-30. À propos de cette citation, on perçoit comment le fait que l'affect de désir soit un « mode d'être interrogatif » pourrait intervenir dans le problème du nouage langage-affect.

altérité et donc toujours vulnérable¹⁸⁸ et politiquement constitué, ouvre la possibilité d'un usage de la phénoménologie pour comprendre ce qu'il en est du désir¹⁸⁹.

Le travail de Sara Ahmed, *Queer Phenomenology*, affirme encore plus directement la volonté de théoriser — sur un mode non systématique — une « phénoménologie queer » qui parte des processus de désorientation, notamment de désorientation sexuelle, pour penser à rebours les processus normatifs qui orientent nos désirs en les alignant. Ce texte se présente dans la continuité de l'approche politique de l'affect qu'elle avait élaborée dans *The Cultural Politics of Emotion* (2004). Déjà dans ce dernier en effet, elle défendait le caractère politique de l'émotion en explorant « la manière dont les émotions entrent en jeu dans la formation des “surfaces” des corps individuels et collectifs »¹⁹⁰. Et l'on y trouve plusieurs éléments qui préparent le projet d'une phénoménologie queer : l'importance accordée au « contact » et au « toucher » ; l'idée d'un alignement des sujets rendu possible par l'intrication entre les affects et le pouvoir ; et, l'importance de la question de l'orientation¹⁹¹. Mais tandis que *The Cultural Politics of Emotion* part d'une lecture de certains discours politiques qui mobilisent de telles (ré)orientations affectives, *Queer Phenomenology* aborde le rapport entre l'affect et le pouvoir à partir d'une autre méthodologie, à savoir la description phénoménologique.

Qu'est-ce que permet l'usage de la description phénoménologique concernant l'intrication de l'affect de désir et du pouvoir ? Il nous semble que l'intérêt principal de la phénoménologie queer telle qu'est est théorisée chez Sara Ahmed réside dans l'importance du rapport entre espace, désir et pouvoir qu'elle théorise à partir du concept d'orientation. L'autrice part en effet d'une interrogation autour de notre manière de comprendre la sexualité comme orientée : « Que signifie pour la sexualité d'être vécue comme orientée ? » pour immédiatement lier cette question à celle de l'espace et du corps : « Si l'orientation concerne la manière dont nous résidons dans l'espace, alors l'orientation sexuelle pourrait aussi être

¹⁸⁸ Nous soulignons, par cette référence à la vulnérabilité, l'importance tout au long du travail de Butler du dialogue qu'il entreprend avec Hegel dès son travail de thèse.

¹⁸⁹ Sur les rapports entre Judith Butler et la phénoménologie, voir notamment : Emmanuel Levine, « La phénoménologie critique du genre de Judith Butler », in : *Alter. Revue de phénoménologie*, n°30, 2022.

¹⁹⁰ Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004, p. 1.

¹⁹¹ À propos de la peur, elle écrit par exemple : « Les émotions sont relationnelles : elles impliquent des (ré)actions ou des relations de « tourné-vers » [towardness] ou de « s'éloigner » vis-à-vis de leurs objets. [...] Pour être plus précise, l'« à propos » de la peur implique une lecture du contact : l'enfant lit le contact [avec l'ours] comme dangereux, ce qui implique de le traiter comme effrayant. [...] l'attribution du sentiment à l'objet (je suis effrayé car tu es effrayant) est un effet de la rencontre, qui pousse le sujet loin de l'objet. Les émotions impliquent de telles formes affectives de réorientation. » *Ibid.*, p. 8.

une question de résidence»¹⁹². Dans cette prise en compte du rapport entre l'espace et le corps, l'approche phénoménologique permet à Ahmed d'appréhender l'espace non pas comme espace objectif, mais comme espace habité par une vie, par un corps vivant, reprenant alors les approches merleau-pontiennes de la phénoménologie de la perception. Dans sa lecture de Merleau-Ponty, Ahmed insiste sur les moments de désorientation qu'on peut retrouver dans *La phénoménologie de la perception*¹⁹³. C'est à partir de ces moments de désorientation et réorientation que la philosophe travaille la question du familier et de l'étrange pour montrer comment le familier est rendu tel par l'habitation, tandis que l'étrange apparaît comme une déviation par rapport à cette familiarité construite par l'habitude/habitation d'un corps dans un espace. Mais que signifie cette théorisation pour le désir tel qu'il peut être construit comme désir straight ou désir queer? Ceci signifie non seulement que l'orientation du désir est l'objet d'un alignement¹⁹⁴, mais également qu'il faut retourner l'idée, déjà dénoncée par Foucault, selon laquelle nous serions habités de désirs qui seraient des pulsions intérieures. Il faut plutôt dire ici que nous habitons et traversons des désirs. Ceci peut laisser entrevoir une articulation entre pulsion et affect en termes d'espace : tandis que la pulsion renvoie à l'idée d'un corps habité par le désir, l'affect nous dirigerait davantage vers un corps qui habite le désir.

L'introduction de l'importance de l'espace dans le rapport désir/pouvoir se fait certes à partir d'une description phénoménologique du désir comme « habiter », mais également par référence aux géographies de la sexualité et aux géographies queers, s'approchant ainsi d'une prise en compte des savoirs empiriques constitués contre la réduction phénoménologique :

Après tout, queer est un terme spatial, ensuite traduit en un terme sexuel, un terme désignant une sexualité déviante qui ne suit pas la « ligne droite [straight] », une sexualité tordue et tortueuse. La spatialité de ce

¹⁹² Sara Ahmed, *Queer Phenomenology, op. cit.*, p.1.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 65.

¹⁹⁴ Il est intéressant de noter que le rapport entre désir et alignement se retrouve également dans des travaux d'inspiration moins phénoménologique que marxiste et spinoziste comme ceux de Frédéric Lordon. Dans *Capitalisme, désir et servitude*, Lordon montre comment le management néo-libéral s'appuie sur l'enrôlement des employés ou la mobilisation de leur désir, laquelle « est affaire de co-linéarité : il s'agit d'aligner le désir des enrôlés sur le désir-maître. » (Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, Paris, La Fabrique Éditions, 2010, p. 54.) La figure de l'alignement est peut-être un point d'accroche intéressant pour lier différentes conceptions très différentes du désir. Nous retrouverons cette figure de la ligne/segment dans l'articulation deleuzo-guattarienne du désir et du pouvoir. (Voir : Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 2013, pp. 253-283.) La ligne et l'alignement seront peut-être alors un moyen intéressant de faire dialoguer les pensées de la pulsion et les pensées de l'affect de désir.

*terme n'est pas accidentelle. La sexualité elle-même peut être considérée comme une formation spatiale, non seulement aux sens où les corps habitent des espaces sexuels, mais également dans la manière dont les corps sont sexualisés à travers la façon dont ils habitent l'espace.*¹⁹⁵

C'est autour de l'intrication entre l'espace sexualisé et le corps sexualisé que la référence aux géographies queers va devenir de plus en plus importante. La phénoménologie queer de Sara Ahmed permet d'ouvrir à la théorie du désir tout un champ de réflexions autour des rapports entre le désir, le pouvoir et l'espace. Si de telles réflexions ont déjà été amorcées chez d'autres auteur·rices, et justement dans les géographies queers, le travail de Ahmed introduit une perspective philosophique et affective intéressante et mobilisante dans cette approche liant désir, espace et pouvoir. Elle permet de pointer de manière claire l'intérêt de la notion d'affect pour penser le désir dans son rapport avec l'espace vécu, habité et traversé par le corps, et le pouvoir comme ce qui aligne, ce qui rend familier et nous pousse à suivre des lignes déjà tracées.

c. Queeriser la phénoménologie 2 : vers une esthétique phénoménologique queer

Si le travail de Ahmed nous permet d'insister sur l'importance de l'espace, ce qui prépare les réflexions que nous aborderons dans le troisième chapitre de ce travail, un autre usage de la phénoménologie pointe quant à lui l'importance d'une prise en compte du temps vécu dans l'approche du désir dans une perspective queer. Sans vouloir trop anticiper sur la suite de notre travail, nous voudrions introduire les réflexions sur le temps et le désir que propose José Esteban Muñoz dans *Cruiser l'Utopie*, ouvrage dans lequel il développe, avec et contre les critiques du futurisme reproductif¹⁹⁶, l'idée d'une ek-stase temporel queer. L'élaboration de ce concept mobilisant le travail de Martin Heidegger, il nous semblait utile de l'évoquer à propos d'un usage queer des perspectives phénoménologiques.

Si Muñoz trouve chez Heidegger un argument pour défendre l'importance du futur dans une conception politique queer, c'est en lui empruntant l'idée selon laquelle le sujet ou le *dasein* est pris dans une relation temporelle extatique entre le passé, le présent et l'avenir :

L'avenir, l'être-été, le présent manifestent les caractères phénoménaux du « à -soi », du « retour vers » et du « laisser-faire-encontre-

¹⁹⁵ Sara Ahmed, *Queer Phenomenology*, op. cit., p. 67.

¹⁹⁶ Voir à ce propos : III.C.3 L'extase chronopolitique queer.

de ». Les phénomènes du à..., du vers... et du auprès... révèlent la temporalité comme l'εκστατικον sans réserve. La temporalité est le « hors-de-soi » originaire en et pour soi-même. Nous appelons par conséquent les phénomènes caractérisés de l'avenir, de l'être-été, du présent les ekstases de la temporalité.¹⁹⁷

C'est à partir de cette ekstase temporelle de l'être-là que Muñoz pourra défendre une certaine conception de la temporalité queer. Dans celle-ci, c'est à travers un certain rapport au passé comme perdu, et au présent comme insuffisant, qu'il est possible de construire de manière utopique une ouverture vers un futur. Cette ouverture queer n'est plus caractérisée par le futurisme reproductif qui est une dimension essentielle de la temporalité *straight*. Notons que Muñoz semble ici prendre le contrepied de Heidegger, lequel considère que « le phénomène primaire de la temporalité originaire et authentique est l'avenir »¹⁹⁸. La lecture queer de Muñoz consiste notamment à refuser cet accent mis sur l'authenticité comme valeur positive. Au contraire, *Cruiser l'utopie* met en valeur le « décoratif », le camp et l'inauthentique. Le futur n'est pas « phénomène primaire », il est temporellement impur et la possibilité de son ouverture dépend d'une capacité à se retourner sur le passé. L'ouverture extatique d'un horizon futur nous concerne puisque Muñoz ne cesse de la lier au désir. C'est par exemple le cas dans les premières phrases de l'ouvrage :

*La queerness n'est pas encore là. [...] Autrement dit, nous ne sommes pas encore queer. Il se peut que nous n'atteignons jamais la queerness, mais nous la sentons comme la chaude lumière d'un horizon empreint de puissance. [...] La queerness est un mode de désir structurant et éduqué qui nous permet de voir et de sentir par-delà le marécage du présent. L'ici et maintenant est une maison d'arrêt.*¹⁹⁹

Contre une conception psychanalytique de la temporalité du désir qui ne cesse de rattacher le désir à ses racines dans le passé, la conception de Muñoz ouvre une perspective neuve qui relie le désir et le futur. Ce à quoi il s'agit d'échapper à travers l'extase utopique queer qui est un mode de désir, c'est à nouveau une ligne, la ligne droite ou *straight*, mais qui cette fois n'est plus une ligne spatiale, comme chez Sara Ahmed, mais une ligne temporelle

¹⁹⁷ Martin Heidegger, *Être et temps*, Édition électronique hors-commerce, Traduction par Emmanuel Martineau, p. 253.

¹⁹⁸ *Ibid.*

¹⁹⁹ José Esteban Muñoz, *Cruiser l'Utopie*, *op. cit.*, p. 19.

que Muñoz qualifie, avec Jack Halberstam, de temps *straight*²⁰⁰. La référence à l'ek-stase temporelle d'Heidegger lui permet également de lutter contre « le romantisme du négatif » impliqué dans les conceptions « no future », d'ailleurs à fortes inspirations psychanalytiques, qui refusent au désir queer cette ouverture de la perspective du futur.

Après cette courte présentation des usages queers de la phénoménologie que proposent Ahmed et Muñoz, usages sur lesquels nous reviendrons dans la suite de notre travail, nous entendons tirer quelques conclusions sur l'intérêt de l'approche phénoménologique pour une théorie de l'affect de désir et son lien avec le pouvoir.

Le premier, nous semble-t-il, est d'ouvrir à l'analyse l'espace d'une prise en compte du désir tel qu'il se donne à la conscience ou au sujet, sans écraser le se-donner du désir sur l'espace de l'insu du sujet, c'est-à-dire de l'inconscient. En effet, la prise en compte de l'affect de désir permet de partir des affects du sujet sans présupposer que ceux-ci constituent un leurre, mais au contraire, de partir de ceux-ci pour approfondir notre conception du rapport entre le désir et le pouvoir. L'approche phénoménologique de l'affect, sans nécessairement désactiver la notion d'inconscient, permet au moins d'en relativiser l'importance et de lui accorder une place limitée dans l'approche du désir. Tout ce qu'il y a à dire du désir ne se réduit pas à l'inconscient et à sa logique, mais il est possible de partir de la conscience qu'a le sujet de son propre désir, c'est-à-dire des affects, pour construire une théorie politique du désir. Il reste alors à articuler les deux conceptions : l'une s'appuyant sur ce que le désir a d'inaccessible au sujet, l'autre s'appuyant sur la manière dont le sujet appréhende son propre désir.

Le second intérêt de ces perspectives phénoménologiques, comme nous avons commencé à l'apercevoir, est d'ouvrir un nouvel espace à la réflexion sur les rapports entre le désir, le pouvoir et les deux catégories fondamentales de l'esthétique à savoir : le temps et l'espace. Tandis que les conceptions psychanalytiques et pulsionnelles du désir ont tendance à écraser ces deux dimensions sur le passé et l'espace familial, une prise en compte phénoménologique queer de l'affect de désir ouvre la possibilité d'une réflexion bien plus vaste sur les rapports entre désir, pouvoir, espace et temps.

D'où il découle, semble-t-il, un troisième intérêt pour nous : c'est la réhabilitation potentielle du registre de l'imaginaire. L'ouverture à l'affectivité consciente et l'insistance sur l'imbrication du désir avec l'espace et le temps permettent de défendre, contre l'écrasement

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 313. Voir également : Jack Halberstam, *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York, New York University Press, 2005.

de cette catégorie dans les années 1960, l'importance de l'imaginaire pour penser le rapport entre le désir et le pouvoir. Nous aurons l'occasion d'élaborer plus amplement ces deux derniers aspects dans les chapitres qui suivent.

Reste, bien sûr, qu'en tant que telle, l'approche phénoménologique de l'affect du désir n'est pas sans comporter quelques défauts lorsqu'elle est isolée ; et notamment le risque inhérent à toute conception de l'affect, celui de tomber dans une conception naïve du désir qui ne s'appuie que sur ce que le sujet perçoit de lui-même ou raconte de son propre désir, sans se permettre d'aller y voir du côté de ce qui lui reste caché. C'est une telle critique que nous pouvons déceler chez le penseur gay d'inspiration psychanalytique, Leo Bersani, lorsqu'il dénonce dans les conceptions affectives du désir un psychologisme naïf s'appuyant sur ce qui apparaît à la surface²⁰¹.

D'où notre volonté, dans la dernière partie de ce chapitre, d'articuler une conception pulsionnelle et une conception affective du désir, afin d'obtenir le concept de désir le plus complet, c'est-à-dire un concept qui nous permette d'approcher avec le spectre le plus large possible les rapports entre le désir et le pouvoir. Nous voudrions ménager la possibilité de passer d'une conception à l'autre dans l'approche du rapport désir-pouvoir pour se rendre capable de prendre en compte la totalité ouverte des phénomènes où se fait jour l'immanence entre le désir et le pouvoir.

C. Articuler affect et pulsion dans l'approche du désir

Nos réflexions précédentes nous ont amené à creuser l'opposition entre l'approche pulsionnelle du désir, d'inspiration psychanalytique, et l'approche affective du désir, davantage nourrie par la tradition phénoménologique, comme deux modes d'approches très différents du désir. L'un s'appuie sur une lourde construction conceptuelle et une analyse du langage, défendant que la plus grande partie de ce qu'il en est du désir échappe au sujet conscient. Tandis que l'autre s'appuie sur les émotions et affections du corps telles qu'elles apparaissent au sujet pour tenter d'en saisir la logique immanente. Ainsi, pourrions-nous

²⁰¹ Leo Bersani, « Aggression, Gay Shame, and Almodovar's Art », in : *Is the Rectum a Grave and Other Essays*, *op. cit.*, pp. 66-70.

penser au premier abord que les deux conceptions sont incompatibles, et c'est ce qui se joue dans l'opposition au sein des théories américaines queers et gaies, entre les partisans de l'approche pulsionnelle psychanalytique comme Leo Bersani et les partisans d'une approche affective comme Eve K. Sedgwick.

Cependant cette opposition, schématiquement reconstituée dans ce premier chapitre, nous semble reposer sur un certain nombre de dualismes fallacieux qu'il faudrait dépasser pour pouvoir approcher de manière satisfaisante ce qu'il en est des rapports entre le désir et le pouvoir : entre le sentiment et l'élaboration conceptuelle, entre la conscience et l'inconscient, entre le « psychologisme » et « la psychanalyse », etc. Il faudrait chercher à dépasser cette opposition simpliste, ou plutôt chercher à dépasser le dualisme qui est sous-jacent à l'opposition entre la pulsion et l'affect pour permettre d'hybrider ces deux conceptions en retenant le plus fertile de chacune d'elles. Non pas nier une différence dans les approches, mais plutôt les articuler l'une l'autre en dehors d'une logique des « disciplines » qui cantonnerait l'approche affective à la philosophie ou à la psychologie, tandis que la psychanalyse conserverait son empire sur l'approche pulsionnelle.

Comment donc, opérer l'hybridation d'une perspective pulsionnelle et affective sur le désir ? Comment nommer et définir cette perspective ? Et sur quels travaux peut-elle s'appuyer ? La difficulté est ici d'éviter une synthèse molle et insatisfaisante sur le plan conceptuel pour, au contraire, ouvrir des voies nouvelles pour penser les rapports entre le désir et le pouvoir. Les références que nous proposons de parcourir ici — parce qu'elles nous semblent être des tentatives conceptuelles importantes pour articuler une double conception du désir comme poussée et affect, notamment les travaux de Spinoza et Deleuze et Guattari — ne visent donc pas à affirmer que le travail a déjà été fait, depuis l'*Éthique* ou *L'Anti-Œdipe*, mais plutôt à ouvrir des voies pour un questionnement contemporain à partir de ces travaux. De manière sous-jacente, se joue dans cette partie ce que nous pouvons appeler la rencontre manquée entre Deleuze et Guattari et les théories queers. L'opposition entre conceptions affectives et conceptions pulsionnelles du désir à la fin des années 1990 et au début des années 2000, peut être lue comme un symptôme de ce ratage.

1. Leçons d'une déviation temporelle : Poussée et affectivité chez Spinoza

Pour des raisons qui tiennent à la forme de ce travail, nous avons cherché à limiter notre corpus à la philosophie française contemporaine et à la psychanalyse, pour en travailler le

dialogue avec les pensées féministes et queers, notamment américaines. Mais comme nous avons déjà pu le percevoir, quelques détours sont nécessaires pour éclairer ces prises de position sur le rapport entre désir et pouvoir qui fait l'objet de notre travail. C'était par exemple le cas du passage par l'ego-psychologie. Nous devons à présent proposer un autre détour, cette fois encore éloigné encore, par la philosophie de Spinoza.

Nous trouvons en effet en Spinoza un interlocuteur privilégié pour lier une conception du désir comme poussée et une conception du désir comme affect. Plus particulièrement dans l'*Éthique* se fait jour une double conception du désir, lequel est à la fois perçu comme mode de désignation proprement humain du conatus, « effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être »²⁰², et à la fois comme affect doté d'une certaine primauté. Le désir est à la fois poussée ou appétit, à la fois affect. Comment l'expliquer ? Et comment rendre compte de cette situation du désir, interface entre l'appétit — le conatus en tant « qu'il se rapporte à la fois à l'esprit et au corps »²⁰³ — et l'affect — ce composé entre les affections du corps « et en même temps les idées de ces affections »²⁰⁴ ?

Au moment d'aborder cette question, et d'entrer dans un dialogue avec l'auteur de l'*Éthique*, nous sommes face à un problème méthodologique. Jusqu'ici, nous nous sommes contentés d'aller chercher dans certains textes précis les outils conceptuels nécessaires à l'élaboration de la distinction entre la pulsion et l'affect, sans que les textes n'opposent, par leur complexité, de résistance à ce butinage conceptuel et sans nous soucier, si ce n'est de manière superficielle, de rendre compte du système dans lequel ces idées s'inscriraient. Le problème concernant Spinoza est que le mode d'exposition proposé dans l'*Éthique*, « selon la méthode géométrique » semble exclure la possibilité de ce butinage. Il est très difficile d'arracher au système déductif quelques-uns de ses acquis sans tirer en même temps tout le système. Comment, dès lors, ne pas nous embourber dans l'*Éthique* tout en exploitant l'intérêt du texte pour notre élaboration des rapports entre pulsions et affects, qui nous allons le voir, ne se limitent pas à une question de psychologie, mais nous mènent sur le terrain d'une ontologie du désir ?

Premièrement, tandis que notre méthode de butinage ne nous imposait pas d'en passer par la littérature de commentaire, nous allons devoir nous y astreindre concernant un texte aussi ancien et aussi commenté que l'*Éthique*. En exploitant les commentaires de Pierre

²⁰² Baruch Spinoza, *Éthique*, trad. Roger Callois, Paris, Folio, 1994, p. 190.

²⁰³ *Ibid.*, p. 191.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 181.

Macherey et de Chantal Jaquet²⁰⁵, nous pourrons, grâce aux découpages conceptuels qu'eux-mêmes proposent sur le texte et à la clarté de leur exposition, continuer à prendre chez chaque auteur ou autrice ce qui nous sert le plus directement à l'élaboration conceptuelle qui fait l'objet de ce travail. Deuxièmement, et en suivant ces commentateurs, nous proposons de nous limiter, dans la mesure du possible à une lecture de la troisième partie de l'*Éthique* dans laquelle se joue ce qui est important pour nous : l'élaboration de la définition de l'affect et son lien avec le désir.

Ces deux précisions méthodologiques ayant été posées, nous pouvons aborder la question de l'articulation entre pulsion et affect dans le texte de Spinoza, ceci en nous demandant d'abord s'il est légitime d'aller chercher chez Spinoza un quelconque concept de pulsion, lequel a d'abord pour origine la psychanalyse freudienne sous la forme du *Trieb*. N'est-il pas anachronique de voir dans l'articulation conatus/affect chez Spinoza, quelque chose qui puisse nous éclairer sur l'articulation entre conception pulsionnelle et affective du désir ?

En vérité, comme l'explique Pierre Macherey, il semble qu'il existe, chez Spinoza, un équivalent du concept de pulsion freudien, à savoir celui de conatus :

Le verbe conor, conari, à partir duquel cette notion et formée, signifie littéralement se préparer, se disposer, s'apprêter à faire quelque chose, entreprendre une action, au double sens d'une tentative et d'un engagement : le concept de conatus exprime ainsi l'imminence d'une action saisie au moment de son déclenchement, donc à son origine, dans laquelle elle trouve son incitation initiale. [...] celle-ci exprime d'abord le fait qu'au fond de chaque chose « ça pousse » (conatur) [...].²⁰⁶

Macherey ajoute ensuite en note, « l'équivalent allemand de conatus, ce pourrait être trieb, la "pulsion" ». Le conatus est ce terme qui cherche à rendre le caractère de « poussée » indéfinie qui est au fond de chaque « action », y compris si cette action consiste à être affectée. Ce que désigne le conatus comme le *Trieb*, c'est une certaine poussée (*Drang*) amorçant un mouvement, lequel nous intéresse ici en tant qu'il est désigné par le terme de

²⁰⁵ Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004. Pierre Macherey, Introduction à l'*Éthique* de Spinoza. La troisième partie. La vie affective, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

²⁰⁶ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective, op. cit.*, pp. 80-81.

désir. Car il y a une articulation entre cette poussée et l'affectivité chez Spinoza, nous sommes donc au moins partiellement légitimés à chercher dans le « De affectibus » des outils pour penser l'articulation entre les deux conceptions du désir.

Ce passage par l'*Éthique* partira d'une focalisation sur la corporéité de l'affect, en passera par la tension entre activité et passivité, pour s'achever sur le déplacement qui nous paraît important d'une opposition entre le caractère conscient de l'affect et le caractère inconscient de la poussée (conatus ou *Trieb*) vers une distinction en termes de virtualité et d'actualité, laquelle permet une dialectique plus souple entre poussée et affect. Le travail de Spinoza permet un certain nombre de décalages par rapport aux coordonnées classiques de la pensée du désir, décalages dont la réactivation fera aussi la richesse des travaux de Deleuze avec Guattari que nous évoquerons par la suite.

a. *Logique, éthique, politique de l'affect. Le pouvoir et le corps*

Pour commencer, un élément qui doit attirer notre attention est la situation dans le projet d'ensemble de l'*Éthique*, de la définition de l'affectivité, du conatus et du désir. La situation centrale du « De affectibus », la troisième partie de l'*Éthique*, le place au croisement d'une recherche générale, poursuivie dans la seconde partie, sur l'esprit en tant qu'il est « objectivement déterminé par les lois qui définissent l'ordre de réalité propre à la "chose pensante" »²⁰⁷ et la question proprement éthique de la « servitude humaine ». Cette situation permet de pointer deux éléments qui ne sont pas sans lien : d'abord, cette partie sur l'affectivité diffère de la partie précédente, le *De mente*, par l'importance qu'y tiennent les affections du corps. La définition de l'affect mobilise en effet immédiatement le corps : ce qu'entend Spinoza par affect, c'est avant tout « les affections du corps », précisant ensuite « et en même temps les idées de ces affections »²⁰⁸. C'est autour de ce « en même temps (*simul*) » que tourne, pour Pierre Macherey comme pour Chantal Jaquet, cette troisième partie de l'*Éthique*. Deuxièmement, non seulement l'affect apparaît à l'interface entre le corps et l'esprit, mais il apparaît également à l'interface entre la question théorique et la question pratique, ou plutôt dans le glissement d'un exposé concernant les lois qui régissent la causalité entre les êtres à une réflexion davantage normative. Précisons donc, cette double importance de la question du rôle du corps dans la formation des affects et de la question normative en germe dans l'exposé de la vie affective, et les liens que ces questions entretiennent.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 5.

²⁰⁸ Baruch Spinoza, *Éthique*, op. cit., p. 181.

Comme l'explique Chantal Jaquet, la rupture avec la conception cartésienne des émotions est double : d'abord, Spinoza diffère de Descartes sur la caractérisation de la nature des causes des passions, comme nous l'élaborerons un peu plus loin ; mais, ce qui justifie surtout la rupture entre les deux et qui motive d'ailleurs la première opposition, c'est une opposition concernant l'empire possible que l'esprit ou l'âme peut avoir sur les affects et sur le corps. Tandis que pour Descartes « la passion de l'âme est une action du corps »²⁰⁹, pour Spinoza et parce qu'il est impossible de penser une causalité d'un mode sur l'autre, les affects ne peuvent pas constituer des effets du corps sur l'esprit. De plus, si pour Descartes, l'empire de l'âme sur elle-même est absolu et direct, « de par son libre arbitre et sa volonté infinie »²¹⁰ et que cet empire est en même temps « un empire sur le corps »²¹¹, la maîtrise des affects ne saurait être pensée comme un empire de l'âme sur le corps et ses affections puisqu'aucun rapport de causalité n'existe entre les deux. La rupture avec Descartes concerne donc le rapport entre l'esprit et le corps, mais surtout la question du pouvoir qu'il est possible d'avoir sur ses passions ou affects.

La question de la maîtrise qu'il est possible d'avoir sur les affects nous concerne bien sûr au premier chef puisqu'elle articule la question du pouvoir avec la question de l'affect, dont fait partie le désir. Elle intéresse aussi tout particulièrement Spinoza, car cette maîtrise des affects apparaît comme la question éthique par excellence. Or, si Spinoza ne pense pas ce rapport de maîtrise comme la maîtrise de l'âme sur le corps, comment rend-il compte de celle-ci ? Est-elle possible et, si c'est le cas, quelle forme prend-elle ? Et comment le rapport entre esprit et corps joue-t-il malgré tout un rôle ici et s'articule-t-il avec la question éthique ?

Si Spinoza refuse la solution cartésienne, qui consiste à faire de la maîtrise des passions un exercice de la puissance de l'esprit sur le corps, c'est que le corps et l'esprit ne sont pas, pour le philosophe hollandais, deux substances séparées et transcendantes l'une vis-à-vis de l'autre. Esprit et corps sont deux modes ou deux expressions d'une même substance ou d'un même réel qu'il désigne par le terme Dieu ou Nature. Il s'agira alors de penser le pouvoir sur l'affect, non à travers l'opposition de deux substances transcendantes, mais d'une manière

²⁰⁹ Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, op. cit., p. 67.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 70.

²¹¹ *Ibid.*, p. 72.

purement immanente²¹² ; le pouvoir s'exprimant de manière différente en chaque mode, mais relevant en vérité de la même substance. Il n'y a pas pouvoir de l'un sur l'autre, mais pouvoir concernant tout à la fois les deux modes. La question du pouvoir, en rapport à l'affect, se déplace alors. Elle n'est plus la question de savoir comment faire s'affirmer la puissance illimitée de l'esprit sur le corps mais la question : que peut l'esprit ? Et que peut le corps ? Ces deux questions ne sont pas seulement des questions qui préparent l'éthique, ce sont les questions éthiques elles-mêmes dans la mesure où c'est la connaissance qui conditionne le passage d'un affect passif à un affect actif : « Un affect qui est une passion cesse d'être une passion sitôt que nous en formons une idée claire et distincte »²¹³.

Chantal Jaquet insiste alors sur le fait que, pour Spinoza, « l'empire n'est pas un empire de l'âme sur le corps, mais un empire de l'âme sur elle-même » car c'est un « empire du savoir » par idée claire et distincte²¹⁴. Mais il convient de rappeler que si c'est la connaissance de l'affect qui en permet la maîtrise, et si l'affect est défini par la combinaison de certaines affections du corps avec les idées de ces affections, c'est non seulement la question de savoir ce que peut l'être qui importe pour la question éthique, mais également et peut-être plus essentiellement, ce que peut un corps ? C'est d'ailleurs cette question qui est en jeu dans les premiers postulats du *De affectibus*, lesquels suivent immédiatement la première définition de l'affect. Dans ceux-ci, comme l'explique Deleuze, se fait montre que « Spinoza peut considérer comme équivalentes deux questions fondamentales : quelle est la structure (*fabrica*) d'un corps ? Qu'est-ce que peut un corps ? », rappelant également que la réponse est à trouver du côté de l'affection : « Ce que peut un corps, c'est la nature et les limites de son pouvoir d'être affecté. »²¹⁵

« Par affect, [énonce Spinoza] j'entends les affections du corps, par lesquelles la puissance d'agir de ce corps est augmentée ou diminuée, aidée ou contenue, et en même temps les idées de ces affections.²¹⁶ » Il y a donc certaines affections du corps qui augmentent ou diminuent sa puissance d'être affecté qui est en même temps sa puissance d'agir et ce sont exclusivement ces affections, et les idées de celle-ci, qui constituent pour Spinoza l'affect. Autrement dit, dans la définition même de l'affect se joue la question du pouvoir qui est ici au centre puisque l'affect concerne une certaine force ou une certaine puissance — laquelle

²¹² Sur l'immanence et l'expression chez Spinoza, voir : Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968. Notamment le Chapitre 11, intitulé « L'immanence et les éléments historiques de l'expression ».

²¹³ Baruch Spinoza, *Éthique*, op. cit., p. 355.

²¹⁴ Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, op. cit., p. 72-73.

²¹⁵ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, op. cit., p. 198.

²¹⁶ Baruch Spinoza, *Éthique*, op. cit., p. 181. Traduction modifiée.

pourra bien ensuite se coder comme éthique, politique ou guerre. La question du pouvoir, par le truchement de la question « Qu'est-ce que peut un corps ? », est au cœur de la définition spinoziste de l'affect.

b. De la passion à l'affect entendu selon deux définitions

S'il est donc question du pouvoir dans la définition de l'affect chez Spinoza, c'est en tant qu'elle pose la question de ce que peut un corps, et non la question de savoir quel pouvoir peut avoir l'esprit sur le corps. Par différence avec Descartes, Spinoza refuse une distinction de substance entre le corps et l'âme, et refuse ainsi de considérer les actions comme causalité de l'âme sur le corps, et les passions comme causalité du corps sur l'âme. Il propose au contraire de penser action et passion comme deux faces d'un même type de réalité : l'affect. Les affects seront actifs lorsque « nous en sommes la cause adéquate », c'est-à-dire, lorsque nous en percevons clairement et distinctement l'effet. Et, les affects seront passifs lorsque nous nous en sommes causes inadéquates ou partielles, c'est-à-dire dont on ne peut pas se comprendre comme seule cause dans la mesure où des facteurs extérieurs entrent en jeu. Ce qui est intéressant c'est que pour Spinoza, cette distinction n'a rien d'absolu puisqu'il peut se faire que « tout affect passif cesse de l'être, grâce au pouvoir de comprendre »²¹⁷.

Car en vérité, dans le cas de l'être humain, il est impensable qu'un affect ne soit pas d'abord passif dans la mesure où celui-ci n'est saisissable par soi ou séparé que de manière abstraite et les affections du corps humain sont toujours des affections éprouvées au contact d'autres corps. Et inversement, tout affect renvoyant au conatus, cet effort pour persévérer dans l'être, est toujours le signe d'une certaine activité. Tout affect est potentiellement passion ou action selon la face envisagée :

*[M]ême lorsque l'affect revêt la forme d'une passion, il continue à exprimer une activité fondamentale, qui est inscrite dans les conditions mêmes de notre existence ; et d'autre part, quel que soit le sens dans lequel est orientée l'expression de l'affect, que ce soit celui d'une augmentation ou celui d'une diminution, il est subi dans la mesure où il consiste en une réaction à un événement provoqué par la rencontre du corps avec un corps extérieur, et donc ne s'explique pas par les lois de notre seule nature.*²¹⁸

²¹⁷ Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, op. cit., p. 73.

²¹⁸ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, op. cit., p.

Ainsi, la distinction telle qu'elle est posée par Descartes se trouve complètement déconstruite. Dans le cas de l'être humain, chaque affect est activité en tant qu'expression du conatus et passivité dans la mesure où il résulte d'une réaction du corps au contact d'autres corps. Reste à éclairer le rapport entre le conatus, l'âme et le corps, et à introduire à travers cet éclaircissement, la notion de désir.

Mais avant d'aborder cette articulation, nous voudrions faire droit à un problème concernant le rapport entre l'affect et la passion évoqué à la fois par Macherey et Jaquet : à savoir la présence d'une seconde définition de l'affect, à la fin du *De affectibus*, qui semble remettre en cause la typologie que nous venons d'évoquer. Cette deuxième définition, présentée comme une « définition générale » de l'affect, semble réduire l'affect à la passion. L'exposé de ce problème nous permettra d'aborder la question de la pluralité de l'affect et de la réduction de cette pluralité, soit sous la forme d'une définition qui restreint l'affect à la passivité, soit sous la forme de la déduction d'affects « premiers » à partir desquels des affects seconds se composeraient. La définition est la suivante :

Définition générale des affects : L'affect qu'on appelle la passivité (pathema) de l'âme est une idée confuse, par laquelle l'esprit affirme une force d'exister de son corps et d'une partie de son corps, plus grande ou plus petite qu'auparavant ; cette force étant donnée, l'esprit lui-même est déterminé à penser à telle chose plutôt qu'à telle autre.²¹⁹

Cette définition qui conclut la partie concernant la vie affective pose problème car elle semble réduire l'affect à sa face passive : en effet, en affirmant que l'affect est une idée confuse, Spinoza semble s'opposer à la possibilité d'un affect conçu activement, c'est-à-dire dont il est possible d'avoir une idée adéquate à travers la compréhension, ce sur quoi pourtant, semble reposer toute son éthique et qu'il réaffirme dans la proposition III de la partie V : « Un affect qui est une passion cesse d'être une passion, sitôt que nous en formons une idée claire et distincte »²²⁰. Mais, si l'affect se définit par l'idée confuse, dès lors qu'une idée claire et distincte est formée, l'affect n'est plus affect. Ceci semble bien réduire l'affect à la passion.

L'explication fournie par Chantal Jaquet conduit à considérer que la réduction de la définition de l'affect à sa face passive repose sur un enjeu méthodologique. Cette définition, explique-t-elle, « est appelée générale, car elle rapporte toutes les passions à un seul genre,

²¹⁹ Baruch Spinoza, *Éthique*, op. cit. p. 260.

²²⁰ *Ibid.*, p. 355.

l'idée confuse, et permet ensuite de les comparer en fonction de leur aptitude à augmenter ou diminuer la puissance d'agir de l'homme [...]. La définition générale est assimilée ici à l'exhibition des propriétés communes aux affects et s'oppose à l'analyse détaillée de leur particularité et à la recension de chaque cas d'espèce »²²¹. C'est que, d'une certaine manière, les affects, dans leur pure multiplicité, sont incompatibles avec le projet d'une science de la nature humaine, et incompatibles également avec la méthode géométrique. Pour faire avancer le projet rationnel, qui vise une éthique, il convient de limiter la portée du concept d'affect.

Cette incompatibilité de la multiplicité et de la complexité des affects avec un projet scientifique rationnel explique aussi selon nous la tendance à réduire la multiplicité des affects concrets à trois affects fondamentaux à partir desquels il serait possible de déduire les autres types d'affects, à savoir le désir, la joie et la tristesse. Notons, par exemple, que la référence à des affects premiers est présente dans l'*Éthique*, qui avance par une méthode *more geometrico*, et qu'elle est absente de la préface du *Traité Théologico-politique*. Comme l'explique à nouveau Chantal Jaquet, c'est que le *Traité Théologico-politique* offre une genèse des affects en situation et non pas de manière abstraite, à partir d'un principe unique. Dès lors que les affects sont considérés dans leur concrétude et en dehors d'un projet déductif, il semble impossible ou simplement non pertinent de chercher à les réduire à des affects primitifs.

Qu'est-ce qui permet la réduction de la pluralité des affects à trois affects, voire à un affect primitif que serait le désir ? C'est la référence au conatus, autrement dit à la poussée. C'est en effet en repartant de la poussée, et en lui adjoignant la conscience, que Spinoza déduit le premier affect comme étant celui du désir : « Cet effort, quand il se rapporte [...] à la fois à l'esprit et au corps, on le nomme Appétit. [...] le Désir est l'appétit accompagné de (*cum*) la conscience de lui-même »²²². Se pose alors la question du rôle que joue ici le concept de conatus, et en général, la référence, dans une théorie de l'affectivité à une poussée primordiale. Cette conception concerne bien sûr Spinoza, mais pourrait avoir une portée plus large pour nous permettre de situer la référence pulsionnelle par rapport à l'affect. La référence à la poussée ne répond-elle pas à une exigence méthodologique qui impliquerait de trancher entre les affects pour y voir plus clair ? Autrement dit, la référence à la poussée n'est-elle pas une manière de sélectionner, d'organiser et de réduire le multiple des affects, bref, à opérer une abstraction pour les besoins de la recherche rationnelle ? En tout cas, la référence à

²²¹ Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, op. cit., pp. 138-139.

²²² Baruch Spinoza, *Éthique*, op. cit., p. 191.

la « poussée » permet ici de hiérarchiser logiquement les affects et de sélectionner certains affects pour les désigner comme premiers. Ceci pourrait laisser entendre que l’invocation de la poussée, sous la forme du conatus, mais peut-être aussi dans le cas où elle est invoquée comme pulsion, est une production conceptuelle qui vise non seulement à rendre compte du fonctionnement du désir, mais qui soit en fait aussi une manière de s’orienter dans les affects. Par exemple chez Lacan, il n’est pas sans intérêt de noter comment la mise en avant de l’angoisse comme affect premier (car il ne trompe pas) et la reconceptualisation de la pulsion autour de l’objet a sont liés²²³.

Chantal Jaquet invoque, pour justifier la réduction, un intérêt conceptuel, certes, mais qui renvoie à la question éthique. L’un des arguments pour réduire l’affect non seulement à sa face passive — idée inadéquate — mais aussi à quelques affects primaires, consiste à invoquer « l’usage de la vie » :

*L’étude de la nature des affects n’est pas une fin en soi, elle est un moyen en vue de la béatitude. C’est pourquoi il ne s’agit pas de tout déduire, mais de ne retenir que ce qui peut « nous conduire comme par la main à la connaissance de l’esprit humain et de sa béatitude », comme l’enseigne la préface de l’Éthique II. L’usage de la vie sert de principe de discrimination entre les affects qui méritent d’être nommés et définis et ceux qui peuvent être négligés.*²²⁴

À partir de là, il convient pour nous de poser la question suivante : si la discrimination entre les affects s’appuie sur l’usage de la vie, de quel usage de la vie s’agit-il ? De quelle vie s’agit-il ? La discrimination des affects s’appuie-t-elle sur un concept général de la vie humaine ? Ou bien repose-t-elle sur le présupposé non questionné de la forme de vie de celui ou celle qui opère cette discrimination ? Cette question est d’importance, d’autant plus si cette discrimination est un préalable méthodologique à l’exposé d’une éthique, censée déterminer ce qu’il en est du bien vivre. De là, une autre question : s’il s’agit de renouveler l’éthique et de mettre en question les principes normatifs ayant cours, n’est-il pas nécessaire de faire à nouveau droit, au moins de manière transitoire, à la multiplicité irréductible des affects ?

²²³ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre X. L’angoisse*, op. cit.

²²⁴ Chantal Jaquet, *L’unité du corps et de l’esprit*, op. cit.

c. *Affect de désir et conatus*

Reste que, chez Spinoza, cette réduction de l'affectivité à la primauté de l'affect de désir se justifie par référence à la nature humaine en général, et ce, de deux manières qui n'ont pas le même statut : le désir est, nous dit Spinoza, « l'essence même de l'homme »²²⁵, d'abord parce qu'il est l'expression du conatus en tant qu'il se rapporte « à la fois à l'esprit et au corps » et ensuite, parce qu'il mobilise « la conscience de lui-même » de l'appétit. Pour terminer ce détour par l'*Éthique*, nous aimerions nous arrêter sur le rapport entre l'affect de désir et le conatus, et sur la question de la conscience, dont nous avons vu qu'elle joue un rôle dans la distinction entre conception affective et pulsionnelle du désir.

Le désir est sélectionné comme affect primitif car il est l'expression directe de cet « effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être ». Cette détermination a pour implication intéressante, comme le note Macherey, que le désir n'est pas conçu par rapport à son objet ; il est défini comme l'un « des affects libres » dont la caractéristique est de ne pas avoir à être fixé sur des objets déterminés²²⁶, ce qui fait écho à la problématisation de l'objet du désir par la psychanalyse : le fait, pour le désir, d'avoir un objet n'a rien de primaire, mais résulte d'une certaine fixation. Le désir est défini de la manière suivante :

*Cet effort [...] quand il se rapporte à la fois à l'esprit et au corps, on le nomme Appétit (Appetitus). L'appétit n'est donc rien d'autre que l'essence même de l'homme [...]. D'ailleurs, entre l'Appétit et le Désir, il n'y a aucune différence, sinon que le désir se rapporte généralement aux hommes en tant qu'ils sont conscients de leur appétit et c'est pourquoi il peut être ainsi défini : le Désir est l'appétit accompagné de (cum) la conscience de lui-même.*²²⁷

Nous voyons dans cette définition : (1) d'abord, que le désir semble être un cas particulier de l'appétit, mais que (2) par ailleurs, Spinoza considère la différence entre les deux, la conscience, comme négligeable, (3) celle-ci entrant dans la définition du désir comme « accompagnant » l'appétit. Comment comprendre cette ambiguïté au cœur de la définition du désir ? Pourquoi la différence entre appétit et désir est-elle à la fois remarquée (le désir diffère de l'appétit) et en même temps minimisée ?

²²⁵ Baruch Spinoza, *Éthique*, op. cit., p. 242.

²²⁶ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, op. cit., p. 25.

²²⁷ Baruch Spinoza, *Éthique*, op. cit., p. 191.

C'est d'abord que, pour Spinoza, tout ce qui se rapporte à l'esprit entre dans un plus ou moins grand degré de conscience, et ceci selon la proposition IX : « l'esprit [...] s'efforce de persévérer dans son être pour une certaine durée indéfinie, et il est conscient de son effort »²²⁸. Ceci implique que si l'appétit concerne à la fois le corps et l'esprit, préciser que le désir est l'appétit accompagné de conscience est d'une certaine manière tautologique. On peut dire que dès lors que l'affect concerne à la fois « les affections du corps » et « les idées de ses affections », la conscience accompagne tout affect à un degré pour ou moins élevé.

De plus, comme le précise Chantal Jaquet, si la conscience se trouve minimisée dans la définition du désir, c'est également que celle-ci ne change rien à ce qui fait l'essence de l'appétit ou du désir, à savoir le conatus²²⁹. Or, cette précision concernant le rapport entre conscience, affect et poussée, est particulièrement éclairante et permet un certain dialogue avec la psychanalyse, au moins au sujet du rôle de la conscience.

Il nous semble qu'en définissant l'affect de désir comme appétit accompagné de conscience, Spinoza confirme l'opposition entre l'affect qui serait accompagné de conscience, et la poussée qui ne le serait pas nécessairement. L'affect apparaît à nouveau comme la manière dont se donne cette poussée, laquelle ne peut manquer, dans le cadre de la pensée spinoziste, d'être d'une certaine manière consciente dès lors qu'elle concerne l'esprit. Mais quelle est la nature de cette expression et quel statut lui donne Spinoza ? Nous l'avons vu, le problème du point de vue pulsionnel sur l'affect, c'est qu'il considère l'affect comme manifestation secondaire, imparfaite, qui fait écran à la saisie de ce qu'est vraiment le désir. L'affect, chez Spinoza, constitue-t-il un obstacle qui empêcherait d'accéder à la nature véritable du désir ?

C'est une telle interprétation que propose en tout cas Pierre Macherey. Pour lui, l'affect fait écran à la poussée dans le mouvement même par lequel il la donne à la conscience : « par l'intermédiaire de la conscience, qui n'a connaissance qu'indirectement et partiellement de ce qui se passe dans l'âme et le corps, ce même appel [du désir], en même temps qu'il se fait reconnaître, se présente sous une forme mystifiée et travestie »²³⁰. Et cette conception serait tout à fait compatible avec la conception psychanalytique selon laquelle l'affect n'est qu'une production secondaire et consciente qui « travestit » en même temps qu'il donne le désir qui serait, lui, essentiellement inconscient. Autrement dit, Macherey comme les psychanalystes, ferait de l'affect un symptôme.

²²⁸ *Ibid.*

²²⁹ Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, op. cit., p. 197.

²³⁰ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, op. cit., p. 99.

Il ne semble pas qu'il soit légitime de dire la même chose de Spinoza lui-même. Macherey semble ici accorder un rôle trop important à la conscience. Tandis qu'il affirme que Spinoza introduit la conscience dans des termes « qui en relativis[ent] la portée »²³¹, il donne lui-même un rôle très important à la conscience si on prend en compte que l'œuvre de Spinoza est une longue lutte contre les mystifications. En faisant de la conscience un écran mystifiant la nature véritable du désir, Macherey conduit à faire de Spinoza un grand pourfendeur de la conscience, introduisant quasiment avant l'heure la notion d'inconscient²³². Le travail du commentateur est pour nous d'importance, notamment car il tisse le lien entre le conatus et la pulsion, mais justement, il faut penser les limites de cette mise en rapport.

Si le conatus désigne une tendance de l'être lui-même, indépendamment du mode (corporel ou spirituel), alors il désigne une tendance qui se trouve au niveau de la substance elle-même. Or, la substance a deux modes dans lesquels elle s'exprime, le corps et l'esprit. Tout ce qui s'exprime dans l'esprit est toujours accompagné d'une conscience à plus ou moins de degrés. Donc, que le désir se donne à travers un affect conscient n'a rien de mystifiant ; et il ne convient pas de réintroduire indûment la négativité là où Spinoza se refuse justement à la mobiliser. L'affect de désir est pour Spinoza, au contraire, la voie royale pour accéder à l'essence de l'homme, puisqu'il est justement cet affect au plus proche du conatus et qui manifeste bien souvent à nous, de manière consciente, le fait que « ça pousse ».

Il nous semble en revanche que Macherey est bien plus proche du vrai problème, celui qui va motiver notre passage par la philosophie deleuzo-guattarienne, concernant le rapport entre affect et conatus, lorsqu'il affirme, en guise de récapitulation :

*La nature du désir relève donc d'une double détermination : l'une le soumet à une loi générale, celle du conatus, qui explique d'où il tire sa puissance ; l'autre fait référence aux conditions particulières de l'actualisation de cette puissance, qui orientent circonstanciellement sa réalisation dans tel ou tel sens en effectuant un tri entre la diversité infinie des moyens qui permettent de donner à ce fondamental désir d'être un contenu concret, contenu dont la variabilité est sans limites.*²³³

²³¹ *Ibid.*, p. 96.

²³² À certains moments de son analyse, Macherey semble glisser vers une telle interprétation, mais s'en écarte toujours assez rapidement.

²³³ *Ibid.*, p. 111.

Cette citation pointe l'une des oppositions en jeu dans la distinction entre le désir comme pulsion et le désir comme affect, opposition qui nous semble plus fertile que celle entre la conscience et l'inconscient, dont on voit en vérité qu'elle est sans importance pour Spinoza : c'est la tension entre le virtuel et l'actuel. Le désir apparaît être à la fois le nom de cette puissance virtuelle, sous la forme du conatus, et à la fois le nom de l'actualisation de cette puissance qui prend la forme de l'affect. La tension au cœur du désir n'est pas celle entre un courant inconscient pulsionnel et un courant conscient affectif, elle est entre le désir en tant que virtuel — dont aussi, toujours posé comme hypothèse, puisque ce virtuel est par définition inaccessible dans l'actualité — et le désir comme actualisé dans l'affect.

Ce déplacement, de la problématique de la conscience dans le rapport affect/pulsion à la question du virtuel et de l'actuel a été l'une des leçons tirées de la lecture de l'*Éthique* par des lecteurs contemporains comme Deleuze. Ainsi, nous proposons maintenant de retourner à notre corpus d'origine, notamment en cherchant chez Deleuze et Guattari, une manière d'articuler pulsion et affect. Penser cette distinction à partir de celle entre l'actuel et le virtuel est-il pertinent ? Quels nouveaux problèmes émergent par rapport à ce déplacement ?

Nous souhaitons terminer ce détour par Spinoza en résumant quelques éléments qui découlent de notre lecture de l'*Éthique*.

Premièrement, nous devons rejeter l'idée que le désir est un affect sous-jacent aux autres affects. S'il est premier dans l'*Éthique*, c'est avant tout du fait de la méthode *more geometrico*²³⁴ qui oblige à progresser par déductions et, ce faisant, oblige à une conception simplificatrice des affects. Il convient au contraire, et peut-être plus en accord avec la préface du *Traité théologico-politique*, de saisir le plan des affects à travers la notion d'immanence : l'interaction entre les différents affects se fait sur un même plan, et sur ce plan les affects se compénètrent, s'hybrident. Dès lors, la seule chose qui pourrait apparaître transcendante à ce plan serait une poussée qui déterminerait l'existence de ces affects sans se confondre avec

²³⁴ Il faudrait être plus subtil·es concernant l'usage de cette méthode pour l'approche des affects. En effet, comme le rappellent à la fois Chantal Jaquet et Pierre Macherey, « Spinoza invite [...] à considérer les appétits humains comme s'il était question de lignes. » (Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit*, op. cit., p. 62.). Spinoza affirme en effet vouloir traiter des affects et du désir « comme si c'était une question de lignes, de plans ou de corps ». Nous ne sommes donc pas si loin des approches phénoménologiques actuelles, par exemple chez Ahmed ou Muñoz, qui mobilisent également toute une logique des lignes pour saisir ce qu'il en est du désir et de l'affect de désir. Chez Spinoza, certes, on peut dire que cette invocation des lignes, plans, corps « met particulièrement en valeur le projet d'une étude scientifique de la vie affective » (Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique. Troisième partie.*, op. cit., p. 15.) mais nous y devinons surtout le développement d'une conception spatialisante de l'affect, laquelle dépasse, sans doute du fait même de la nature de l'affect, l'opposition tranchée chez Descartes entre l'âme comme substance inétendue et le corps comme substance étendue. Au fond l'affect, notamment l'affect de désir, est ce qui permet ce dépassement en appelant une conception spatialisante alors même qu'il est question de l'âme.

eux, et tout en permettant une approche scientifique ou rationnelle des affects. Mais nous soutenons deux choses concernant cette poussée qui serait sous-jacente : d'abord, il est possible de la comprendre de manière immanente au plan en la qualifiant au moyen du concept de virtuel. Deuxièmement, si nous prenons en compte la pluralité des affects, et si nous prenons également en compte que la réduction de la poussée à une seule (le conatus) résulte de la méthode *more geometrico*, alors nous pouvons également poser que ce « virtuel » n'est pas caractérisé par une puissance unique, une poussée fondamentale, mais au contraire par une multiplicité fourmillante. Il convient en fait de penser la multiplicité de la poussée elle-même. Et le problème de la compréhension des pulsions à travers le cadre spinozien du conatus, c'est la réduction de la pluralité des *Triebe* en un seul conatus.

2. Présence, machines, création : composer affect et pulsion

Ce détour par la philosophie de Spinoza comme première approche de l'articulation entre conception pulsionnelle et conception affective du désir nous a permis à la fois de relativiser certaines oppositions, par exemple celle entre la conscience et l'inconscient, et de faire émerger de nouvelles données du problème, à savoir la distinction entre virtuel et actuel. Cette référence à Spinoza nous conduit également à l'un de ses commentateurs, lequel lui emprunte plus d'une intuition, à savoir Gilles Deleuze. Nous aimerions insister sur le travail de ce dernier car il fournit un modèle d'articulation entre conception pulsionnelle du désir et affectivité tout en y tissant la question politique du pouvoir et des forces. Nous proposons d'opérer en deux temps : d'abord, en évoquant la conception du désir telle que la construit Deleuze dans son travail avec Félix Guattari dans *L'Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux*. Puis, à partir des mêmes ouvrages, de rendre compte de la manière dont ces deux auteurs pensent l'articulation entre le désir et le pouvoir en dialogue, notamment, avec le travail de Foucault. À la suite de ces deux mouvements, nous serons conduit·es à la question du pouvoir qui fera l'objet du second chapitre de notre travail.

Plusieurs éléments nous poussent à nous tourner tout particulièrement vers les livres écrits en collaboration avec Félix Guattari : ceux-ci nous semblent être d'abord les modèles d'une rencontre fertile en conceptualité entre la psychanalyse, la philosophie et la théorie politique. L'articulation entre psychanalyse et politique est notamment portée par les travaux de Félix Guattari. Dès ses premiers travaux autour de la psychothérapie institutionnelle, la théorie psychanalytique et la théorie politique se chevauchent pour penser par exemple la

distinction entre groupes assujettis et groupes sujets, ou bien pour penser les désirs de groupes et la transversalité²³⁵. Le dialogue entre la psychanalyse et la philosophie est quant à lui porté par Deleuze qui mobilise certains éléments de la théorie freudienne autour du rapport entre le désir et le temps dans *Différence et répétition* (1968), mais surtout dans un dialogue avec la psychanalyse lacanienne dès *Logique du sens* (1969) qu'il qualifie lui-même de « roman logique et psychanalytique »²³⁶. L'intérêt pour la question politique du psychanalyste, et l'intérêt pour la psychanalyse du philosophe se rencontrent pour former cet étrange texte qu'est *L'Anti-Œdipe* lequel fournit une théorie du désir à la fois très intimement liée à son époque (sur le plan politique et intellectuel) et en rupture avec les théories qui y étaient défendues, notamment du côté de la psychanalyse lacanienne.

Deuxièmement, les références à *L'Anti-Œdipe* et à *Mille Plateaux*, ainsi qu'à *Qu'est-ce que la philosophie ?* sont motivées par le fait que nous croisons dans ces œuvres plusieurs thèmes qui constituent les coordonnées contemporaines de l'approche du désir : le rapport entre le désir et le pouvoir, bien sûr, mais également tout un ensemble conceptuel qui lie le désir/pouvoir à l'espace à travers des plans, des lignes, des répartitions, etc. Enfin, nous nous penchons particulièrement sur ces travaux car nous pensons y distinguer une montée en puissance de la question de l'affect dans l'élaboration des rapports désir-pouvoir, ceci d'abord à travers la notion de devenir si importante dans *Mille Plateaux*, puis de manière plus autonome dans *Qu'est-ce que la philosophie ?*.

Trois séries de questions structureront notre exposé des théories deleuzo-guattariennes :

D'abord, en quoi la théorie du désir défendue dans *L'Anti-Œdipe* constitue-t-elle un héritage et une rupture vis-à-vis des théories lacaniennes ? Peut-on qualifier cette conception machinique de pulsionnelle ? En quel sens peut-on dire que l'insistance de Deleuze et Guattari sur le Réel constitue une reformulation de la problématique de la virtualité ? Cet ensemble de questions nous permettra une première approche de la théorie du désir comme « production ».

Le second ensemble de questions concernera cette fois la notion d'affect telle qu'elle se présente dans *Mille Plateaux* : en quel sens peut-on dire que l'affect est lié aux notions d'intensité et de devenir ? Quel concept du corps se dégage de cette compréhension intensive de l'affect ? Comment une telle conception de l'affect peut-elle déboucher, dans *Mille Plateaux*, sur une certaine éthique de l'expérimentation ?

²³⁵ Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité: essais d'analyse institutionnelle*, Paris, La découverte, 2003. Dans ce recueil, voir notamment : « Introduction à la psychothérapie institutionnelle » (1963) et « La transversalité » (1964).

²³⁶ Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions du Minuit, 1969, p. 8.

Enfin, après avoir élaboré la conception machinique du désir et la conception de l'affect, nous aborderons la question de leur articulation : certes, Deleuze et Guattari développent une conception pulsionnelle et une conception affective, mais comment s'articulent ces deux conceptions ? Ne retrouve-t-on pas, chez Deleuze et Guattari, à nouveau, une soumission de la conception affective à la conception pulsionnelle ? Comment l'articulation originale que proposent Deleuze et Guattari entre pulsion et affect mène-t-elle à la question politique ?

a. Des machines contre le manque

S'il est une chose que Deleuze et Guattari partagent avec Spinoza, c'est le refus d'introduire la négativité au fondement du désir. Tandis que ce refus débouche pour Spinoza sur la position, au fondement de chaque être, d'un conatus « effort par lequel chaque chose s'efforce de persévérer dans son être » excluant la négativité, laquelle est pensée comme « extrinsèque à la nature des choses »²³⁷ ; ce refus prend pour Deleuze et Guattari, la forme d'une pensée du désir comme pure positivité, pure productivité²³⁸, laquelle est pensée ou ressentie comme négativité ou manque seulement sous un régime de domestication ou de répression des machines désirantes. C'est ce refus de penser le désir à partir de la négativité qui conditionne le positionnement de la théorie deleuzo-guattarienne par rapport aux théories psychanalytiques du désir, lesquelles comprennent le désir sous la forme du manque.

L'Anti-Œdipe commence par l'exposé de la théorie du désir comme production machinique. Le processus est décrit à travers trois synthèses qui renvoient à trois formes de production (production de production, production d'enregistrement, production de consommation). Ces trois synthèses visent à lutter contre la réinsertion subreptice du manque à trois niveaux différents : celui de la pulsion, celui du corps, celui du sujet. Chaque fois, il va s'agir de montrer que c'est toujours un processus de production qui est en jeu : la pulsion devient machine composée de flux et coupure, le corps est conçu comme corps sans organe, et le sujet est conçu comme prélèvement sur les productions. Chaque fois, l'insertion du manque sera comprise comme un mauvais usage, un usage « transcendantal » des synthèses.

²³⁷ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, op. cit., p. 72.

²³⁸ Deleuze et Guattari refusent expressément le modèle de l'expression que propose par exemple Spinoza, modèle qualifié d'idéaliste. En effet, la théorie processuelle de Deleuze et Guattari implique que ce qui est produit emporte avec soi le processus de production ; nous n'avons pas d'un côté un être, et de l'autre ce qui en est exprimé ; mais « toujours du produire est greffé sur le produit, c'est pourquoi la production désirante est production de production, comme toute machine, machine de machine. On ne peut pas se contenter de la catégorie idéaliste de l'expression. » (Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 14.)

Comme elle est le lieu, selon nous, de l'élaboration d'une conception pulsionnelle du désir, et lieu, de ce fait, du dialogue avec la psychanalyse, approfondissons cette première synthèse dite connective, qui concerne la production de production.

Le désir, au niveau de la première synthèse, la synthèse connective, décrite à travers l'opérateur logique « et », est compris comme machine binaire qui fonctionne à partir de deux éléments :

Les machines désirantes sont des machines binaires, à règle binaire ou régime associatif; toujours une machine couplée avec une autre. La synthèse productive, la production de production, a une forme connective : « et », « et puis »... C'est qu'il y a toujours une machine productrice d'un flux, et une autre qui lui est connectée, opérant une coupure, un prélèvement de flux (le sein — la bouche). Et comme la première est à son tour connectée à une autre par rapport à laquelle elle se comporte comme coupure ou prélèvement, la série binaire est linéaire dans toutes les directions. Le désir ne cesse d'effectuer le couplage de flux continus et d'objets partiels essentiellement fragmentaires et fragmentés.²³⁹

Cette citation nous fournit une conception condensée de la théorie machinique du désir et quelques accroches pour penser le dialogue avec la psychanalyse. La première chose à noter est que cette conception machinique du désir prend en compte, contre une théorie qui suppose une unité fondamentale comme la théorie du conatus, de l'irréductible multiplicité des pulsions. D'abord, la pulsion elle-même suppose ici deux choses : un flux et un objet opérant comme coupure sur ce flux. Elle n'est donc pas une poussée définie par son unicité. Mais surtout, chaque pulsion ou composé de machine est, du fait de la versatilité de chaque élément (qui peut être flux pour une pulsion, coupure pour une autre), lié et connecté à d'autres machines. Si bien que nous n'avons jamais une machine toute seule ou une pulsion isolable comme telle, sinon abstraitement. Au niveau de la synthèse conjonctive, il faudrait toujours utiliser le pluriel : non pas la pulsion, mais les pulsions, dans leur interaction et conjonction réciproque. Si bien qu'on peut vouloir, comme pour l'affect, réduire pour les besoins de l'analyse — ou les besoins thérapeutiques — la pluralité des pulsions à quelques machines particulièrement remarquables, et c'est ce que fait Freud en isolant l'oralité,

²³⁹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Edipe*, op. cit., p. 13.

l'analité, etc. Mais cette sélection est toujours secondaire et en droit, les pulsions sont multiples.

Cette référence à Freud nous amène au deuxième élément important ici : le rôle de l'objet dans la théorie machinique du désir. Comme on peut le constater, l'objet n'est pas perçu comme point d'arrivée d'un désir qui serait conçu de manière à être une tendance d'un point A qualifié par le manque à un point B qui satisferait ce manque. L'objet est conçu comme coupure.

Il nous semble que là, l'influence de Jacques Lacan se fait sentir, ce que confirme une note, dans laquelle Deleuze et Guattari décrivent deux pôles de « l'admirable théorie du désir chez Lacan » dont l'un d'eux se construit « par rapport à "l'objet petit-a" comme machine désirante »²⁴⁰. Il est donc manifeste que la théorie de l'objet *a*, telle qu'elle est notamment présentée dans *L'angoisse* et *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, a une grande importance pour comprendre le rôle de l'objet comme coupure dans la conception machinique du désir. Mais comment penser ce rapport de manière plus précise ?

Pour Lacan, l'objet *a*, cause du désir et non objet du désir, est le résultat d'une coupure. L'objet *a* est d'abord un reste produit par la coupure sur le corps jouissant, lequel ne doit pas être confondu avec le corps « propre » puisqu'il peut inclure le corps de la mère par exemple. Or, cette théorie de la production de l'objet *a* par coupure fait qu'il existe, pour Lacan lui-même, une certaine distance entre le désir et le manque — là où, pour Lacan, s'engouffre l'angoisse : « Le désir, je vous apprends à le lier à la fonction de la coupure, et à le mettre dans un certain rapport avec la fonction du reste, qui soutient et anime le désir, comme nous apprenons à le repérer dans la fonction analytique de l'objet partiel. Autre chose est le manque auquel est liée la satisfaction [...]. »²⁴¹ Nous voyons que le désir, en tant que l'objet *a* en est la cause, est à distinguer du manque. Chez Lacan lui-même, il est plutôt question de flux et de coupure. Nous retrouvons d'ailleurs, à travers l'évocation de l'objet partiel, la référence commune entre Lacan, Deleuze et Guattari au travail de Mélanie Klein. L'objet kleinien est le modèle à la fois de l'objet *a* et de la machine désirante²⁴².

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 36.

²⁴¹ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre X. L'angoisse*, op. cit., p. 266. Nous soulignons.

²⁴² L'objet kleinien fait à la fois l'objet d'une reprise et d'une critique dans l'Anti-Œdipe, tout comme la référence œdipienne : « Mélanie Klein fit la découverte merveilleuse des objets partiels, ce monde d'explosions, de rotations, de vibrations. Mais comment expliquer qu'elle rate pourtant la logique de ces objets ? C'est que d'abord, elle les pense comme fantômes, et les juge du point de vue de la consommation, non pas d'une production réelle. [...] En second lieu, elle ne se débarrasse pas de l'idée que les objets partiels schizo-paranoïdes renvoient à un tout, soit originel dans une phase primitive, soit à venir dans la position dépressive ultérieure (L'Objet complet). [...] La question est celle du caractère absolument anœdipien de la production

Cependant, malgré l'écart pointé par Lacan, entre le désir et le manque, l'objet *a* est-il pour autant pure positivité ? En vérité, la première partie de la description de la théorie du désir lacanienne par Deleuze et Guattari, qui rend hommage à sa théorie de l'objet *a*, appelle immédiatement comme contrepoint la seconde partie, à savoir la d'une théorie construite « par rapport à un grand Autre comme signifiant, qui réintroduit une certaine idée de manque »²⁴³. Les deux versants sont, dans la théorie lacanienne de l'objet *a* cause du désir, difficilement séparables. Car, qui opère la coupure productrice de l'objet *a* ? Si ce n'est la fonction paternelle, c'est au moins la loi du signifiant, et avec lui l'ordre symbolique qui s'impose au corps jouissant et le morcèle en corps désirant²⁴⁴. C'est de ce morcèlement de la jouissance par le signifiant que découle pour Lacan l'objet *a* : « C'est de l'Autre que le *a* prend son isolement, et c'est dans le rapport du sujet à l'Autre qu'il se constitue comme reste. »²⁴⁵ C'est d'ailleurs ce qui fait que l'objet *a* participe aussi bien du symbolique que du réel et de l'imaginaire, comme le montrent les élaborations autour du nœud borroméen²⁴⁶.

Si Deleuze et Guattari refusent de rapporter la machine désirante ou l'objet partiel à une totalité, sous la forme de l'objet complet, ils cherchent tout de même à penser la relation entre le désir machinique et le corps. C'est le rôle que joue le corps sans organe ou CsO. Celui-ci constitue une alternative pour penser le corps sans le réduire à un objet complet qui résulterait de la synthèse réussie et normée des parties (ou des organes) en une totalité.

Le CsO concerne la production d'enregistrement et la seconde synthèse, à savoir la synthèse disjonctive. Il est en fait produit de manière paradoxale par la première synthèse, la synthèse productive, comme improductif : dès lors qu'il y a identité du produire et du produit, nous sommes face à l'improductif ; c'est un temps d'arrêt dans la production. C'est cet improductif produit par le processus de production que désigne le CsO : « Le corps sans organes est l'improductif ; et pourtant il est produit à sa place et à son heure dans la synthèse connective, comme l'identité du produire et du produit »²⁴⁷. Ce qui nous intéresse c'est surtout

désirante. Mais parce que Mélanie Klein conserve le point de vue du tout, des personnes globales et des objets complets [...] elle ne se sert pas des objets partiels pour faire sauter le carcan d'Œdipe, au contraire elle s'en sert ou feint de s'en servir pour diluer Œdipe. » (Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 54-55.)

²⁴³ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 36.

²⁴⁴ Nous retrouvons dans cette théorie d'une coupure du corps jouissant par le grand Autre, l'un des avatars de la castration dénoncé par Deleuze et Guattari qui conduit à un écrasement des machines désirantes sur Œdipe et à un usage illégitime de la synthèse connective - en rapportant le partiel à un total.

²⁴⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre X. L'angoisse*, op. cit., p. 135.

²⁴⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XXII. R.S.I.*, édition électronique disponible sur <http://staferla.free.fr/S22/S22.htm> (consulté le 30/06/2023), p. 10.

²⁴⁷ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 16.

que cet improductif entre en jeu dans la production d'enregistrement : le CsO est ce qui enregistre le mouvement des machines désirantes. Car il faut bien, si nous y avons un quelconque accès, que les mouvements produits par les machines désirantes soient l'objet d'un enregistrement ou d'une inscription spécifique. Deleuze et Guattari précisent d'ailleurs que le sujet ne se laisse repérer qu'au niveau de la surface d'inscription. C'est le sujet qui va capter l'enregistrement et recueillir le travail conjoint des synthèses de production et d'enregistrement dans une troisième synthèse : la synthèse de consommation²⁴⁸.

Il nous apparaît que cette conceptualisation du corps sans organes comme surface d'enregistrement non seulement fournit un concept du corps désirant, mais place ce concept en concurrence avec les trois registres lacaniens que sont le Réel, le Symbolique et l'Imaginaire. En effet, chez Lacan, ces trois registres sont censés désigner trois modes d'écriture et trois surfaces d'écriture des événements psychiques, le registre étant d'abord à concevoir comme une forme de mémoire, résultat d'une écriture. Nous pourrions dire que le CsO est un registre, mais comme il est pris dans un processus, comme résultat du processus travaillant le processus, il est désigné comme surface d'enregistrement : il est moins le vieux registre poussiéreux que la bobine en mouvement d'une caméra. Le corps sans organe est caractérisé non comme imaginaire, non comme symbolique, mais comme ce qui enregistre un processus réel qui est celui des machines sur le corps sans organes :

*Si le désir produit, il produit du réel. Si le désir est producteur, il ne peut l'être qu'en réalité, et de réalité. Le désir est cet ensemble de synthèses passives qui machinent les objets partiels, les flux et les corps, et qui fonctionnent comme des unités de production. Le réel en découle, il est le résultat des synthèses passives du désir comme auto-production de l'inconscient.*²⁴⁹

Le corps sans organes, corps affectif et surface d'enregistrement produite par le désir lui-même vise donc à débouter l'imaginaire et le symbolique de toute prétention à constituer des registres originaires sur lesquels viendraient s'inscrire le désir. L'enregistrement qui

²⁴⁸ « C'est que sur la surface d'inscription quelque chose se laisse repérer qui est de l'ordre d'un sujet. C'est un étrange sujet, sans identité fixe, errant sur le corps sans organes, toujours à côté des machines désirantes, défini par la part qu'il prend au produit, recueillant partout la prime d'un devenir ou d'un avatar, naissant des états qu'il consomme et renaissant à chaque état. [...] De même qu'une partie de la libido comme énergie de production s'est transformée en énergie d'enregistrement (Numen), une partie de celle-ci se transforme en énergie de consommation (Voluptas). » *Ibid.*, pp. 24-25.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 36.

s'effectue sur le CsO est « une écriture à même le Réel »²⁵⁰. Les deux registres lacaniens du symbolique et de l'imaginaire ne seraient que le pendant négatif de la théorie de Lacan, celui qui « réintroduit une certaine idée du manque »²⁵¹. Le symbolique et l'imaginaire, mais également leur articulation dans le fantasme, vont être considérés par Deleuze et Guattari comme des pistes erronées pour comprendre la vraie nature du désir qui est une nature productive : « l'être objectif du désir est le réel en lui-même »²⁵².

Nous avons évoqué comment l'objet kleinien pouvait être considéré comme une des sources d'inspiration à la fois pour l'objet *a* lacanien et pour la machine désirante deleuzo-guattarienne, mais la critique d'une conception fantasmatique du désir s'applique également à la théorie kleinienne. En effet, l'une des critiques que les auteurs de *L'Anti-Œdipe* adressent à Mélanie Klein, c'est justement de n'avoir considéré l'introjection, la projection et tous ces jeux autour de l'objet partiel que comme des fantasmes : « Mélanie Klein fit la découverte merveilleuse des objets partiels [... Mais] elle les pense comme fantasmes et les juge du point de vue de la consommation, non pas d'une production réelle », ceci menant à ce qu'ils appellent alors « une conception idéaliste de l'objet partiel »²⁵³. En jugeant l'objet à partir de la dimension subjective (consommation), Klein raterait la logique de l'objet qui est avant tout asubjective ou présubjective, au sens où la primauté logique dans l'enchaînement des synthèses revient aux machines désirantes et au corps sans organes. Si, au niveau du sujet (de consommation), le négatif peut surgir et creuser le réel, conduire donc à une conception fantasmatique du désir (au sens où le fantasme viendrait couvrir un manque), au niveau des machines et du CsO, une telle conception fantasmatique est impossible. Au niveau du corps sans organes « rien n'est représentatif mais tout est vie et vécu »²⁵⁴. Le réel de l'expérience intensive et vitale du corps sans organes vient donc remplacer et servir de levier pour la critique de l'imaginaire et du symbolique.

En insistant sur le caractère Réel de la production machinique du désir et du corps sans organe, Deleuze et Guattari s'inscrivent dans une discussion avec la conception lacanienne du Réel. Non seulement, pour les auteurs de *L'Anti-Œdipe*, le Réel n'est pas un registre parmi d'autres, mais le seul registre qui vaille dans le cas d'une conception productiviste du désir ; ils ajoutent que ce Réel n'est pas le lieu de l'impossible comme le défend Lacan, mais au

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 49.

²⁵¹ *Ibid.*, p. 36.

²⁵² *Ibid.* Pour la critique de cette réduction au Réel et la réhabilitation du registre imaginaire, voir le troisième chapitre de ce travail.

²⁵³ *Ibid.*, p. 54.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 28.

contraire le lieu d'une multiplicité de possibilité : « Le réel n'est pas impossible, dans le réel au contraire tout est possible, tout devient possible. »²⁵⁵ Il y a là une affirmation qui vise clairement la théorie lacanienne du Réel selon laquelle « ledit réel, nous n'y accédons que dans et par cet impossible que seul définit le symbolique »²⁵⁶, autrement dit selon laquelle quand on en parle, le réel ne peut se donner que comme impossible. La critique de l'idée que le Réel est l'impossible peut se justifier par le refus de voir dans le symbolique un mode d'accès privilégié au désir. Si, d'un point de vue transcendant, le réel peut bien apparaître comme impossible, du point de vue du réel lui-même, celui-ci apparaît comme champ de possible.

Il nous semble cependant qu'il faudrait amender légèrement l'affirmation selon laquelle le réel est le lieu du possible pour affirmer, et en lien avec ce que nous avons dit sur Spinoza, que le réel est plutôt le lieu du virtuel. Cette modification se justifie d'un passage de *Différence et Répétition* dans lequel Deleuze insiste sur la différence entre le possible et le virtuel, justement en prenant pour critère de différenciation, leur relation respective au réel : « Le seul danger, en tout ceci, c'est de confondre le virtuel avec le possible. Car le possible s'oppose au réel ; le processus du possible est donc une "réalisation". Le virtuel, au contraire, ne s'oppose pas au réel ; il possède une pleine réalité par lui-même. Son processus est l'actualisation. »²⁵⁷ L'usage du concept de « possible » pour penser le réel est problématique dans *L'Anti-Œdipe* puisqu'il semble introduire une forme de transcendance vis-à-vis du réel, et donc reproduire malgré soit une conception idéaliste de la production désirante. Il faut bien plutôt considérer que le réel de la production désirante, incluant le CsO comme production de l'improductif, est le lieu du virtuel.

Mais il faut ajouter que dans cette conception processuelle, ce réel-virtuel de la production désirante ne cesse de s'actualiser, et c'est le sens qu'a le sujet ici comme résultat de la troisième synthèse, celle de consommation : le réel virtuel de la production désirante est actualisé par la consommation du sujet « recueillant partout la prime d'un devenir »²⁵⁸. À ce niveau d'actualisation du désir, il se donne, précisent les auteurs, comme *Voluptas* autrement dit comme affect de plaisir. Nous avons donc, au niveau du corps sans organes, une dualité entre d'un côté le désir comme virtuel, se présentant sous la forme des machines désirantes, et

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 37.

²⁵⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XIX. ... Ou pire*, Paris, Éditions du Seuil, 2011, p. 141.

²⁵⁷ Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, pp. 272-273.

²⁵⁸ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 25.

de l'autre, le désir actualisé dans un affect plaisant²⁵⁹. Le réel du corps sans organe est le lieu de cette actualisation du désir.

Ainsi nous voyons comment cette face pulsionnelle de la théorie de Deleuze et Guattari, qui comprend le désir à travers les machines désirantes, mène finalement à la considération de la face affective de cette théorie, ceci à travers le corps sans organes qui apparaît comme lieu de communication des deux faces, lesquelles sont reliées par le processus d'actualisation qui s'y joue ; ce corps sans organes va nous apparaître comme le concept qui nous permettra d'articuler ces deux approches du désir.

b. L'affect et le devenir

Nous voudrions, après avoir exposé la partie « pulsionnelle » de la théorie deleuzo-guattarienne du désir, élaborée notamment dans *L'Anti-Œdipe*, aborder plus précisément ce que nous avons désigné comme la partie « affective » de la théorie. Car si le corps sans organes est la surface d'inscription ou d'enregistrement du processus machinique du désir, lui-même produit de ce processus désirant, il nous reste à montrer comment le CsO se révèle également comme corps affectif. Celui-ci pourra alors constituer une prise en compte des processus affectifs sans avoir besoin de comprendre ces processus à partir de la tension entre inconscient et conscience, tension en jeu dans l'opposition entre la conception pulsionnelle psychanalytique et la conception affective phénoménologique.

Le CsO permet une approche du corps qui est irréductible à sa définition cartésienne classique comme extension. En effet, le corps sans organes est à comprendre à partir de l'intensité plutôt que de l'extension : « Il s'agit de rapports d'intensités à travers lesquels le sujet passe sur le corps sans organes, et opère des devenirs, des chutes et des hausses. [...] le réel de la matière a quitté toute extension »²⁶⁰. C'est à ce titre que le modèle de l'œuf

²⁵⁹ Penser l'affect de désir sous la forme d'un affect plaisant nous semble plus pertinent que de le penser sous la forme d'un affect douloureux qui connoterait le manque. En vérité, il faudrait toujours penser cette dualité du désir, déjà évoquée par Platon dans *Le Banquet*, entre le désir comme plaisir et le désir comme douleur. Citons les belles lignes de Jean-Luc Nancy sur cette dualité : « Penia, la pauvreté ou le manque, et Poros, le passage avec sa ressource et son élan (le contraire de l'aporie ou de l'impasse). Il faut penser Éros comme la connexion intime des deux, et cela demande d'abord de soustraire le désir à sa détermination unilatérale de son etymon latin (*desidero*, « cesser de voir les astres, se trouver en manque, en panne »). Ainsi qualifié, le désir n'est qu'un désastre, et la pensée qui s'ordonne à ce désastre ouvre sur une ontologie du manque - une désastologie ou, si l'on veut rester dans le grec, une catastrologie. Mais si le désir est double, le manque en lui est aussi bien l'ouverture de son élan, et la poussée de son inlassable tension - une considération. » (Jean-Luc Nancy, *L'« il y a » du rapport sexuel*, Paris, Galilée, 2001, pp. 36-37.)

²⁶⁰ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 103.

s'impose, déjà dans *L'Anti-Œdipe*, puis dans *Mille Plateaux* pour comprendre le CsO, lequel n'est justement pas organisé, c'est-à-dire découpé en zones étendues repérables dont on pourrait isoler la fonction, mais « traversé d'axes, bandé de zones, localisé d'aires ou de champs » qui ne se distinguent que par des différentiels d'intensité. C'est un corps tel « qu'il ne peut être occupé, peuplé que par des intensités » ; corps qui constitue bien une matière, mais « une matière intense et non formée, non stratifiée »²⁶¹.

C'est à travers cette définition intensive plutôt qu'extensive du corps que se fait le lien avec l'affect. Car, l'affect est précisément identifié à « l'émotion intensive »²⁶². Si le corps sans organes est le corps en tant qu'il traverse et est traversé par les intensités, alors il est bien identifiable à un corps affectif.

Nous l'avons dit, le CsO est réel et en ce sens, Deleuze et Guattari refusent à le comprendre à partir du fantasme, approche attribuée à la psychanalyse. Mais de la même manière, le CsO est irréductible à la subjectivité : « Le CsO est ce qui reste quand on a tout ôté. Et ce qu'on ôte, c'est précisément le fantasme, l'ensemble des significances et des subjectivations. »²⁶³ Il y a bien un sujet sur le CsO qui vient en capter les devenirs, mais le corps intensif est irréductible à un sujet. L'affect n'est pas avant tout « subjectif » bien qu'il puisse être capté par un sujet qui se l'approprie. Ce qui implique que, bien que les affects soient toujours matériels puisqu'existant à la surface du CsO, matière intensive, ils peuvent être tout à fait déssubjectivés : ils n'appartiennent pas au corps d'un sujet. Cette capacité de l'affect à être sans sujet, autonome²⁶⁴ par rapport à un sujet déterminé, nous la retrouvons dans la conception de l'art que proposent Deleuze et Guattari, d'abord dans *Mille Plateaux*²⁶⁵ mais surtout dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* où l'affect est placé au cœur de la définition de l'art :

*Le but de l'art, avec les moyens du matériau, c'est d'arracher le
percept aux perceptions d'objet et aux états d'un sujet percevant,
d'arracher l'affect aux affections comme passage d'un état à un autre.*

²⁶¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 189.

²⁶² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 104.

²⁶³ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 188.

²⁶⁴ Cette autonomie de l'affect par rapport au sujet constitue selon nous le sens le plus correct qu'il est possible de donner à l'expression « autonomie de l'affect ». Ce n'est pas par rapport à la pulsion que l'affect est autonome, mais par rapport au sujet.

²⁶⁵ « Le problème est vraiment musical, techniquement musical, d'autant plus politique par là. Le héros romantique, la voix romantique du héros, agit comme sujet, comme individu subjectivé, ayant des « sentiments » ; mais cet élément vocal subjectif se réfléchit dans un ensemble musical et orchestral qui mobilise au contraire des « affects » non subjectivés, et qui prend toute son importance avec le romantisme. » (Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, p. 420.)

*Extraire un bloc de sensations, un pur être de sensation. [...] Il est vrai que toute œuvre d'art est un monument, mais le monument n'est pas ici ce qui commémore un passé, c'est un bloc de sensations présentes qui ne doivent qu'à elles-mêmes leur propre conservation, et donnent à l'événement le composé qui le célèbre.*²⁶⁶

Cette définition du but de l'art met précisément au centre l'affect parce que cette notion permet à la fois d'affirmer l'importance de l'émotion pour l'art, mais en même temps de comprendre cette émotion comme non-subjective, et d'éviter de tomber dans une conception subjectiviste de l'art. L'œuvre d'art est un composé d'affect et de percept, matière intensive autonome par rapport à un sujet.

Pour mieux comprendre cette autonomie de l'affect par rapport à la subjectivité, et son lien au corps sans organes, nous pouvons revenir à *Mille Plateaux*. Car, bien que l'affect soit un des concepts clés dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* il est déjà très présent dans les conceptions de l'art, de l'écriture et de la musique tout particulièrement, dans *Mille Plateaux*. Et c'est dans ce texte que Deleuze et Guattari précisent pourquoi il est nécessaire de considérer l'art, et les affects qui s'y jouent, comme autonomes par rapport à une quelconque subjectivité totalisatrice. Si les affects sont à comprendre indépendamment du sujet unique et totalisateur, c'est qu'ils concernent avant tout la multiplicité, ou plutôt, la meute :

*Si l'écrivain est un sorcier, c'est parce qu'écrire c'est un devenir, écrire est traversé d'étranges devenirs qui ne sont pas des devenirs-écrivain, mais des devenirs-rat, des devenirs-insectes, des devenirs-loup, etc. [...] L'écrivain est un sorcier parce qu'il vit l'animal comme la seule population devant laquelle il est responsable en droit [...] l'affect n'est pas un sentiment personnel, ce n'est pas non plus un caractère, c'est l'effectuation d'une puissance de meute, qui soulève et fait vaciller le moi.*²⁶⁷

Cette citation nous paraît essentielle à deux titres : d'abord, parce que l'art et l'affect y sont rattachés à l'idée de meute ; ensuite, car l'affect y est compris comme synonyme du devenir.

²⁶⁶ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 2005, p. 167-168.

²⁶⁷ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, *op. cit.*, pp. 293-294. Nous soulignons.

Premièrement donc, la meute est considérée par Deleuze et Guattari comme un mode de multiplicité, d'être « plusieurs », distinct à la fois de la masse²⁶⁸, de la famille, du couple²⁶⁹, ou de l'État²⁷⁰. Si le sujet peut bien avoir à se repérer par rapport à cette meute, il ne consiste pas en une totalisation de la multiplicité sous la forme d'un signifiant (Je) ou bien sous la forme d'une construction imaginaire (moi). Le sujet n'est jamais au centre de la meute, il ne constitue pas une entité qui centraliserait la multiplicité. Au contraire, la meute permet une conception propre dé-centrée du sujet. Il y a du sujet mais, dans la meute, puisqu'il n'y a pas de centre, le sujet n'est qu'un élément. Dire que l'affect concerne la meute plutôt que le sujet ce n'est pas tant faire exploser le sujet, ou en nier l'existence, c'est plutôt le remettre à sa place au sein de la multiplicité, et plutôt que d'être un centre d'affectif, de le penser comme traversé par des affects qui le dépassent et sont autonomes par rapport à lui.

Deuxièmement, dans cette citation, les affects apparaissent synonymes du devenir, concept dont on connaît l'importance pour les deux auteurs. Cette interprétation se trouve confirmée lorsque, dans le même plateau, ils affirment à propos de Spinoza : « Les affects sont des devenirs. »²⁷¹ Voilà qui éclaire le concept polymorphe de devenir, outils essentiels de *Mille Plateaux*. Ces devenirs-femme, devenirs-animaux, devenirs-multiplicités sont des affects qui traversent le corps sans organe et qu'un sujet, repérable sur ce corps sans organe, est capable de capter. Ainsi, la description des multiples devenirs dans *Mille Plateaux* peut être comprise comme la description d'un certain nombre d'affects, non plus réduits à quelques affects premiers mais reconnus dans leur complexité et leurs multiplicités — jusqu'à ce concept limite qu'est le devenir multiplicité lui-même.

Cette détermination de l'affect comme devenir ouvre la possibilité d'une réflexion sur le type de temporalité concerné par l'affect et permet de critiquer l'opposition entre pulsion et affect qui se fonderait sur l'opposition entre une poussée dynamique et un sentiment statique. L'affect, s'il est devenir, est certes matière, mais il n'a rien d'une stase, bien qu'il ne soit pas non plus conceptualisable sous la forme d'une poussée qui émanerait d'un point. Le devenir est un mouvement, non pas à comprendre sous la forme de l'extension, non pas à comprendre donc comme vecteur, mais à comprendre comme mouvement intensif et vitesse. À propos du travail littéraire de Kleist, Deleuze et Guattari affirment :

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 46.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 285.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 296.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 313.

De même, les sentiments sont arrachés à l'intériorité d'un « sujet » pour être violemment projetés dans un milieu de pure extériorité qui leur communique une vitesse invraisemblable, une force de catapulte : amour ou haine, ce ne sont plus du tout des sentiments, mais des affects. Et ces affects sont autant de devenir-femme, de devenir animal du guerrier (l'ours, les chiennes). Les affects traversent le corps comme des flèches, ce sont des armes de guerre. Vitesse de déterritorialisation de l'affect.²⁷²

La matière inétendue du corps sans organe est traversée de vitesses intensives qui caractérisent les affects ou devenirs. Or, comprendre les devenirs comme affects, permet également de comprendre toute l'éthique de l'expérimentation que développent Deleuze et Guattari comme une éthique concernant avant tout les affects. Toutes les élaborations autour du corps sans organe et des devenirs semblent en effet orientées vers la question de la puissance de ce corps, qui constituent pour Spinoza et sans doute pour Deleuze également le cœur de la question éthique. Il est possible, pour les auteurs de *Mille Plateaux*, de travailler les affects, leur articulation, leur vitesse et *in fine* les devenirs²⁷³. C'est par le jeu des affects-devenirs qu'il s'agit de se faire un corps sans organes, lequel est d'abord conçu comme « exercice, expérimentation [,] ensemble de pratique »²⁷⁴. La question éthique devient alors : quels affects traversent le corps sans organes ? Et par extension, comment atteindre à ce plan du corps sans organes où s'inscrivent les affects ?

Nous voyons donc que le corps sans organes, non seulement concerne le fonctionnement des machines désirantes, mais également les affects, lesquels peuvent être compris comme devenirs. Mais il nous reste à comprendre le rapport entre les deux types d'approches, celle en termes de machine (pulsion) et celle en termes de devenir (affect). Ainsi, il convient de se poser les questions suivantes : en quoi la théorie des devenirs dans *Mille plateaux* concerne-t-elle le désir ? Et comment le corps (sans organes) constitue-t-il le plan où s'établit le rapport entre le désir machinique et l'affect de désir ? Ainsi aurons-nous

²⁷² *Ibid.*, p. 440.

²⁷³ Cette possibilité d'agir sur les affects et vitesses est évoquée par exemple dans ce passage : « Ce n'est ni une analogie, ni une imagination, mais une composition de vitesses et d'affects sur ce plan de consistance : un plan, un programme ou plutôt un diagramme, un problème, une question-machine. (...) Il faut que j'arrive à donner aux parties de mon corps des rapports de vitesse et de lenteur qui le font devenir chien, dans un agencement original qui ne procède pas par ressemblance ou pas analogie. Car je ne peux devenir chien sans que le chien ne devienne lui-même autre chose. » (*Ibid.*, pp. 315-316.)

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 185-186.

réussi à rendre compte d'une articulation possible entre les théories du désir comme pulsion et les théories de l'affect.

c. *Désir et devenir*

Nous venons d'affirmer que les devenirs étaient constitués d'affects complexes (irréductibles à des affects premiers) et repérables à une certaine vitesse intensive sur le corps sans organes. Pour montrer comment Deleuze et Guattari produisent une théorie articulant conception pulsionnelle et conception affective du désir, il nous reste à montrer comment le devenir concerne au premier chef le désir, et comment le désir concerne au premier chef les devenirs. Pour mettre en lien ces affects-devenirs et le désir, nous pouvons nous appuyer sur la citation suivante :

Devenir, c'est, à partir des formes qu'on a, du sujet qu'on est, des organes qu'on possède ou des fonctions qu'on remplit, extraire des particules, entre lesquelles on instaure des rapports de mouvement et de repos, de vitesse et de lenteur, les plus proches de ce qu'on est en train de devenir, et par lesquels on devient. C'est en ce sens que le devenir est le processus du désir.²⁷⁵

Cette définition du devenir comme processus du désir va nous permettre d'articuler, au niveau du corps, le rapport entre la conception machinique du désir, et le devenir comme processus du désir. Si les devenirs sont des affects, et si le devenir est le processus du désir, il semble que nous pouvons tisser de manière très serrée le rapport entre les affects et le désir. Il nous reste bien sûr à expliquer en quel sens le devenir apparaît comme processus du désir et comment, par-là, la tension entre pulsion et affect peut se résoudre sans subsumer l'une des conceptions sous l'autre.

Dans cette citation, le lien entre devenir et désir s'effectue à partir de la notion de mouvement et de vitesse. Or, nous avons déjà évoqué que ce concept de vitesse ne concernait pas un déplacement en extension pour Deleuze et Guattari, mais un mouvement en intension. Vitesse/lenteur, mouvement/repos sont des déterminations de l'intensité au niveau du corps sans organes.

Ces rapports de vitesse/lenteur, selon cette éthique de l'expérimentation que proposent Deleuze et Guattari, sont l'objet d'un certain montage, d'une mise en rapport de ce qu'ils appellent des particules. Que peuvent être ces « particules » sur le corps sans organes si ce

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 333-334.

n'est des machines désirantes telles qu'elles ont été définies par *L'Anti-Œdipe* ? Le processus de montage, ou plutôt de re-montage, à partir duquel est défini le devenir est donc un processus de re-montage de machines désirantes.

Si « le désir n'est jamais une énergie pulsionnelle indifférenciée, mais résulte lui-même d'un montage élaboré, d'un engineering à hautes interactions »²⁷⁶, montage qui définit la pulsion, et si le devenir comme affect se définit par le montage de particules intensives identifiables aux machines désirantes, nous avons les clés pour comprendre le rapport entre pulsion et affect tel qu'il se définit chez Deleuze et Guattari à partir du « milieu » en commun qu'est le corps sans organes. Si nous refusons une conception expressiviste de l'affect qui en ferait « l'expression » affective du montage des machines, il faut comprendre l'affect dans le processus du montage lui-même et affirmer qu'il est finalement le nom du montage lui-même, ou plutôt le nom de la transformation du montage. Les machines désirantes n'existent qu'abstraitement tant qu'elles ne sont pas montées sur le corps. Les machines et l'engineering sont en un sens co-produits, et les pulsions et leurs affects n'existent pas concrètement l'un sans l'autre. Dans une conception processuelle où le produit est inséparable du processus de production lui-même, on pourrait tout aussi bien dire que : (1) les pulsions se montent en affect, puisque les machines sont bien ce à quoi est attribuée la production du CsO, et que (2) les affects secrètent dans le montage les pulsions qu'ils montent, puisque les pulsions sont inséparables du montage, sinon abstraitement.

L'échangeur conceptuel qui permet ce passage de la pulsion à l'affect et inversement, c'est une certaine conception du corps inséparablement pulsionnel et affectif, toujours réel, qu'est le CsO définit comme « le champ d'immanence du désir, le plan de consistance propre au désir (là où le désir se définit comme processus de production [...]) »²⁷⁷. C'est cette définition du corps sans organes comme plan d'immanence qui empêche d'établir une quelconque relation d'expression entre pulsion et affect, laquelle ferait du modèle pulsionnel un modèle théoriquement plus profond, ou sous-jacent à celui mobilisant une conception affective du désir. Par ailleurs, la définition du CsO comme « plan de consistance » permet d'insister sur la question du montage : si le CsO est sans organes, sans fonctions définies et localisées, il n'empêche que des milieux y sont repérables et que les intensités ne cessent de

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 262.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 191.

vibrer et de s'articuler les unes les autres sous la forme de montages mécaniques dont les transformations constituent les affects.

C'est précisément l'organisation qui vient couper pulsion et affect, leur dynamique, et décrédibiliser le point de vue affectif. En cherchant à fixer de manière définitive les machines désirantes sur le corps organisé, en attribuant des espaces fixes et bien définis aux désirs, l'organisation — sous l'effet de la loi, du manque — déconnecte les machines désirantes de la transformation des montages que sont les affects-devenirs. L'affect comme motion est alors traité comme superficiel et seule la pulsion, dans la rigidité que lui impose la loi et le manque, est traitée comme « vérité du désir ». Si pour Deleuze et Guattari, l'affect est le lieu de l'expérimentation éthique, alors cette expérimentation est gelée, refermée, empêchée par l'organisation du corps et du désir dont le modèle est, pour les auteurs, Œdipe, mais qui concerne toute mise en demeure des machines désirantes par le couple manque-loi²⁷⁸. La séparation entre la pulsion et l'affect est donc produite et construite à partir de l'action d'une certaine forme de pouvoir qui coupe le désir de son dynamisme et de sa possibilité de se réagencer.

Alors que nous terminons l'élaboration de l'articulation entre conception pulsionnelle et conception affective du désir, nous voilà naturellement conduites à la question du pouvoir et de son rapport au désir. Car il faut le reconnaître, nous avons jusqu'à maintenant mis de côté l'importance de la conceptualisation du rapport entre désir et pouvoir chez Deleuze et Guattari laquelle, partant d'une conception en termes de répression dans *L'Anti-Œdipe*, évolue en prenant en compte les analyses foucauldienne vers une conceptualisation en termes de territoire et de segmentarité. Les réflexions foucauldienne sur la distribution des rapports de pouvoir s'articulant à une conception de l'espace comme espace intensif, tout un ensemble de concepts va émerger pour rendre compte du rapport intime entre le désir et le pouvoir : nomadisme, segmentarité, ligne, visage, espace lisse ou strié, etc. Afin de terminer ce chapitre sur la question de l'approche du désir, et pour effectuer la transition vers le problème concernant le pouvoir, il s'agit dans la sous-partie suivante d'aborder la conception deleuzo-guattarienne du pouvoir.

²⁷⁸ Ceci n'est pas réductible à Œdipe et peut le précéder, par exemple dans le cadre de la théorie butlerienne d'une prohibition du désir homosexuel qui précéderait la prohibition de l'inceste. Voir : Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 135.

3. Transition vers le problème du pouvoir : Le désir et les forces

C'est donc le corps qui joue le rôle d'échangeur entre deux conceptions, pulsionnelle et affective, du désir chez Deleuze et Guattari. Concernant, cette fois, l'articulation entre le désir et le pouvoir, c'est une certaine conception de l'espace qui permet de mettre sur le même plan le désir et le pouvoir. C'est au niveau de l'espace, conçu d'abord comme espace intensif, c'est-à-dire dont les éléments sont moins des corps étendus que des intensités ou des corps parcourus d'intensité, que vont être pensés le jeu des forces, les rapports entre des forces. Cet espace d'abord intensif est traversé de processus de cristallisation, de segmentarisation : d'un côté l'espace lisse, de l'autre l'espace strié²⁷⁹ ; tous les deux ne cessant de passer l'un dans l'autre et impliquant une circulation différentielle des forces, des machines et des devenirs. Par exemple, l'espace lisse par opposition à l'espace strié « est occupé par des événements ou des heccités, beaucoup plus que par des choses formées et perçues. C'est un espace d'affects, plus que de propriétés. [...] C'est un espace intensif, plutôt qu'extensif, de distances et pas de mesures. Spatium intense au lieu d'Extensio. Corps sans organes, au lieu d'organisme et d'organisation. »²⁸⁰ Cependant, cette distinction entre espace lisse et espace strié, et la mobilisation de la théorie des lignes et segmentarité, font montre d'un certain niveau d'élaboration, difficilement saisissable au niveau d'analyse où nous nous trouvons.

Si le désir peut être investi et circuler différemment dans différents types d'espace dans *Mille Plateaux*, c'est d'abord que *L'Anti-Œdipe* avait construit le postulat de base sur lequel repose tout la conception deleuzo-guattarienne des rapports entre le désir et le pouvoir, celui de l'immanence du désir et du social. Guillaume Sibertin-Blanc dans sa lecture de *L'Anti-Œdipe* résume cette base conceptuelle en trois points : « l'univocité de la catégorie de production dans les formations libidinales et dans les formations sociales ; l'immanence du désir et du social à un même processus de production du réel historique ; le caractère immédiat de l'investissement de la production socioéconomique par le désir »²⁸¹. Autrement dit, les machines sociales et les machines désirantes sont les mêmes machines, fonctionnant simplement selon des régimes différents simplement dus à des rapports de grandeur²⁸². C'est

²⁷⁹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 592.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 598.

²⁸¹ Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

²⁸² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., pp. 38-42.

cette immanence du désir au social²⁸³ qui soutient le reste de l'édifice théorique qui articule désir et pouvoir.

Pour terminer ce chapitre, nous proposons d'approfondir cette immanence du désir au champ social puis, partant de ces prémisses et à l'aide de quelques indices permettant d'articuler la théorie deleuzo-guattarienne et la théorie foucauldienne, de poser la possibilité de penser le désir comme immanent au pouvoir. Ainsi, nous aurons montré non seulement que la distinction entre pulsion et affect dépend d'une certaine forme de pouvoir, mais en plus, que le désir ne peut et ne doit se comprendre qu'au sein du pouvoir. Restera bien sûr, comme le laisse entendre la référence à Foucault, à déterminer plus précisément ce que nous devons entendre par pouvoir.

a. Le désir et le social

Comme le rapporte Guillaume Sibertin-Blanc, cette théorie de l'immanence du désir au social doit être comprise dans le contexte d'une critique de la psychanalyse et de sa « philosophie spontanée »²⁸⁴ qui présuppose la distinction entre le niveau individuel et le niveau social. C'est contre l'idée d'un inconscient individuel, d'un désir qui ne concernerait que l'individu et ses petits fantasmes, idée s'appuyant sur une œdipianisation, une domestication de l'inconscient que Deleuze et Guattari théorisent l'investissement toujours en même temps social du désir. Le sujet doit être remis à sa place, « parasite des machines, accessoire du désir »²⁸⁵. C'est le sens de la transformation de l'objet *a* ou de l'objet partiel en machine, laquelle est alors comparable aux « machines sociales techniques » qui sont de même nature bien qu'il y ait entre les deux une différence de régime : dans les machines sociales, le moyen de production et le produit ne se confondent pas, contrairement aux machines désirantes, et l'improductif (*socius*) n'est pas produit par les machines elles-mêmes comme l'est le CsO²⁸⁶ — d'où on voit, dans le cas des machines sociales techniques, déjà une certaine organisation qui met à mal la processualité machinique.

Nuances apportées, cette communauté de nature entre machine désirante et machine sociale technique est ce qui fait que l'analyse du désir proposée par Deleuze et Guattari sous la forme de la schizo-analyse n'est jamais une analyse de la psyché individuelle mais doit en passer par une analyse des groupes, des formations sociales. Pour Sibertin-Blanc,

²⁸³ Cette position d'immanence du désir et du social est sans doute un apport guattarien, car on peut la déceler dans l'analyse des groupes dans : *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, op. cit.

²⁸⁴ Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 26.

²⁸⁵ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 343.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 40-41.

l'immanence du désir et du social «place immédiatement l'analyse du désir, de ses formations, de ses "complexes" sur le terrain de l'analyse sociale, économique et politique, en refusant de soustraire l'analyse des investissements désirants aux rapports de forces sociaux qui les travaillent de façons constitutives »²⁸⁷. La première thèse de la schizo-analyse est bien que «tout investissement est social, et de toute manière porte sur un champ social historique »²⁸⁸. Et la seconde thèse permet aux distinctions déjà établies par Guattari dans ses travaux précédents, de venir se greffer. C'est là que réémerge la distinction entre les différents types de groupe, groupes-sujets et groupes assujettis, qui se définissent à partir d'une certaine circulation libidinale²⁸⁹.

La référence à la force dans la citation de Sibertin-Blanc est également importante car c'est bien de cela qu'il s'agit selon nous pour Deleuze et Guattari, à savoir d'un rapport particulièrement serré entre le désir et les forces socio-politiques, les deux pôles étant inséparables l'un de l'autre, sauf à tomber dans l'abstraction ou, comme le dénoncent Deleuze et Guattari, dans l'idéalisme. Une conception matérialiste du désir implique une prise en compte des rapports entre pouvoir et désir qui confinent, selon nous, jusqu'à l'immanence.

À propos de la notion de force, un des éléments importants pour comprendre les changements qui opèrent entre *L'Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux* consiste à voir que toutes les discussions sur l'investissement social désirant, dans l'ouvrage de 1972, semblent mettre au centre la question révolutionnaire. Malgré sa capture capitaliste (car il y a bien des investissements libidinaux conformes au capitalisme²⁹⁰), le désir apparaît dans sa nature révolutionnaire :

Quoiqu'en pensent certains révolutionnaires, le désir est dans son essence révolutionnaire — le désir, pas la fête ! — et aucune société ne peut supporter une position de désir vrai sans que ses structures d'exploitation, d'asservissement et de hiérarchie soient compromises. Si une société se confond avec ces structures (hypothèse amusante), alors, oui, le désir la menace essentiellement. Il est donc d'une importance vitale pour une société de réprimer le désir, et même de trouver mieux que la répression,

²⁸⁷ Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 27.

²⁸⁸ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 413.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 42.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 453.

*pour que la répression, la hiérarchie, l'exploitation, l'asservissement soient eux-mêmes désirés.*²⁹¹

Dans toute l'ambiguïté de sa formulation, cette citation nous pousse à investir le champ d'une réflexion sur le pouvoir, notamment dans des termes foucauldien :

(1) premièrement, on voit comment le caractère révolutionnaire du désir est associé par Deleuze et Guattari à « une position de désir vrai ». Le problème se pose de caractériser cette vérité du désir car comme le montre l'accord de l'adjectif « vrai », c'est bien le désir plus que sa position qui est ici qualifié de « vrai ». Qu'est-ce donc qu'un désir vrai ? Et plus profondément, qu'est-ce que présuppose de parler du désir en termes de vérité ?

(2) Deuxièmement, l'essence révolutionnaire du désir est opposée à trois types de structures : exploitation, asservissement, hiérarchie. Et l'hypothèse, qualifiée d'amusante, identifie ces trois types de structures à la société elle-même. Il y a là, bien sûr, une certaine réduction dont se rendent compte les auteurs, quelque chose d'outré à vouloir réduire la société à l'exploitation, l'asservissement et la hiérarchie. Mais surtout, c'est une certaine conception du pouvoir qui se joue ici. Or, le pouvoir fonctionne-t-il seulement à l'exploitation, l'asservissement et la hiérarchie ? N'est-ce pas une conception partielle de la manière dont fonctionne le pouvoir, notamment par rapport au désir ?

(3) Troisièmement, Deleuze et Guattari semblent eux-mêmes supposer qu'il existe autre chose par-delà les processus d'exploitation, d'asservissement et de hiérarchie, lorsqu'ils affirment qu'il y a peut-être quelque chose de « mieux » que la répression. Ils sont conduits à cette intuition par le constat que ces formes de pouvoir sont elles-mêmes désirées. Il faut donc expliquer cet attachement à certaines formes de pouvoir, par la production du désir lui-même à partir du pouvoir.

Si ce qui constitue le désir comme révolutionnaire est sa capacité à défaire la répression (terme qui semble englober exploitation, asservissement et hiérarchie), rien n'empêche de penser qu'il participe à d'autres formes de pouvoir, justement celles qui sont qualifiées de « meilleures » et qui en vérité sous-tendent les formes répressives du pouvoir. Comme nous venons de le voir, il est maintenant nécessaire d'évoquer l'articulation possible entre les travaux de Deleuze et Guattari et ceux de Michel Foucault, notamment *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir* qui proposent une nouvelle conception du pouvoir.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 141.

b. Le pouvoir comme rapport de force : Deleuze lecteur de Foucault

L'avantage que nous avons ici, c'est que l'articulation a été réalisée par les auteurs de *Mille Plateaux* eux-mêmes qui, dans ce second tome de *Capitalisme et Schizophrénie*, ont su prendre en compte la nouvelle conception foucauldienne du pouvoir et la fondre dans leur propre approche. C'est, outre les quelques références explicites²⁹², l'importance de l'attention au « micro » au « moléculaire » et à la distribution spatiale du pouvoir²⁹³ qui en témoignent. Sous cette influence, et peut-être également à cause du tarissement des luttes issues de mai 1968, la référence au « révolutionnaire » est moins soutenue et surtout, l'adjectif révolutionnaire n'est plus associé au désir²⁹⁴.

Deux références explicites au travail de Foucault, deux notes, vont nous orienter dans cette rapide évocation de la prise en compte par Deleuze et Guattari de la transformation du concept de pouvoir proposée dans *Surveiller et Punir* et *La volonté de savoir*. La première renforce l'idée que l'attention au moléculaire et aux singularités s'appuie et se justifie de la lecture de Foucault, la seconde permet de préciser la manière dont les auteurs de *Mille Plateaux* eux-mêmes rendent compte de leur rapport à Foucault.

La première des notes à laquelle nous faisons référence se situe au plateau « Micropolitique et segmentarité » au moment où les auteurs précisent que la distinction entre molarité et molécularité doit se faire à partir d'une distinction entre deux systèmes : l'un constitué de lignes à segments, l'autre de flux à quanta. Ils rattachent alors les analyses foucaaldiennes à ces deux niveaux qu'il convient toujours de penser ensemble :

Soit l'analyse de Foucault, et ce qu'il appelle « microphysique du pouvoir », dans Surveiller et punir : en premier lieu, il s'agit bien de mécanismes miniaturisés, de foyers moléculaires qui s'exercent dans le détail ou dans l'infiniment petit, et qui constituent autant de « disciplines » à l'école, à l'armée, en usine, en prison, etc. [...] Mais, en second lieu, ces segments eux-mêmes, et les foyers qui les travaillent à l'échelle microphysique, se présentent comme les singularités d'un « diagramme »

²⁹² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 86-87.

²⁹³ Il est important d'évoquer Foucault et la bio-politique lorsqu'on parle, comme le fait David Lapoujade, de *Mille Plateaux* comme « un livre sur la Terre » dont l'une des questions principales est celle des populations et de leur répartition. Voir : David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2014.

²⁹⁴ C'est plutôt la machine de guerre qui est dite révolutionnaire dans son opposition à la forme-État. Voir : Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit., p. 434-527.

*abstrait, coextensif à tout le champ social, ou comme des quanta prélevés sur un flux quelconque — le flux quelconque étant défini par « une multiplicité d'individus » à contrôler [...].*²⁹⁵

Cette note ne signifie pas seulement qu'entre le moléculaire et le molaire de Deleuze et Guattari et la conception du pouvoir de Foucault, il y aurait des parallèles à effectuer. Mais elle dénote selon nous la manière dont l'approche en termes de segmentarité et singularité du pouvoir dans *Mille Plateaux* dépend de la lecture du travail de Foucault. La micro-physique du pouvoir proposée par Foucault influence la pensée du pouvoir non plus en termes de répression (exploitation — asservissement — hiérarchie) mais dans les termes plus localisés de la segmentarité.

Peut-être encore plus intéressante pour notre propos, la note extraite de « Quelques régimes de signes » permet de comprendre l'intimité du désir et du pouvoir, et peut-être même leur interchangeabilité. Ils évoquent les agencements de pouvoir qui permettent à Foucault de montrer comment les relations de pouvoir se composent en stratégies, elles-mêmes situables à partir d'agencements concrets. Ils précisent les deux « seules » différences entre leur théorie du pouvoir et celle proposée par Michel Foucault :

*Nos seules différences avec Foucault porteraient sur les points suivants ; 1°) les agencements ne nous paraissent pas avant tout de pouvoir, mais de désir, le désir étant toujours agencé, et le pouvoir une dimension stratifiée de l'agencement ; 2°) le diagramme ou la machine abstraite ont des lignes de fuite qui sont premières, et qui ne sont pas, dans un agencement, des phénomènes de résistance ou de riposte, mais des pointes de création et de déterritorialisation.*²⁹⁶

La première différence consiste en un maintien de la notion de désir au centre de la théorie de l'agencement, alors que de son côté, Foucault rejette dans *La volonté de savoir* la notion de désir comme une production du dispositif de la sexualité inadéquate pour penser le rapport entre sexualité et pouvoir²⁹⁷. Ce maintien du désir au centre de la théorie se fait à travers la distinction entre les deux positions du désir et du pouvoir par rapport à la notion d'agencement : d'un côté, le désir est comme le contenu de l'agencement, il est ce qui est

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 265.

²⁹⁶ *Ibid.*, pp. 175-176.

²⁹⁷ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 205-208.

agencé ; d'un autre côté, l'agencement est irréductible au pouvoir car le pouvoir est considéré comme une dimension seconde « stratifiée » de l'agencement. Tandis que le désir est donc la substance agencée, le pouvoir n'apparaît que comme une sécrétion seconde. C'est ce qui constitue pour Deleuze et Guattari une première distinction avec Foucault.

Cependant, il nous semble que la lecture de Foucault par Deleuze à Vincennes quelques années après la publication de *Milles plateaux* pourrait servir de contrepoint et désactiver cette première différence. Le rapport de pouvoir, défini comme rapport entre des forces, n'y apparaît plus du tout comme « une dimension stratifiée », cette dimension étant associée avec le « savoir » foucauldien, mais concerne une multiplicité de rapport comparable à la multiplicité des machines et devenirs, car ces rapports de force concernent également des intensités. La reconnaissance du pouvoir comme multiplicité ne devrait-elle pas pousser Deleuze à faire l'hypothèse d'un rapport d'immanence entre le désir et le pouvoir qui les rend inséparables ?

La seconde différence d'avec Foucault, évoquée par les auteurs, nous éclaire peut-être sur l'impossibilité pour Deleuze de poser une telle équivalence. Cette différence consiste à mettre en avant les lignes de fuite plutôt que le pouvoir, tandis que Foucault considère la résistance au pouvoir comme l'autre versant des relations de pouvoir²⁹⁸. D'un côté, c'est donc le dynamisme des lignes de fuites et de déterritorialisation qui prime et qui est le principe d'explication des phénomènes de cristallisation ou de reterritorialisation ; de l'autre, chez Foucault, c'est le pouvoir qui semble primer et être le principe d'explication des processus de résistance. L'insistance sur les lignes de fuite, les devenirs, le refus de les réduire à n'être qu'une réaction par rapport au pouvoir est exemplaire du refus de Deleuze et Guattari de confondre le désir et le pouvoir en un concept qui les rendrait inséparables. Ce refus est ce qui est présent dès *L'Anti-Œdipe* avec l'insistance sur la révolution, et qu'on retrouve malgré l'assimilation de la conception foucauldienne du pouvoir, dans *Mille Plateaux* sous la forme d'une primauté du devenir, de la ligne de fuite et de la déterritorialisation, relativement aux rapports de pouvoir.

Cependant, la lecture de Foucault par Deleuze à Vincennes en 1986 donne des clés pour penser conjointement le désir et le pouvoir à travers la notion de force. Il y a d'abord, comme nous le disions, cette définition du pouvoir en termes de rapport entre des forces :

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 125-127.

Qu'est-ce que le Pouvoir ? La définition de Foucault semble très simple, le pouvoir est un rapport de force, ou plutôt tout rapport de force est un « rapport de pouvoir ». Comprenons d'abord que le pouvoir n'est pas une forme, par exemple la forme-État [...]. En second lieu, la force n'est jamais au singulier, il lui appartient essentiellement d'être en rapport avec d'autres forces, si bien que tout force est déjà rapport, c'est-à-dire pouvoir : la force n'a pas d'autre objet ni sujet que la force. [...] la force n'a pas d'autre objet que d'autres forces, pas d'autre être que le rapport [...].²⁹⁹

Il y a, dans cette définition du pouvoir comme rapport de forces, quelque chose de singulièrement proche de la description des machines désirantes dans *L'Anti-Œdipe* : d'abord, le pouvoir est défini à partir des singularités intensives que sont les forces. Mais de plus, ces forces entrent dans une multiplicité comparable aux machines désirantes : les forces entrent en rapport mais ne sont elles-mêmes définissables que par le rapport, c'est-à-dire par un certain différentiel de force ; de la même manière que les machines ne sont définissables que dans leur rapport à d'autres machines, lesquelles jouent le rôle de flux ou coupure les unes pour les autres³⁰⁰. De la même manière que toute force est déjà rapport, toute machine désirante est déjà connexion entre deux machines dont l'une fournit le flux, l'autre la coupure.

Cette définition de la force par le rapport mérite d'être approfondie, car c'est à ce niveau que la conceptualisation du pouvoir chez Foucault par Deleuze se rapproche peut-être le plus de la conceptualisation du désir. Cette fois, référons-nous à la version audio du cours du 14 janvier 1986 :

La philosophie de la force chez Nietzsche, c'est très simple en un sens. Elle consiste à dire l'atomisme a toujours été le masque d'un dynamisme d'une autre nature et la force c'est précisément l'instance qui se rapporte dans son essence à une autre force. En d'autres termes, il y a une pluralité essentielle de la force. Et, de cette pluralité essentielle, va en témoigner une notion nietzschéenne qui est celle de distance. À savoir, la force est inséparable de la distance à une autre force. Et la distance des forces c'est précisément le rapport de la force avec la force. Et qu'est-ce que Nietzsche appellera Volonté ? Là, il faut s'y faire, à une conception si étrange de la volonté mais vous pouvez peut-être pressentir que c'est une conception

²⁹⁹ Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986, p. 77.

³⁰⁰ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 13.

*riche et profonde, et bien, si la force est essentiellement en rapport avec la force, la volonté sera l'élément différentiel des forces. [...] La distance, c'est la différence des forces, cette distance ou différence des forces, on l'appelle volonté.*³⁰¹

Cette volonté nietzschéenne qui n'est définie que par un différentiel entre deux forces nous apparaît comme très proche de la conception du devenir telle qu'elle est développée dans *Mille Plateaux* et que nous avons mis en rapport avec la conception affective du désir. Dans une version plus deleuzienne et moins nietzschéenne, le différentiel entre les forces qui constitue l'essence des forces peut être interprété comme cette version dynamique et affective du désir que nous avons désigné comme devenir.

Plusieurs passages du *Foucault* de Deleuze portent crédit à cette interprétation et lient de manière explicite force et affectivité. Dans l'élaboration du pouvoir comme rapport entre des forces, Deleuze affirme en effet que « le pouvoir d'être affecté est comme une matière de la force, et le pouvoir d'affecter et comme une fonction de la force »³⁰². Il n'apparaît donc pas aberrant d'affirmer que l'affect constitue l'essentiel de la force. Mais cela va plus loin encore lorsque Deleuze désigne clairement le rapport concret entre deux forces comme affect : « Le pouvoir, au contraire, est diagrammatique [...] il ne passe pas par des formes, mais par des points, points singuliers qui marquent chaque fois l'application d'une force, l'action ou la réaction d'une force par rapport à d'autre, c'est-à-dire un affect comme « état de pouvoir toujours local et instable. »³⁰³

Ce détour par la lecture que propose Deleuze de la théorie du pouvoir de Foucault montre à quel point la distinction évoquée en note dans *Mille Plateaux* entre Deleuze et Guattari et Foucault doit être relativisée. Il importe peu de savoir s'il faut mettre le désir ou le pouvoir au centre de la théorie si les deux concepts présentent à ce point les mêmes caractéristiques : agencements de désir ou agencements de pouvoir apparaissent désigner la même chose. C'est donc les agencements de désir-pouvoir qu'il convient de prendre pour analyse, afin d'en décrire les différents processus, les différentes évolutions et les différents niveaux d'application et de pertinence.

³⁰¹ Cours à Vincennes du 14 Janvier 1986, disponible sur : <https://www.youtube.com/watch?v=IRx-cZ-CRXI> [59:00 à 01:01:00] (consulté le 30/06/2023).

³⁰² Gilles Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 78.

³⁰³ *Ibid.*, p. 80.

c. Conclusion du chapitre : Pulsion, affect, force

Tandis que nous arrivons maintenant à la question du pouvoir et de sa nature, résumons et concluons ce chapitre qui concernait avant tout le problème des concepts pertinents pour approcher le désir et l'opposition, à ce sujet, entre les conceptions pulsionnelles et affectives.

Bien que l'enjeu de la résolution de cette opposition soit contemporain, car il concerne les théories queers et la psychanalyse, et plus généralement, les théories de la sexualité, nous avons commencé par rendre compte de la rigidification historique de cette opposition qui remonte bien plus loin que les années 2000. Elle émerge d'abord dans le cadre freudien puis subit un certain nombre de reformulations tout au long du XX^e siècle dans la psychologie américaine d'inspiration psychanalytique et dans la psychanalyse française, lacanienne ou non.

Nous avons ensuite rendu compte, de la ré-émergence à la fin des années 1990 et au début des années 2000, au sein des théories queers, de cette notion d'affect. Les travaux cités cherchaient notamment à établir l'autonomie de l'affect par rapport à la conception pulsionnelle qui avait dominé au sein des pensées queers, soutenue par l'omniprésence de la théorie psychanalytique au sein de celles-ci. Nous avons cherché à montrer à la fois l'importance de ces tentatives et leurs limites : d'un côté, le risque de biologisme véhiculé par l'utilisation d'une certaine psychologie, de l'autre, le risque de dépolitisation de la question du désir dans l'usage d'une phénoménologie à visée transcendante.

Enfin, nous avons cherché à élaborer une troisième voie qui permette l'articulation serrée de la conception pulsionnelle et de la conception affective du désir. Le détour temporel par la théorie de l'affectivité et du conatus chez Spinoza nous aura mené au déplacement de l'opposition entre inconscient et conscience, vers le problème du rapport entre virtuel et actuel ; et la référence à Deleuze et Guattari, aura permis de comprendre comment dans la distinction entre pulsion et affect, la question du pouvoir était en jeu.

Plutôt que de considérer la distinction entre pulsion et affect comme une distinction a priori ou naturelle, nous proposons de la considérer comme le produit de l'exercice de certaines formes de pouvoir et le produit de certains rapports de pouvoir. Si c'est au niveau du corps que se joue l'actualisation affective des pulsions virtuelles multiples, il reste à comprendre comment certaines organisations politiques du corps affectif rendent possible l'actualisation de certains désirs tandis que d'autres demeurent à l'état de pures virtualités non-senties. Qu'est-ce qui fait qu'un corps pourtant habité d'une multiplicité virtuelle de

pulsions n'éprouve affectivement et actuellement qu'un nombre relativement limité de désirs ?

Cette question du pouvoir est indissociable de la question de la résistance. Si nous posons maintenant la question « quelles formes du pouvoir entrent en jeu dans l'actualisation affective du désir ? », c'est pour être capable de proposer des éléments de réponse à la question suivante : est-il possible de résister à cette mise en forme par le pouvoir de nos désirs ? Et si c'est le cas, comment penser cette résistance ?

CHAPITRE II. PENSER L'IMMANENCE DESIR-POUVOIR

Notre premier problème, qui était celui d'une tension entre les approches du désir en termes de pulsion et celles en termes d'affect, nous mène au problème de la nature du pouvoir parce que l'articulation entre ces deux types de conception mobilise la catégorie de pouvoir. Désir et pouvoir se co-pénètrent, notamment parce qu'il apparaît que le pouvoir est l'interface où s'établit le passage de la multiplicité des virtualités pulsionnelles du désir à l'actualité de l'affectivité désirante. Autrement dit, la possibilité d'actualisation des désirs sous une forme affective est déterminée par certaines formes de pouvoir. Il convient donc, pour éclairer la nature de la relation entre désir et pouvoir, de clarifier ce qu'il en est du pouvoir quand il s'agit du désir : quelle est sa nature ? Quel est son fonctionnement ? Quel concept du pouvoir permettrait de penser le rapport désir-pouvoir sans le réduire à un rapport mutuel d'extériorité radicale, mais en concevant la co-pénétration réciproque des deux faces, ou plutôt, ce que nous appellerons leur immanence ?

Au-delà de ce premier enjeu, le problème de la nature du pouvoir est également au cœur d'une tension au sein des politiques minoritaires, notamment des politiques féministes et queers. Si nous acceptons de simplifier les données de cette tension, sur laquelle nous reviendrons plus en détail dans ce chapitre, nous trouvons d'un côté des approches matérialistes, notamment féministes, qui insistent sur des phénomènes globaux de domination, d'exploitation et de servage qui constituent des rapports sociaux inégalitaires et polarisés entre dominant·es et dominé·es — rapports sociaux de sexe, de race et de classe par exemple. D'un autre côté, des approches d'inspirations foucaaldiennes qui, mettant en question le privilège accordé aux seuls rapports sociaux de domination, insistent sur la multiplicité des relations de pouvoir et sur leurs spécificités locales. C'est de cette multiplicité qu'aurait à partir l'analyse, pour éviter d'écraser celle-ci sur les seuls rapports de domination, d'extorsion ou d'exploitation de la force de travail et sur l'opposition générale et abstraite entre dominant·es et dominé·es. Il s'agirait alors, à partir de cette deuxième acception du pouvoir, de mettre en lumière les différents processus de discipline, de normalisation, de gestion du vivant caractéristique de la modernité.

Concernant la sexualité, par exemple, ces deux tendances conduiront à des analyses différentes. D'un côté, comme dans la tradition du féminisme radical, par exemple, la sexualité sera perçue comme l'un des moyens de l'oppression matérielle d'une partie de la population, notamment les femmes. Les violences sexuelles faites aux femmes seront considérées au prisme des rapports de production et de la question de la reproduction³⁰⁴. C'est

³⁰⁴ Pour une remise en cause féministe de la distinction entre production et reproduction, voir : Christine Delphy, *L'ennemi principal 1. économie politique du patriarcat*, Paris, Éditions Syllepse, 2013.

particulièrement clair dans les critiques féministes radicales de la sexualité hétérosexuelle chez Catharine A. MacKinnon ou Andrea Dworkin, la première insistant sur la notion d'expropriation, l'autre sur la notion de possession³⁰⁵. À l'inverse, de l'autre côté, la sexualité apparaîtra comme un certain champ désignant une multiplicité de rapport de force, un minimum formalisé — car sinon illisible³⁰⁶ — mais irréductible à une rupture claire et générale entre dominant·es et dominé·es. La sexualité est un lieu de relation de pouvoir, mais des relations de pouvoir dont il convient d'autonomiser l'analyse par rapport à celle de l'exploitation et de la domination afin d'en dégager la logique propre et multiple. La sexualité serait certes un domaine produit par le pouvoir, mais qui constituerait un champ stratégique aux rapports instables dans lesquelles les processus normatifs peuvent rapidement basculer et transmuter en résistance.

Chacun de ces pôles adressera à l'autre un certain nombre de critiques. Les partisan·tes d'une approche en termes de domination et d'exploitation se verront accusé·es de simplifier le fonctionnement du pouvoir et d'écraser la pluralité des relations de pouvoir sur un type spécifique de rapport ; les partisan·tes d'une pensée en termes de rapports de pouvoir multiples et locaux se verront, elleux, reprocher une certaine dépolitisation, voire une certaine complicité avec les formes de pouvoir qu'ils décrivent.

Dans les deux pôles cependant, on retrouve, concernant la sexualité notamment, le problème commun de la subjectivation du pouvoir. C'est à ce niveau que la question du désir émerge, car il est à la fois ce qui est censé permettre la reproduction des rapports de pouvoir, et à la fois ce qui introduit une certaine rupture, à cause du passage par le psychique, dans les théories du pouvoir. Le désir, en tant qu'il désigne la vie psychique du pouvoir³⁰⁷ concernant

³⁰⁵ Catharine MacKinnon peut par exemple écrire que « de même que l'expropriation organisée du travail des un(e)s pour l'usage des autres définit les travailleurs en tant que classe, l'expropriation organisée de la sexualité des unes pour l'usage des autres définit la femme en tant que sexe. » (Catharine A. Mackinnon, « Désir et pouvoir [1983] », in : *Le féminisme irréductible. Discours sur la vie et la loi*, Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 2005, p. 72.) Tandis que Andrea Dworkin écrira : « En d'autres mots, les hommes possèdent les femmes quand les hommes baisent les femmes parce que tous deux font par-là l'expérience de la virilité de l'homme. Voilà la stupéfiante logique de la domination masculine. Dans cette optique, qui est l'optique dominante, la masculinité est agressive et violente ; et donc la baise, où l'homme et la femme éprouvent tous deux la masculinité, exige essentiellement l'effacement de la femme en tant que personne ; donc, en étant baisée, elle est possédée, cesse d'exister comme individu distinct, est subjuguée. » (Andrea Dworkin, *Coïts*, Paris, Éditions Syllepse, 2019, p. 82.)

³⁰⁶ Dans l'idée que le pouvoir s'approche en termes de « situation stratégique », Foucault fait droit, selon nous, à l'idée que les rapports de force ne sauraient s'approcher sous leur forme « pure », c'est-à-dire sous la forme d'une pure « multiplicité des rapports de forces » mais dans une modalité déjà un minimum stabilisée ou cristallisée dans une forme ou plutôt dans un diagramme de pouvoir. Voir : Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, op. cit., pp. 121-123. Mais également les commentaires de Deleuze dans les cours à Vincennes sur la conception foucauldienne du pouvoir, notamment le début de la séance du 25 Février 1986 disponible à l'adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=Gk2b9vNqLi8> (consulté le 03/07/2023).

³⁰⁷ Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, Paris, Éditions Amsterdam, 2022.

la sexualité, constitue à la fois un passage obligé pour penser l'assujettissement — y compris chez Foucault, pourtant critique de la notion de désir — et à la fois un piège. En effet, ce passage par le psychique est un passage risqué qui menace de faire s'écrouler les théorisations du pouvoir dans le trou du psychologisme. Par exemple, tenter de trouver au niveau psychique une forme de résistance possible au pouvoir, n'est-ce pas courir le risque d'attribuer au seul sujet individuel libéral la capacité d'agir et de résister au pouvoir, vidant ainsi la résistance de sa dimension organisationnelle et politique ?

C'est à ce niveau que le désir, apparaissant comme un problème commun, peut permettre de faire dialoguer les deux approches et de proposer une articulation entre une conception du pouvoir en termes de domination et en termes de micro-pouvoir en reconnaissant à la fois l'existence des rapports de forces multiples et des processus plus globaux, sous la forme de rapports sociaux de domination. Le désir oblige à considérer les deux aspects en même temps : prendre acte de la singularité des manifestations du désir, du caractère local et précis de l'articulation entre le désir et le pouvoir, et à la fois, reconnaître la présence de rapports de domination repérables, au creuset desquels se forment les désirs. Voilà pourquoi nous souhaitons reprendre la question de la nature du pouvoir à l'aune de son rapport avec le désir : comment la notion de pouvoir est-elle transformée au contact du désir sexuel ? Quelles ambivalences conceptuelles se font jour face au désir ? Convient-il d'évacuer ces ambivalences au nom d'un diagrammatisme conceptuel, ou bien de rendre compte de la multiplicité des manières dont s'articulent désir et pouvoir ?

Comme pour la tension entre les conceptions affectives et les conceptions pulsionnelles du désir, il convient, en prenant en compte l'évolution théorique de la conceptualisation du pouvoir dans son rapport au désir, d'effectuer un mouvement rétrospectif pour rendre compte de quelques points nodaux qui constituent les conditions historiques de la tension actuelle. Depuis Freud et tout au long du XX^e siècle, dans le contexte intellectuel occidental, et plus spécifiquement franco-états-unien, se sont élaborées des conceptions du pouvoir qui portaient du désir. Sans prétendre aucunement à l'exhaustivité, il s'agit de tracer les grandes lignes d'une histoire contemporaine de la conceptualisation des rapports désir-pouvoir, pour montrer comment cette histoire aboutit à l'opposition encore présente dans les discours entre pensée foucauldienne des relations de pouvoir et pensées matérialistes des rapports de domination ; opposition que nous retrouvons dans celle, fallacieuse, entre politiques queers et féministes.

Comment articuler une pensée multiscale du pouvoir qui prenne en même temps en compte les effets globaux de domination sans ignorer la complexité des relations de pouvoir ?

Nous commencerons par la thématique, initiée par la psychanalyse freudienne, du refoulement et les lectures politiques qui en ont été faites chez Wilhelm Reich et Herbert Marcuse dans les années 1930 et 1950. Face à ces conceptions qui opposent le désir et le pouvoir, nous rendrons compte d'un premier basculement qui est celui, réalisé au tournant des années 1960 par Jacques Lacan, en insistant sur l'inséparabilité entre la loi et le désir.

La seconde partie de ce chapitre sera dédiée à l'élaboration de ce que nous considérons comme une seconde rupture, celle opérée par la critique foucauldienne de l'hypothèse répressive au milieu des années 1970, critique qui englobe à la fois la thématique du refoulement et la thématique de la loi.

Enfin, nous tenterons d'articuler les conceptions du pouvoir en termes de « rapport de domination » et les conceptions en termes de « relations de pouvoir » en explorant les tentatives d'articulation proposées à la fois au sein du canon des théories queers américaines, mais également dans les travaux français plus récents qu'on pourrait considérer comme relevant d'un « matérialisme queer ».

A. Le désir et le pouvoir à partir de la psychanalyse : Le désir, la réalité et la loi

Avant d'évoquer la rupture que constitue le travail de Foucault, et avant de montrer comment les théories queers et féministes permettent de repenser à nouveaux frais l'articulation désir-pouvoir, nous souhaitons reconstruire schématiquement la manière dont, dans la première partie du XX^e siècle, l'articulation désir-pouvoir a d'abord été pensée en termes de répression du désir par le pouvoir, puis en termes de dépendance du désir à la loi. Afin de remplir cet objectif « schématique », nous proposons de repartir de la psychanalyse. En effet, les réflexions de Freud et, notamment, la manière dont celui-ci articule pulsion, loi et répression, nous semblent constituer la matrice à partir de laquelle se sont déployées (sur le mode de l'héritage aussi bien que sur le mode de la critique), les différentes conceptions de l'articulation désir-pouvoir au long du siècle.

Nous repérons deux axes qui nous mèneront à la critique que propose Foucault de ce qu'il nomme l'hypothèse répressive : (1) le premier axe part de l'intuition freudienne selon

laquelle la civilisation et la culture sont fondées sur la répression des pulsions, et mène à travers la critique de cette intuition par Wilhelm Reich et Herbert Marcuse, à l'idée d'une civilisation non-répressive, c'est-à-dire à un état de la « civilisation » qui ne suppose pas la répression des pulsions, mais supporte le libre déploiement et la satisfaction de celles-ci. (2) Le second axe part d'un autre aspect de la conception freudienne qui est l'articulation du désir à la loi à travers le thème œdipien. Il nous mènera à la reprise de ce lien intime entre le désir et la loi chez Georges Bataille d'abord, puis chez Lacan dans au tournant des années 1960, reprise sous une forme « typologique » dans laquelle le désir est pensé comme « l'envers de la loi ».

Ces deux axes, celui de la répression et celui de la loi, constituent les deux types majeurs d'articulation désir-pouvoir avant la rupture opérée dans les années 1970 par Michel Foucault. Pour comprendre le geste foucauldien, il est donc nécessaire de poser quelques jalons quant à ces deux types d'érotologie politique, caractéristiques du début et du milieu du XX^e siècle.

1. L'articulation désir-pouvoir comme refoulement et répression

a. Refoulement et répression pulsionnelle chez Freud

Si nous nous trouvons justifié·es à commencer l'élaboration des rapports entre le désir et le pouvoir par la conceptualisation du refoulement pulsionnel chez Freud, c'est à cause du lien intime qu'établit Freud entre l'existence de l'organisation sociale et le refoulement des pulsions dans cet extrait de *Malaise dans la culture*, lien qui fera l'objet des élaborations critiques mêlant psychanalyse et matérialisme chez Reich ou Marcuse :

Enfin, et c'est ce qui semble le plus important, il est impossible de ne pas voir dans quelle mesure la culture est édifiée sur du renoncement pulsionnel, à quel point elle présuppose précisément la non-satisfaction (répression, refoulement et quoi d'autre encore ?) de puissantes pulsions. Ce « refusé par la culture » exerce sa domination sur le grand domaine des relations sociales des hommes [...].³⁰⁸

³⁰⁸ Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, in : *Œuvres complètes. Psychanalyse. Volume XVIII. 1926-1930*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 285.

En présentant le refoulement pulsionnel, à côté de la sublimation, comme processus au fondement de la civilisation, Freud situe le refoulement comme l'un des concepts centraux pour une réflexion politique, ou en tout cas sociale, qui partirait du désir. À cela s'ajoutent, par exemple, le rôle central du refoulement du désir incestueux et la construction du complexe œdipien dans la naissance du totémisme, des « commencements de la religion, de la moralité, de la société et de l'art »³⁰⁹ dans *Totem et tabou*. Ce geste qui perçoit dans le refoulement pulsionnel la source de la civilisation et de la culture, à la fois sur le plan individuel et social, constitue le noyau de la proposition freudienne d'articulation entre le désir et le pouvoir. Ce geste, prolongé par les relectures des thèses freudiennes depuis une perspective relevant du matérialisme historique, constitue la toile de fond des débats autour du rapport désir-pouvoir tels qu'ils se développent tout au long du XX^e siècle. Si le refoulement est, chez Freud, le nom de la forme du pouvoir qui concerne le désir, nous devons chercher à en éclairer le mécanisme.

Malgré quelques nuances, notamment sur le rapport entre refoulement et défense, la conception freudienne du refoulement semble être pourvue d'une relative stabilité³¹⁰. Nous pouvons ainsi, sans crainte, prendre appui sur l'article de 1915, « Le refoulement », en tant qu'il fournit les éléments d'une théorie freudienne générale du refoulement. Celui-ci y est présenté comme l'un des destins possibles de la pulsion, à côté de la « transformation dans le contraire » et du « retournement sur la personne propre », qui, par différence à ces deux autres destins, présuppose « une partition tranchée entre activité d'âme consciente et activité d'âme inconsciente »³¹¹, autrement dit, présuppose l'existence de la distinction entre les deux systèmes, l'inconscient et le conscient. La pulsion « se heurt[ant] à des résistances », qu'il reste à déterminer, peut entrer dans cet « état de refoulement »³¹². Mais la caractérisation des conditions de l'entrée dans cet état apparaît paradoxale à Freud.

Sous quelles conditions une pulsion entre-t-elle dans un état de refoulement ? Le paradoxe consiste en ce que le refoulement suppose que la réalisation du but de la pulsion produise du déplaisir au lieu du plaisir, or ceci est impossible puisque prise en elle-même « une satisfaction pulsionnelle est toujours empreinte de plaisir »³¹³. Lorsqu'elle est prise individuellement, abstraction faite du reste du système, le refoulement de la pulsion apparaît

³⁰⁹ Sigmund Freud, *Totem et tabou*, in : *Œuvres complètes. Psychanalyse. Volume XI. 1911-1913*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 377.

³¹⁰ Jean Laplanche et Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., pp. 392-396.

³¹¹ Sigmund Freud, « Le refoulement », in : *Métapsychologie*, op. cit., p. 292.

³¹² *Ibid.*, p. 191.

³¹³ *Ibid.*

donc paradoxal. La seule manière de faire valoir la possibilité pour la réalisation d'une pulsion de produire du déplaisir, c'est en effet de la faire entrer dans un réseau pulsionnel plus large.

*Tenons-nous-en de préférence à l'expérience clinique telle qu'elle s'offre à nous dans la pratique psychanalytique. Il nous est alors enseigné que la satisfaction de la pulsion soumise au refoulement serait bien possible, et qu'elle serait aussi, chaque fois, en soi empreinte de plaisir, mais elle serait incompatible avec d'autres revendications et desseins ; elle engendrerait donc du plaisir à un endroit, du déplaisir à un autre. Ce qui est alors devenu condition du refoulement, c'est que le motif-déplaisir acquiert une puissance plus forte que le plaisir de satisfaction.*³¹⁴

Il est très clair ici que le refoulement ne s'explique qu'en réinscrivant la pulsion dans un réseau ou un diagramme de forces³¹⁵, lesquels sont qualifiés à partir des notions de plaisir et de déplaisir. À la fois, cette réinscription dans un champ plus large dont Freud ne précise pas vraiment le contenu, à la fois l'idée que le jeu des forces qui se joue est un jeu entre plaisir et déplaisir offre quelques pistes intéressantes pour une élaboration de la relation pouvoir-désir.

Le second élément, à savoir la détermination du jeu de force comme jeu d'intensité de plaisir et déplaisir, se complexifie au fil de l'article, et notamment lorsque Freud rappelle qu'une pulsion est constituée de deux représentants, ce que nous avons déjà évoqué concernant l'affect, à savoir une représentance de représentation (*Vorstellungrepräsentanz*) et un montant d'affect (*Affektbetrag*). Le refoulement opère d'une manière distincte sur la représentation en elle-même et sur l'énergie affective pulsionnelle qui s'y attache. Autrement dit, dans le refoulement, les représentations (*Vorstellungen*) — c'est-à-dire les mots ou les images auxquelles sont d'abord liés à la pulsion — subissent un destin différent de l'affect (*Affekt*) auquel est également rattachée la pulsion.

Le premier élément cité par Freud, à savoir la nécessité, pour comprendre le refoulement, de le réinscrire dans un réseau de « revendications et desseins » pose quant à lui le problème du contenu concret de ces revendications et intérêts. Ce qui n'est pas clair à ce niveau, c'est les modalités et le contenu de ces conflits d'intérêts qui font obstacle à la

³¹⁴ *Ibid.*, p. 192.

³¹⁵ Nous reprenons cette expression à Gilles Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 87.

réalisation du but de la pulsion. Or, il nous semble que c'est à ce niveau de caractérisation concrète du conflit à l'origine du refoulement que s'imisce la question politique.

Considérons l'un des exemples cliniques concrets que mobilise Freud à la fin de l'article, à savoir la conséquence psychopathologique du refoulement dans le cas de l'hystérie d'angoisse. Nous éprouvons des difficultés à comprendre la cause du conflit qui semble rester non-explicite :

Dans l'hystérie d'angoisse, je choisirai l'exemple bien analysé d'une phobie d'animal. La motion pulsionnelle soumise au refoulement est une position libidinale envers le père, couplée avec l'angoisse devant celui-ci. Après le refoulement, cette motion a disparu de la conscience, le père n'y apparaît plus comme objet de la libido. Comme substitut se trouve, à une place analogue, un animal [le loup] qui se prête plus ou moins bien à être objet d'angoisse.³¹⁶

Il semble que dans le cas cité, qui est celui de « L'homme aux loups », le refoulement ait lieu, car la réalisation du but de la pulsion sexuelle envers le père est impossible sans qu'intervienne en même temps, un affect désagréable qu'est l'angoisse. Mais pourquoi l'angoisse gagne-t-elle en force par rapport à la pulsion sexuelle ? Et qu'est-ce qui fait l'impossibilité de la réalisation de la pulsion sexuelle envers le père sans qu'intervienne une angoisse insupportable ? Il semble que la présence d'un interdit portant sur le corps du père³¹⁷ — interdit qui expliquerait, à mesure que la possibilité de le franchir s'approche, la montée de l'angoisse — soit présumée, mais pas de manière explicite. L'obstacle apparaît comme un interdit social qui produit l'impossibilité de voir la pulsion se satisfaire. C'est donc une certaine opposition du monde social à la réalisation de la pulsion qui se fait jour ici.

Par ailleurs, cette idée d'un obstacle dans le monde à la réalisation d'un désir renvoie à la distinction, centrale pour Freud dans l'explication des destins des pulsions non-satisfaites, distinction qui sera également centrale dans la reprise marcusienne des théories freudiennes, à savoir la distinction entre principe de plaisir (*Lustprinzip*) et principe de réalité (*Realitätsprinzip*). Tout d'abord, comme il est clairement établi dans les « Formulations sur

³¹⁶ *Ibid.*, pp. 199-200.

³¹⁷ Peut-être cet interdit reste-t-il implicite dans la mesure où Freud met l'accent sur l'interdit portant sur le corps de la mère dans le complexe d'Édipe. Comme le montre Judith Butler dans *Trouble dans le genre* (*op. cit.*, pp. 156-157.), il existe peut-être chez Freud implicitement un « tabou de l'homosexualité [qui] semble devoir précéder le tabou hétérosexuel de l'inceste ».

les deux principes du fonctionnement psychique » (1911) le principe de réalité, extension du principe de plaisir, nait de la non-satisfaction pulsionnelle, puisque c'est de l'impossibilité de satisfaire hallucinatoirement la pulsion qu'émerge la nécessité de saisir le monde réel dans son fonctionnement. Mais ensuite, une fois cette réalité établie, c'est à partir d'elle que se présente l'exigence de renoncement à la satisfaction pulsionnelle, puisque c'est en elle que se présentent certains obstacles à cette satisfaction, qu'on se trouve dans le cas d'un renoncement inconscient qui constitue le refoulement (*Verdrängung*) ou d'un renoncement impliquant une certaine conscience des obstacles qu'on peut appeler, selon Laplanche et Pontalis³¹⁸, répression (*Unterdrückung*). Le principe de réalité apparaît dès lors constituer le contexte d'émergence du refoulement-répression.

La réalité est le lieu où s'établit le conflit entre les « revendications et desseins », qui se joue en termes de force de plaisir et de déplaisir, parce qu'elle est le lieu de lois qui connectent certaines réalisations de pulsion, donc certains plaisirs, avec des déplaisirs, et qui expliquent ce jeu tactique entre plaisir-déplaisir qui est la cause du refoulement. Ces « lois » peuvent être des lois de la nature, elles peuvent également être des lois sociales, comme « l'arbitraire [illimité] du chef suprême et père » désigné comme un « trait essentiel de la culture » dans *Malaise dans la culture*³¹⁹. C'est précisément sur ce dernier aspect, celui des lois morales et juridiques qui déterminent le refoulement ou la répression pulsionnelle, que vont se concentrer les travaux de Reich et Marcuse. L'accent va alors être mis sur les conditions sociales qui conduisent à des refoulements ou des répressions, conduisant à des états pathologiques au niveau de la société elle-même.

b. La morale sexuelle chez Wilhelm Reich : la répression sexuelle au service de la domination

Il faut noter, à propos de la construction freudienne du refoulement comme noyau de la conception psychanalytique du rapport entre désir et pouvoir, la présence persistante de la référence à l'anthropologie dans les travaux comme *Malaise dans la culture* et *Totem et tabou*. Or, cette référence est également très importante dans la reprise chez Wilhelm Reich des thèses freudiennes et leur articulation avec la thématique de la domination et de l'exploitation sociale. En effet, au centre de *L'irruption de la morale sexuelle* (1932), se

³¹⁸ Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., p. 419.

³¹⁹ Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, op. cit., p. 287.

trouve une lecture des travaux de Bronislaw Malinowski censée apporter un contrepoint aux thèses freudiennes qui situent le refoulement sexuel au cœur de toute civilisation possible.

En effet, la référence aux données de l'anthropologie est mobilisée afin de critiquer la thèse qui, dans *Malaise dans la culture*, place le refoulement sexuel au principe de la civilisation. En montrant, par la référence à Malinowski, qu'il existe des sociétés organisées qui ne sont pas fondées sur la répression sexuelle, Reich entend montrer que la répression sexuelle n'est pas une caractéristique universelle de toute société, mais qu'elle est la caractéristique d'un type particulier d'organisation libidinale-économique, à savoir la société patriarcale. Il l'explique dans *La révolution sexuelle* lorsqu'il fait retour sur le mouvement accompli dans *L'irruption de la morale sexuelle* :

Freud a soutenu le point de vue culturel et philosophique selon lequel la culture doit son existence à la répression ou à la renonciation des pulsions instinctuelles. L'idée de base est que les réussites culturelles résultent de l'énergie sexuelle sublimée, indiquant par là que la suppression sexuelle, ou la répression, est un facteur indispensable dans l'établissement de toute culture. Il y a aujourd'hui des preuves historiques du caractère erroné de cette conception, car il y a des sociétés hautement cultivées dans lesquelles la suppression sexuelle est inexistante et dont les membres jouissent de vies sexuelles complètement libres [Reich fait alors référence, en note, aux travaux anthropologiques analysés dans L'irruption de la morale sexuelle]. Cette théorie est pertinente seulement dans la mesure où la suppression sexuelle forme la base psychologique de masse pour une culture spécifique dans toutes ses formes, à savoir la culture patriarcale, mais ceci ne s'applique pas à la base de la culture et sa formation en général.³²⁰

Si le refoulement n'est pas au cœur de toute civilisation, il est au cœur des civilisations et des cultures organisées autour du clan du père pour Reich. Or, cette première étape de la réflexion, qui pourrait mener à une forme de critique féministe reichienne, s'articule à la question de la classe. Avec Engels, et par référence à *L'origine de la famille, de la propriété privée et de l'État*, Reich fait de l'opposition entre le clan de la mère et le clan du père, la première distinction de classe :

³²⁰ Wilhelm Reich, *The Sexual Revolution. Toward a Self-Regulating Character Structure*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1974, p. 10. Notre traduction à partir de l'édition américaine.

Nous comprenons dès lors qu'Engels était sur la bonne voie quand il attribuait l'origine de la formation des classes à l'opposition entre l'homme et la femme. De fait, la femme fait partie du clan opprimé, l'homme du clan oppresseur ; c'est la dot qui déclenche tous les processus aboutissant à l'asservissement de la femme et à l'assujettissement de sa famille, la gens maternelle, à la puissance du chef de clan. Les premières classes sont donc — en tant que groupes — le clan maternel et le clan paternel ou, au plan vertical, la totalité des clans maternels d'un côté, des clans paternels de l'autre.³²¹

Or, cette articulation entre distinction de sexe et origine de la classe dessert la possibilité d'une réflexion critique autour des catégories de sexe. Tandis que l'anthropologie pointe clairement, y compris pour Reich, vers l'axe du sexe/genre comme axe central pour l'explication de la répression sexuelle, la réduction de cet axe à celui de la classe permet à Reich de déplacer tout le problème de la répression sexuelle vers la question de la lutte des classes³²². Pour lui, le refoulement sexuel est lié par principe à l'exploitation de la force de travail. On retrouve ici la thèse d'une nécessaire répression de l'énergie libidinale pour sa conversion en force de travail disponible et exploitable. Mais, comme le montre la citation suivante, le rapport causal entre l'exploitation et le refoulement n'est pas simple, les deux sont liés de manière organique :

Le résultat le plus important de mon activité politique pour les recherches futures en matière de sociologie sexuelle était probablement la découverte que la répression sexuelle est un des moyens capitaux dont se sert la classe dominante pour assujettir les populations laborieuses, que le problème de la détresse sexuelle de la population ne peut être résolu que par le mouvement de libération de toutes les formes d'oppression. Bien moins agréable fut la conclusion que la suppression définitive des effets d'une répression sexuelle plus que millénaire et la mise en place d'une vie amoureuse satisfaisante et mettant un terme à l'épidémie de névroses ne

³²¹ Wilhelm Reich, *L'irruption de la morale sexuelle. Étude des origines du caractère compulsif de la morale sexuelle*, Paris, Payot & Rivages, 1972, p. 129.

³²² À ceci s'ajoute la critique proposée par Delphy selon laquelle le problème de la construction de la différence sexuelle comme source de la première distinction de classe est que cette différence sexuelle est considérée comme naturelle chez Engels. Voir : Christine Delphy, *L'ennemi principal, tome I. L'économie politique du patriarcat*, op. cit., p. 216.

*sera possible que lorsque la démocratie du travail sera instaurée dans le monde et la sécurité économique des populations garantie.*³²³

Reich présente ici deux conclusions qui articulent une conception freudienne de la répression sexuelle et une conception marxienne de l'oppression définie comme exploitation de la force de travail. La première conclusion consiste à faire de la répression sexuelle un moyen de l'assujettissement et de la captation de la force de travail. On pourrait alors penser que la libération sexuelle, en tant qu'elle supprime ce moyen de domination, pourrait constituer un premier pas vers la libération vis-à-vis des formes d'oppression. Cependant, la seconde conclusion, plus radicale et « moins agréable », nie la possibilité de voir dans la libération sexuelle un « premier pas » et la présente plutôt comme un résultat final qui présuppose l'instauration d'une « démocratie du travail », c'est-à-dire la fin de l'exploitation de la force de travail des opprimé·es par les oppresseur·es. Cette seconde conclusion est présentée comme « moins agréable » parce qu'elle suppose que la révolution dans les formes de la production doit advenir avant, et comme condition, à la libération de la sexualité et de la « vie amoureuse ».

L'un des problèmes posés par la conception reichienne du lien entre répression sexuelle et exploitation capitaliste est le flou dans lequel Reich laisse le lien entre l'énergie libidinale et la force de travail. Dans *La fonction de l'orgasme*, le lien entre les deux est certes construit à partir de la notion d'énergie bio-psychique, laquelle est finalement rattachée à cette « énergie de l'orgone »³²⁴, mais ceci conduit à éviter la question de l'investissement proprement social du désir, en noyant le tout dans une énergie vitale indifférenciée. C'est en tout cas ce point que soulèvent Deleuze et Guattari lorsqu'ils reprochent à Reich à ne pas avoir réussi à « déterminer l'insertion du désir dans l'infrastructure économique elle-même, l'insertion des pulsions dans la production sociale »³²⁵, ce qu'ils feront pour leur part grâce au concept de machines désirantes. Ce flou est dommageable dans la mesure où cette question du rapport d'insertion du désir dans le social, qui s'exprime sous la forme du rapport entre l'énergie libidinale et la force de travail dans le cas de l'articulation freudo-marxiste, est centrale dans la clarification du lien entre le refoulement désirant et la répression sociale, et donc centrale pour comprendre le rapport désir pouvoir.

³²³ Wilhelm Reich, *L'irruption de la morale sexuelle*, op. cit., p. 30.

³²⁴ Wilhelm Reich, *La fonction de l'orgasme*, Paris, L'Arche Éditeur, 1970, p. 293.

³²⁵ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit.

D'autres problèmes de la conception reichienne du rapport désir-pouvoir deviennent apparents lorsqu'on considère ce qu'oppose Reich au refoulement, à savoir le « rétablissement de l'organisation génitale plénière »³²⁶ qui semble définir pour lui cette « vie amoureuse satisfaisante » qu'il évoquait dans la citation précédente. Nous pouvons alors nous rendre compte de la manière dont cette sexualité soi-disant libérée du pouvoir est en fait pensée à travers des catégories normatives elles-mêmes. Ce qui est l'objet de la répression chez Reich est en dernière analyse l'instinct génital. C'est lui, et lui seul, qu'il s'agit de libérer de l'emprise de la répression pour faire advenir une « vie amoureuse satisfaisante ».

Cette focalisation sur « l'instinct génital » qui s'appuie sur la confusion entre la pulsion et l'instinct et une conception normative de la sexualité comme trouvant son télos dans le coït génital hétérosexuel, est peut-être l'une des causes de cette incapacité pointée par Deleuze et Guattari, à comprendre l'inscription du désir dans le social. Si nous nous reportons à la conception deleuzo-guattarienne des machines désirantes, comprendre cette inscription suppose une conception bien différente de la sexualité, bien moins orientée téléologiquement, bref, une conception capable de distinguer ce qui est de l'ordre des pulsions — qui sont le résultat de coupures par des machines sociales et politiques — et ce qui est de l'ordre de l'instinct.

c. Herbert Marcuse : civilisation répressive et principe de performance

Si on peut reprocher à Reich le flou dans lequel il laisse flotter sa conception du rapport entre libido et force de travail, ou entre refoulement et exploitation, ce n'est pas le cas de la théorie d'Herbert Marcuse qui, dans *Eros et civilisation* (1955), s'attèle immédiatement à clarifier la nature de cette « vie instinctuelle » et les liens entre, l'éros et la civilisation répressive. C'est pour cette raison, et pour la critique explicite qu'il opère de la réduction de l'éros à la sexualité génitale³²⁷, que nous proposons de nous tourner vers l'articulation que Marcuse construit entre une théorie du pouvoir — de l'aliénation plus précisément — inspirée du marxisme, et une théorie du refoulement et du désir, issue de la lecture de Freud.

³²⁶ Wilhelm Reich, *L'irruption de la morale sexuelle, op. cit.*, p. 19.

³²⁷ Herbert Marcuse, *Eros et civilisation. Contribution à Freud*, Paris, Éditions de Minuit, 1963, p. 176.

Marcuse situe l'articulation entre la répression sociale et le refoulement des pulsions au niveau du rapport entre le principe de réalité sur le plan psychique, et l'expression sociale contemporaine de ce principe, à savoir le principe de rendement (*performance principle*) :

Par conséquent, dans notre tentative pour élucider l'étendue et les limites de la répression dominante dans la civilisation contemporaine, nous devons la décrire à l'aide du principe de réalité spécifique qui a régi les origines et le développement de cette civilisation. Nous l'appelons principe de rendement pour insister sur le fait que, sous sa loi, la société est stratifiée d'après le rendement économique compétitif de ses membres.³²⁸

C'est l'organisation de la société autour de ce principe de rendement, expression sociale spécifique du principe psychique de réalité, qui explique que l'organisation sociale actuelle soit caractérisée par ce que Marcuse appelle la « sur-répression des pulsions ». La répression des pulsions sexuelles individuelles est nécessaire à la réalisation de la plus grande productivité possible de la part des membres de la société, et notamment des travailleurs. Mais, encore une fois, qu'est-ce qui explique l'incompatibilité entre le libre développement des pulsions et le principe du plus grand rendement ?

En accord avec l'importance que lui accorde Marx dans le premier livre du *Capital* comme principe d'explication, la question de la temporalité et de la journée de travail est ici centrale. Si le libre développement des pulsions est incompatible avec le principe de rendement, c'est parce que le temps consacré à la satisfaction des pulsions érotiques est autant de temps de perdu pour la journée de travail :

Le conflit entre la sexualité et la civilisation se développe en même temps que la domination. Sous le règne du principe de rendement, le corps et l'esprit sont transformés en instruments du travail aliéné ; ils ne peuvent fonctionner de cette manière que s'ils renoncent à la liberté du sujet-objet libidineux que l'organisme humain est et désire à l'origine. La répartition du temps joue un rôle fondamental dans cette transformation. L'homme n'existe comme instrument de rendement aliéné que pendant une partie de

³²⁸ *Ibid.*, p. 49-50.

*son temps : pendant les jours de travail ; le reste du temps, il est libre pour lui-même.*³²⁹

Cette nécessaire cohabitation temporelle de la production (sous la forme du travail) et du loisir (temps disponible pour le plaisir) produit une incompatibilité et une friction constante entre les deux types d'occupation. Le temps passé à travailler n'est pas du temps passer à jouir, et inversement. Ce qui implique que le principe de rendement cherche à réduire le temps passé à jouir — quitte à en augmenter l'efficace, par exemple en rabattant la sexualité sur la génitalité. Mais surtout, l'organisation du temps de travail et la sexualité doivent être comprises en lien l'un avec l'autre :

*L'aliénation et l'enrégimentement débordent du temps de travail sur le temps libre. Une telle coordination ne doit pas être imposée de l'extérieur par les agences de la société, et, formellement, elle ne l'est pas. C'est la longueur de la journée de travail elle-même, la routine lassante et mécanique du travail aliéné qui accomplit ce contrôle sur les loisirs, cette longueur et cette routine exigent que les loisirs soient une détente passive et une re-création de l'énergie en vue du travail futur.*³³⁰

On peut noter, premièrement, que Marcuse précise que ce rapport d'incompatibilité entre le principe de rendement et le plaisir sexuel — la réalisation et le développement des pulsions — n'est pas formellement l'objet d'une organisation consciente de la part des institutions sociales. Deuxièmement, le rapport entre l'aliénation au travail et le refoulement de la sexualité s'explique ici du fait que la nature de l'organisation au travail et la longueur de la journée de travail — c'est-à-dire le contenu et la forme de la journée de travail — déterminent la nature du temps de loisir : le temps hors-travail, selon le principe de rendement, doit tendre à devenir un temps de pur repos, en limitant au maximum la dépense d'énergie, parce que toute l'énergie doit être dirigée vers la production, et non vers la dépense gratuite qu'est, par exemple, la sexualité.

Il faut préciser cependant que la sexualité incompatible avec le principe de rendement est seulement la sexualité non-reproductive, car la sexualité reproductive a, elle, un rôle à jouer dans la reproduction de la force de travail. D'où, sans doute, le caractère d'exception accordé à la sexualité génitale à l'intérieur de la « civilisation répressive » gouvernée par le

³²⁹ Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, op. cit. p. 51.

³³⁰ *Ibid.*, p. 52.

principe de rendement. En plus de faire tendre le temps de loisir à être un temps de repos plutôt qu'un temps de dépense d'énergie, l'influence temporelle du principe de rendement sur le temps laissé au plaisir se double d'une influence qu'on pourrait qualifier de spatiale :

L'organisation de la sexualité reflète les traits fondamentaux du principe de rendement et de l'organisation sociale qui en découle. Freud met l'accent sur la centralisation. Elle est spécialement efficace pour « unifier » les différents objets des instincts partiels en un objet libidineux unique du sexe opposé et pour établir le primat de la génitalité. Dans les deux cas, le processus unificateur est répressif ; autrement dit, les instincts partiels ne se développent pas librement vers un état « supérieur » de satisfaction qui conserve leurs objectifs, mais ils sont amputés et réduits à des fonctions auxiliaires. Ce processus complète la déssexualisation du corps socialement nécessaire : la libido se concentre dans une partie du corps, laissant presque tout le reste disponible en vue d'une utilisation en tant qu'instrument de labeur. La réduction temporelle de la libido est ainsi complétée par sa réduction spatiale.³³¹

Il faudrait ajouter que l'intérêt que tire le principe de rendement à la réduction de l'érotisme à la sexualité génital est double : non seulement, comme l'explique Marcuse, le refoulement des pulsions partielles vers une pulsion génitale unifiée est une manière de rendre le reste du corps disponible aux travaux — la bouche, déssexualisée, devient moyen de communication de l'information par exemple — mais en plus, la focalisation de l'énergie sexuelle sur les organes génitaux a pour avantage de maintenir et renforcer la sexualité reproductive nécessaire à la reproduction de la force de travail. Par ailleurs, cette répression « spatiale » est en vérité une répression spatio-temporelle, si l'on prend en compte que cette centralisation de la libido en passe par la normalisation temporelle à travers les différents « stade de développement de la sexualité normale », la sexualité génitale étant considérée comme la seule sexualité adulte légitime, non perverse³³².

Concernant cette centralisation de la sexualité sur la génitalité, la position de Marcuse est complexe et ambiguë. Bien qu'il semble considérer qu'il s'agit de l'aliénation d'une

³³¹ *Ibid.*, p. 53.

³³² Voir, dans ce travail, III. C. 1. La politique temporelle de la psychanalyse.

sexualité primitive — nous y reviendrons —, il considère en même temps que cette centralisation va dans le sens d'un accroissement du plaisir :

*L'« endiguement » des pulsions sexuelles partielles, le progrès vers la génitalité, appartiennent au secteur fondamental de la répression qui rend possible un plaisir accru : le mûrissement de l'organisme suppose un mûrissement normal et naturel du plaisir. Cependant, le fait de maîtriser les pulsions instinctuelles peut être également utilisé contre la satisfaction [...].*³³³

Premièrement, on peut considérer que cette ambiguïté explique qu'il existe une certaine compatibilité de surface entre le principe de rendement et le principe de plaisir : la simple acquisition de la sexualité génitale représente un gain de plaisir, et n'est pas à ce stade incompatible avec ce principe, puisqu'elle constitue une extension des zones excitables. Cependant, ce que vise Marcuse dans la dénonciation du « génitalisme » produit par le principe de rendement n'est pas tant la sexualité génitale en elle-même que l'écrasement de toute sexualité sur celle-ci, c'est-à-dire la répression qui se porte sur les autres types de sexualité. Cet écrasement, qui va jusqu'à vider les zones érogènes partielles de toute libido, constitue explicitement pour Marcuse une déviation par rapport au cours naturel du développement de la sexualité, et une perte de plaisir qui s'étaye, paradoxalement, sur un gain. Il explique quelques pages plus loin que « l'unification des instincts partiels et leur soumission à la fonction de reproduction altèrent la nature même de la sexualité »³³⁴.

Cette proposition de Marcuse concernant le rapport entre le pouvoir et le désir, et le fonctionnement du pouvoir répressif à travers le principe de rendement, est complétée par l'élaboration, présentée comme une projection imaginaire, de ce que serait une « civilisation non-répressive ». Étant donné que le principe de rendement, à l'origine de la sur-répression, produit un épuisement de l'énergie libidinale dans le travail et une centralisation de l'énergie restante sur l'organe génital, la libération vis-à-vis du principe de rendement, qui en passerait par la reconnaissance d'un autre principe de réalité, produirait une re-sexualisation du corps en même temps que la fin de la domination de la sexualité génitale :

Le développement d'un principe de réalité non-répressif, l'abolition de la sur-répression rendue nécessaire par le principe de rendement

³³³ Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, op. cit., p. 44.

³³⁴ *Ibid.*, p. 47.

*provoquerait le renversement de ce processus. [...] Le corps, qui ne serait plus utilisé comme instrument de travail à temps plein se resexualiserait. La régression impliquée dans un tel développement de la libido se manifesterait d'abord par une activation de toutes les zones érotiques et donc par la reconnaissance de la sexualité polymorphe pré-génitale et par le déclin de la suprématie génitale.*³³⁵

Mais, l'utopie corporelle présentée ici par Marcuse s'établit clairement sur les bases de l'idée d'un retour à la véritable forme d'une sexualité présentée comme naturelle, ce qui nous conduit au problème majeur de la conception marcusienne du rapport entre le pouvoir et le désir. Cette conception de la répression, ou plutôt de la sur-répression, se fonde sur une dichotomie entre d'un côté, une sexualité résultat de la répression — génitale, reproductive, soumise au principe de rendement — et une sexualité supposée libre, pré-historique ou post-historique, bref para-historique, et pure de toute immixtion avec le pouvoir, celui-ci étant conçu comme répression et aliénation. Cette idée d'une sexualité naturelle originaire et qu'il s'agirait de retrouver par-delà la civilisation répressive est très explicite :

*À l'origine, l'instinct sexuel n'a pas de limitation spatio-temporelle extérieure en ce qui concerne son sujet et son objet ; la sexualité est par nature « polymorphe-perversive ». L'organisation sociale de l'instinct sexuel met sous tabou, comme perversions, à peu près toutes les manifestations qui ne servent pas la fonction de reproduction ou qui n'y préparent pas.*³³⁶

Ainsi, malgré les clarifications apportées par Marcuse par rapport à l'articulation entre répression sociale et refoulement des pulsions telles qu'elle était exposée chez Reich, nous retombons sur le même problème dans les deux théories. Certes, Marcuse se détache de l'idée que la répression des « instincts » est la répression de la sexualité génitale, et il se dégage donc en même temps de l'idée que la sexualité originelle est la sexualité génitale — ce qui d'ailleurs lui évite de tomber dans la critique reichienne de l'homosexualité comme névrose ou pis-aller à la satisfaction génitale hétérosexuelle³³⁷. Mais, il n'en demeure pas moins que la conception de Marcuse continue de présupposer un éros hors du pouvoir qui constitue à la fois la préhistoire de la sexualité et sa finalité téléologique post-historique. Désir sexuel et pouvoir sont encore considérés comme des réalités qui peuvent, en principe, être séparées ; bien que

³³⁵ *Ibid.*, p. 176.

³³⁶ *Ibid.*, p. 53. Nous soulignons.

³³⁷ Sur les ambiguïtés de Reich par rapport à l'homosexualité, voir : Cat Moir, « Wilhelm Reich et la politique de l'homosexualité dans le mouvement Sex-Pol », in : *Cahiers d'Histoire*, n° 150, 2021, pp. 97-118.

cela soit, en fait, impossible dans le cadre de la civilisation répressive qui constitue le tout de la civilisation telle qu'elle a historiquement existé.

d. Le problème de la thèse de l'extériorité pouvoir/désir

Les théories freudo-marxistes de Wilhelm Reich et Herbert Marcuse nous montrent donc deux tentatives complémentaires d'articulation entre une théorie du refoulement des pulsions — à cette occasion, confondues avec les instincts — et une théorie politique de la répression et de l'exploitation. Les problèmes qui demeurent dans la conception marcusienne de ce rapport permettent de dégager les problèmes généraux qui se posent à propos d'une pensée du rapport désir-pouvoir en termes d'articulation entre refoulement et répression. Déjà à ce niveau, nous sommes redevables à la critique qu'en propose Michel Foucault dans *La volonté de savoir*.

L'exemple de Marcuse est d'abord intéressant dans la mesure où, tout en niant la légitimité d'une conception biologisante du désir, il maintient l'idée de formes naturelles du désir et continue à confondre l'instinct et la pulsion. Dès l'introduction, en effet, Marcuse se distingue des « révisionnistes néo-freudiens » en considérant que « le “biologisme” freudien est en profondeur une théorie sociale » qu'il convient de comprendre comme telle plutôt que d'y ajouter une « nouvelle orientation culturelle ou sociologique pour révéler cette substance »³³⁸. On pourrait alors penser que l'interprétation du biologisme freudien comme étant une théorie sociologique pourrait conduire Marcuse à une lecture profondément historicisante ou constructiviste de Freud. Cependant, en même temps que cette volonté affichée, et des références à une « histoire souterraine et taboue de la civilisation »³³⁹, la possible historicisation des rapports désir-pouvoir se confronte à deux obstacles :

(1) D'une part, le fait que cette histoire est une histoire non-historique, histoire universelle de la préhistoire de la société et de la psyché, qui s'appuie sur les développements freudiens de *Totem et tabou* autour de la horde primitive. Il semble par exemple particulièrement contradictoire d'affirmer que « le remplacement du principe de plaisir par le principe de réalité est le grand événement traumatique du développement de l'homme, aussi bien au niveau du développement de l'espèce (phylogenèse) qu'à celui de l'individu (ontogenèse). »³⁴⁰ Comment, en effet, parler d'un événement lorsque l'on parle d'une

³³⁸ Herbert Marcuse, *Éros et civilisation*, op. cit., p. 17.

³³⁹ *Ibid.*, p. 27.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 26. Nous soulignons.

substitution principielle qui a eu lieu de tout temps ? Car cette histoire idéale n'est construite sur aucune preuve historique, elle est une reconstruction à partir d'indices anthropologiques s'appuyant sur l'idée que les peuples ayant fait l'objet de cette anthropologie constituent des sociétés primitives qui peuvent fournir les éléments de base de la société.

(2) L'autre problème est que cette conception d'une histoire a priori se double paradoxalement, à plusieurs reprises, d'une référence à un désir naturel qui aurait préexisté à cette histoire. Mais si la domination du principe de réalité sur le principe de plaisir signe le début immémorial de la réalité sociale humaine, comment est-il possible de poser l'existence d'un désir humain « naturel » précédant cette mise en société des humains ? Marcuse reconnaît, par ailleurs, qu'il n'existe aucune preuve empirique d'une quelconque réalisation « naturelle » du désir hors de la répression. Encore une fois, cette idée d'une libido réalisée dans un libre développement naturel apparaît comme le résultat d'une reconstruction théorique : s'il y a de la répression, il doit exister une matière à cette répression, un désir qui préexiste (au moins logiquement) à cette répression, un désir naturel.

L'idée de répression du désir conduisait également Reich à faire l'hypothèse d'une force dont le développement naturel serait entravé par le pouvoir. La conception de Reich est d'autant plus impressionnante que l'idée d'un désir « naturel » sous la forme d'un libre développement de la libido, se double d'une conception « biologisante » vitaliste puis stratosphérique sous la forme de la théorie de l'orgone : « La psychologie est devenue une bio-physique et une science naturelle expérimentale, authentique. Son point central demeure toujours le même : l'énigme de l'amour, auquel nous devons notre vie. »³⁴¹

Cette conception de la libido comme énergie pure — qu'elle soit considérée comme biologique ou non — est précisément ce que la conception lacanienne va remettre en cause quant à la nature des pulsions. Davantage qu'énergie — a fortiori bio-énergie — les pulsions y sont comprises comme résultat d'une coupure opérée par le langage et sa loi. Cette conception de la pulsion et du désir, comme dépendants pour leur émergence de la loi, conduit à penser un rapport bien plus étroit entre le désir et le pouvoir : l'autorité ne vient pas réprimer un désir qui lui préexisterait, mais la loi apparaît être l'envers du désir. Ainsi, la conception lacanienne nous rapproche-t-elle peut-être d'une conception adéquate du pouvoir pour penser le rapport d'immanence entre le désir et le pouvoir. Elle est préparée par les élaborations

³⁴¹ Wilhelm Reich, *La fonction de l'orgasme*, op. cit., pp.196-197.

freudiennes autour de l'interdit, et accompagnée par les réflexions anthropologiques de Georges Bataille autour de l'érotisme et du sacré.

2. La loi comme envers du désir

Pour penser le rapport entre le désir et le pouvoir, l'articulation d'une théorie de la répression à une théorie du refoulement nous apparaît donc insatisfaisante, parce que la répression oblige à penser une *hylè*, une matière, à cette répression qui précède logiquement les rapports de pouvoir. Historiquement, tandis que dans le contexte américain les théories de Reich et Marcuse continueront d'influencer les pensées politiques de la sexualité, dans le contexte français, à partir des années 1950, une autre articulation entre le désir et le pouvoir devient possible. Cette conception qui se construira en termes de dépendance du désir sexuel à la loi et à sa transgression potentielle trouvera dans la redécouverte des travaux du Marquis de Sade un appui important, autant chez Georges Bataille que chez Jacques Lacan. Le rapport étroit entre le désir et la loi est cependant déjà théorisé dans un premier temps dans la théorie psychanalytique freudienne, notamment autour du complexe d'Œdipe et du rapport à la mère. Nous devons en commencer par là pour comprendre l'articulation lacanienne plus tardive dans laquelle le désir est compris comme l'« envers de la loi »³⁴².

a. Le refoulement et la loi de l'interdiction de l'inceste

Pour penser le rapport entre le refoulement pulsionnel et la répression sociale, nous sommes parties de la conception freudienne du refoulement. Or, nous pouvons également nous appuyer sur cette conception du refoulement pour penser le rapport entre la loi et le désir, c'est-à-dire pour basculer d'une conception du refoulement et de la répression à une conception de l'articulation entre le désir et la loi. Reprenons l'exposé que propose Freud autour du refoulement pulsionnel originaire dans « Le refoulement » (1915), texte dans lequel il explique que « nous sommes donc fondés à admettre un refoulement originaire, une première phase du refoulement, qui consiste en ceci que la prise en charge dans le conscient est refusée à la représentance psychique (représentance de représentation) de la pulsion. »³⁴³ Reste à expliquer ce refus, ce grand « non » opposé à la représentation cherchant à devenir consciente.

³⁴² Jacques Lacan, « Kant avec Sade », in : *Écrits, op. cit.* p. 787.

³⁴³ Sigmund Freud, *Métapsychologie*, in : *Œuvres complètes, Psychanalyse, Volume XIII, 1914-1915*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 193.

Si on se permet d'adjoindre, à ces réflexions attelées à la première topique (conscient, pré-conscient, inconscient) des intuitions issues de la seconde, nous pouvons dire que ce refus, fait à une représentation, d'entrer dans la conscience peut recevoir une double détermination : soit, il s'agit d'un refus d'intégrer la représentation à ce qu'on pense être (Moi) ; soit, il s'agit de refuser d'intégrer la représentation parce qu'on la pense incompatible avec les règles et les normes qu'il s'agit de suivre (Surmoi). Une représentation de pulsion inconsciente peut se voir refuser l'accès à la conscience à ces deux titres : comme incompatible avec le Moi conscient ou comme incompatible avec les critères normatifs du Surmoi. Mais dans les deux cas, le refus s'appuie sur un critère normatif qu'il est possible de rattacher en dernière analyse à l'action du Surmoi : le refus de l'accès de la représentation au Moi conscient se justifie des frontières du Moi ; le refus de l'accès à la conscience par le Surmoi se justifie des normes surmoïques. La représentation est refoulée du fait de la frontière qui distingue ce que je pense être de ce que je pense ne pas être, ou bien en fonction de ce que je pense être compatible ou non avec les règles à suivre. Or, si l'on prend en compte que le rôle du Surmoi est précisément « assimilable à celui d'un juge ou d'un censeur à l'égard du Moi »³⁴⁴, les deux manières, pour la représentation pulsionnelle, de se voir refuser l'entrée dans la conscience, sont réductibles à l'action « jugeante » du Surmoi. Cette métaphore du « juge » pour désigner le Surmoi peut être exploitée pour comprendre que, si le surmoi est juge, son action consiste à déterminer si un acte — en l'occurrence, une représentation — entre dans le cadre fixé par un ensemble de lois. Si donc, le refoulement pulsionnel est attribuable en dernière analyse à l'action jugeante du Surmoi, le refoulement doit avoir partie liée avec la question de la loi. La question devient alors la suivante : le désir préexiste-t-il aux lois et à la constitution du surmoi ou en est-il dépendant ?

En vérité, non seulement le refoulement est le résultat de normes qui font loi, mais la pulsion elle-même apparaît dépendante d'un premier type de rupture qui suppose l'intervention d'un ensemble de lois dont celles qui peuvent être caractérisées comme appartenant au domaine social. On peut l'observer y compris dans la théorie de la naissance de la pulsion sexuelle par étayage sur la satisfaction du besoin dans *Les trois essais sur la théorie sexuelle* :

La première activité de l'enfant, et la plus importante pour la vie, la succion du sein maternel (ou de ses succédanés), ne peut que l'avoir déjà

³⁴⁴ Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., p. 471.

familiarisé avec ce plaisir. Nous dirions que les lèvres de l'enfant se sont comportées comme une zone érogène et que la stimulation par le flux de lait chaud fut bien sûr la cause de la sensation de plaisir. Au début, la satisfaction de la zone érogène était bien sûr associée à la satisfaction du besoin de nourriture. L'activité sexuelle s'étaye d'abord sur une des fonctions servant à la conservation de la vie et s'en rend indépendante seulement plus tard. [...] Le besoin d'une répétition de la satisfaction sexuelle est ensuite séparé du besoin d'une ingestion de nourriture, séparation qui est inévitable lorsque les dents apparaissent et que la nourriture n'est plus exclusivement absorbée par succion, mais qu'elle est mâchée.³⁴⁵

On voit dans ce passage que la naissance de la pulsion sexuelle proprement dite, c'est-à-dire « le besoin d'une répétition de la satisfaction sexuelle »³⁴⁶, prend naissance au moment d'une séparation d'avec le besoin de nutrition, séparation qui a lieu au moment d'une rupture imposée avec le sein de la mère. Cette rupture au cœur de la naissance de la pulsion par étayage est justifiée par Freud à ce moment d'une certaine transformation biologique sous la forme de la poussée des dents. Cependant, cette séparation est davantage attribuable à un ensemble de normes sociales qui s'interposent entre la bouche de l'enfant et le sein de la mère. Ce sont moins des dents que des injonctions à se séparer de l'objet satisfaisant immédiatement le besoin qui fait naître la pulsion en tant que telle. C'est l'objet de la pulsion qui est découpé à partir de cette unité première entre le besoin et sa satisfaction.

Cet arrachement premier par lequel naît l'objet du désir est au centre, par exemple, de l'élaboration que propose Julia Kristeva dans son travail autour de l'abjection et de l'horreur. Elle y décrit cette naissance de l'objet du désir comme arrachement à un archi-objet primitif, la mère, et comme premiers moments préhistoriques de constitution de l'identité du petit sujet. Elle lie le refoulement originaire freudien à cet arrachement premier :

L'abject serait donc l'« objet » du refoulement originaire. Mais qu'est-ce que le refoulement originaire ? Disons : la capacité de l'être parlant, toujours déjà habité par l'Autre, de diviser, rejeter, répéter. [...] L'abject nous confronte [...] à nos tentatives les plus anciennes de nous

³⁴⁵ Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, in : *Œuvres complètes. Psychanalyse. Volume VI. 1901-1905*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 117.

³⁴⁶ Sur le rapport entre pulsion et répétition, voir : Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit.

démarquer de l'entité maternelle avant même que d'ex-ister en dehors d'elle grâce à l'autonomie du langage. Démarquage violent et maladroit, toujours guetté par la rechute dans la dépendance d'un pouvoir aussi sécurisant qu'étouffant. [...] Dans ce corps à corps, la lumière symbolique qu'un tiers, le père éventuellement, peut apporter, sert le futur sujet [...] à continuer la guerre à son corps défendant, avec ce qui, de la mère, deviendra un abject.³⁴⁷

Avant ce refoulement originaire, paradoxalement donc, pas de désir, puis que le sujet et l'objet sont indivisibles dans cette monade matricielle dont Bracha L. Ettinger explorera plus tard la logique, pré-phallique, avant toute coupure³⁴⁸. Toujours est-il que le désir suppose quant à lui au moins deux éléments distinguables en droit (même s'ils peuvent se confondre en fait, par exemple dans le cas du narcissisme). Or, cette coupure, comme le précise Kristeva, a doublement à voir avec le pouvoir exercé par les lois langagières ou pré-langagières : la mère exerce d'abord ce pouvoir « sémiotique », cette « autorité [qui] fait du corps un territoire avec zones, orifices, points et lignes, surfaces et creux »³⁴⁹ qui prépare à l'avènement du symbolique ; l'instance tierce, dont Kristeva précise qu'il peut s'agir du père, mais qui est d'abord et avant tout une instance sociale, introduit le symbolique, qui est tout aussi bien distinction et accrochage du signifié et du signifiant, qu'ensemble des lois sociales, qui proscrivent par exemple, à la monade enfant-mère d'exister éternellement.

Cette structure de coupure, qui précède l'existence de tout désir effectif, se reproduit de manière spectaculaire dans l'hypothèse d'une phase de développement œdipienne au sein de laquelle l'intervention d'un tiers, instance symbolique qui interdit l'union avec le parent, produit une reconfiguration pulsionnelle telle qu'il est douteux qu'on puisse appeler du même nom de « désir » l'effet d'une pulsion au stade précœdipien et son effet au stade postœdipien. Cependant, cet acte de coupure par la loi interdisant la consommation œdipienne n'est, comme le montre Lacan³⁵⁰, qu'une instance particulièrement significative dans les sociétés occidentales de l'effet de coupure que produit le langage et la structure sociale dont il dépend, effet de coupure dont dépend à son tour le désir.

³⁴⁷ Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, p. 20.

³⁴⁸ Bracha L. Ettinger, *The Matrixial Borderspace*, Minneapolis/London, University of Minnesota Press, 2006.

³⁴⁹ Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur, op. cit.*, p. 87.

³⁵⁰ C'est le sens de la structuralisation de la castration par exemple : la castration désigne un effet de coupure par le langage à l'endroit du corps.

Dans cette voie, nous pouvons donc affirmer que le désir est doublement cerné par la loi. Il l'est en tant que le refoulement de la représentation de pulsion est déterminé par un ensemble de lois, de règles, de normes, qui constituent les critères par lesquels l'instance jugeante du Surmoi remplit son rôle. Il l'est, de manière finalement encore plus originaire, en tant que c'est une première coupure, qui consiste en l'application d'une loi sociale, qui conditionne la distinction de deux éléments — disons, un objet et un sujet, pour partiels qu'ils soient — distinction nécessaire à l'émergence du désir comme tel. Cette dépendance du désir à la loi, a été historiquement mise sur le devant de la scène intellectuelle à la fin des années 1950 dans le contexte français par l'érotisme bataillienne et la psychanalyse lacanienne.

b. La redécouverte de Sade : l'érotisme et la violation chez Bataille

Il est d'abord notable que l'articulation entre le désir et la loi dans l'érotisme bataillienne se fasse sur une base théorique dominée par l'opposition entre la continuité et la coupure, opposition millénaire puisqu'elle est déjà détectable dans le mythe aristophanien du *Banquet*, mais qui chez Bataille, prend la forme d'une oscillation entre la vie — associée à la coupure — et la mort — associée à la continuité. La mise en relation entre la mort et l'excitation sexuelle, dont le thème de la continuité est le ressort, est située par l'auteur de *L'Érotisme* dans la ligne d'un héritage sadien. C'est parce que, pour Sade, « il n'y a pas de libertin un peu ancré dans le vice qui ne sache combien le meurtre a d'empire sur les sens »³⁵¹ que Bataille se trouve légitimé à articuler érotisme et mort grâce au thème de la continuité.

Il semble que cette articulation se construise, dans l'introduction de *L'Érotisme* au moins, sur la base du phénomène biologique de la reproduction, ce qui constitue une nouvelle distance par rapport au *Banquet*, dans lequel le discours d'Aristophane se présente comme un mythe. C'est en effet l'ambiguïté de la reproduction qui est censée lier l'érotisme et la mort. Certes, « la reproduction met en jeu des êtres discontinus [puisque] les êtres qui se reproduisent sont distincts les uns des autres et les êtres reproduits sont distincts entre eux » mais en même temps, « elle met en jeu [la] continuité [des êtres discontinus], c'est-à-dire qu'elle est intimement liée à la mort. »³⁵² L'érotisme est fondé, pour l'auteur, sur ce lien qui unit la continuité des êtres discontinus et la mort. L'érotisme est le nom de la recherche de quelque chose par-delà la coupure qui sépare les êtres, volonté de transgression de cette

³⁵¹ Sade cité par : Georges Bataille, *L'érotisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2011, p. 13.

³⁵² *Ibid.*, p. 14-15.

coupure, qui est à la fois fusion avec l'autre hors-de-soi, union, et mise en cause du moi, petite mort.

Cette thématique de la loi-coupure et de la transgression traverse tout l'érotisme. Bataille lie cet érotisme, très vite, à la problématique de la frontière de l'identité :

*Que signifie l'érotisme des corps sinon une violation de l'être des partenaires ? Une violation qui confine à la mort ? Qui confine au meurtre ? Toute mise en œuvre de l'érotisme a pour fin d'atteindre l'être au plus intime, au point où le cœur manque. Le passage de l'état normal à celui de désir érotique suppose en nous la dissolution relative de l'être constitué dans l'ordre discontinu. [...] L'action décisive est la mise à nu. La nudité s'oppose à l'état fermé, c'est-à-dire à l'état d'existence discontinu. C'est un état de communication, qui révèle la quête d'une continuité possible de l'être au-delà du repli sur soi.*³⁵³

Ce qui doit attirer notre attention dans ce passage, au-delà du choc provoqué par la puissance de certaines formules, c'est finalement la nuance comprise dans l'idée que le désir ne suppose que « la dissolution relative » de l'autre, et que la nudité est « un état de communication ». Si d'un côté, la dissolution n'est que relative, et qu'elle suppose le maintien d'une certaine frontière ; et si de l'autre côté, la mise à nu est une communication et qu'elle suppose donc un être séparé qui communique³⁵⁴, on voit que le désir érotique implique, en même temps qu'un mouvement vers la transgression de la frontière, le maintien de la frontière et de sa loi en tant que telle. La transgression maintient la loi, et à plusieurs moments dans le texte de Bataille, c'est même la transgression seule qui, permettant de faire l'expérience de la loi, en fonde la réalité effective. C'est cette ambiguïté de la transgression et de la loi que Bataille développe notamment dans le cinquième chapitre dont la leçon est que « la transgression n'est pas la négation de l'interdit, mais elle le dépasse et le complète. »³⁵⁵

La loi prend, dans l'exemple de la nudité, la forme de la frontière de l'identité, faisant apparaître l'érotisme comme « dissolution relative de l'être constitué dans l'ordre du discontinu ». Mais la loi qui constitue la frontière de l'identité n'est que l'exemple

³⁵³ *Ibid.*, p. 19.

³⁵⁴ La communication est un concept important chez Georges Bataille. Mais même si la communication apparaît, à certains moments, comme « fusion du sujet et de l'objet », cette fusion présuppose la dualité. Voir : Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1978.

³⁵⁵ Georges Bataille, *L'érotisme*, *op. cit.*, p. 67.

paradigmatique d'une sexualité humaine tout entière imbibée d'interdits ; lesquels interdits étant innombrables et variables selon les époques et les peuples, sont des expressions toujours particulières d'un interdit général et « informe » qui est décrit par Bataille comme ayant rapport avec la violence :

*[L']homme est un animal qui demeure « interdit » devant la mort, et devant l'union sexuelle. Il l'est « plus ou moins », mais dans l'un et l'autre cas sa réaction diffère de celle des autres animaux. [...] nous avons acquis à cette occasion la certitude d'une règle fondamentale qui exige notre soumission à des restrictions quelconques, en commun. L'interdit qui s'oppose en nous à la liberté sexuelle est général, universel ; les interdits particuliers en sont les aspects variables. Je suis étonné de le dire le premier aussi nettement. [...] Comme sa forme, son objet change : que la sexualité ou la mort soient en question, c'est toujours la violence qui est visée, la violence qui effraie, mais qui fascine.*³⁵⁶

Cette évocation de la violence comme ce sur quoi semble porter l'interdit général et informe³⁵⁷ au fondement de la sexualité humaine est intéressante, puisqu'elle situe cette sexualité à l'intersection de deux formes de pouvoir : l'une qui prend la forme de la violence, l'autre qui prend la forme de la loi. Mais comment définir la violence si ce n'est comme l'exercice d'une force qui outrepassa une certaine limite, qui outrepassa une loi ou son équivalent ? La définition de l'interdit comme portant sur une violence, et le renvoi du concept de violence à une forme d'outrepassement, constitue une définition circulaire ou dynamique au cœur de laquelle se retrouve la sexualité : le désir sexuel ou érotique se définit comme une poussée à l'outrepassement d'un interdit, mais de cet interdit nous ne pouvons rien dire, si ce n'est qu'il est constitué en rapport à cette violence de l'outrepassement.

Ainsi, certes, le désir se définit comme étant transgression, outrepassement, ou vécu comme tel, mais la transgression n'a rien à voir avec la négation ou le dépassement de l'interdit, elle en est dépendante et constitue même une réalisation de cet interdit qui

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 53-54.

³⁵⁷ Dans *Miroir de la tauromachie* de Michel Leiris, dont Bataille reconnaît qu'il a été un texte fondamental pour le projet de *L'Érotisme*, le même caractère informe de la loi caractérise l'érotisme : « Si l'érotisme, la débauche comportent dans leur essence même une intention de dévier, ou de transgresser (au moins : d'agir avec excès, avec faste, en outrepassant), l'on retrouve dans l'acte d'amour, aussi simplement qu'il soit accompli, la trace originelle de ce péché, de cette rupture avec les cadres établis, ne serait-ce que parce qu'il représente au moins une plongée vers la pure nudité asociale. » (Michel Leiris, *Miroir de la Tauromachie*, Paris, Fata Morgana, 1981, p. 55.)

n'acquière d'actualité qu'à travers les effets de le voir dépassé. Non seulement le désir dépend d'un interdit sexuel général, mais cet interdit ne se définit qu'en opérant sur le désir. Il y a là, dans ce nœud conceptuel qui lie la loi et le désir sexuel ensemble, en même temps que dans la généralisation et le refus de réduire cette co-dépendance à l'interdiction de l'inceste et à l'Œdipe, quelque chose de fondamental qui se joue.

Cette articulation serrée entre le désir — compris comme violence, donc forme de pouvoir déjà — et entre la loi — qui constitue le désir, en même temps qu'il est réalisé par lui — s'appuie cependant chez Bataille sur une conception qui confond très consciemment l'érotisme et l'activité reproductive. Nous qualifions cette confusion de consciente puisqu'il reconnaît lui-même qu'«il est vrai que l'érotisme se définit par l'indépendance de la jouissance érotique et de la reproduction comme fin», mais il considère pour autant que «le sens fondamental de la reproduction n'en est pas moins la clé de l'érotisme.»³⁵⁸ Or, cette confusion qui voit dans la reproduction la clé de l'érotisme, conduit bien évidemment à une conception hétérocentrée du désir et de la jouissance, qui suppose l'existence d'un pôle «masculin» et d'un pôle «féminin» d'une part, et comprend la différence comme une différence activité/passivité d'autre part, conduisant à réduire le désir érotique à une poussée au féminicide, plus ou moins euphémisée sous l'idée d'une «destruction de la structure de l'être fermé» de la partenaire :

*Dans le mouvement de dissolution des êtres, le partenaire masculin a en principe un rôle actif, la partie féminine est passive. C'est essentiellement la partie passive, féminine, qui est dissoute en tant qu'être constitué [...]. Toute la mise en œuvre érotique a pour principe une destruction de la structure de l'être fermé qu'est à l'état normal un partenaire de jeu.*³⁵⁹

C'est de ce geste d'écrasement de l'érotisme sur la reproduction que le travail de Jacques Lacan, bien que mêlant lui aussi le désir et la loi, va permettre de se libérer. Si l'élaboration dans les années 1960, également sous l'égide de Sade, de la version lacanienne de l'inséparabilité du désir et de la loi n'est pas sans référence à des «faits biologiques», comme par exemple le lien qui unit la mère et l'enfant dans les premiers temps de la vie, cette conception, davantage informée empiriquement par la pratique analytique, permet de

³⁵⁸ Georges Bataille, *L'érotisme*, op. cit., p. 14.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 19.

comprendre le rapport entre la loi et le désir sans réduire le désir, en dernière analyse, à une poussée de destruction orientée contre l'intégrité psychique et physique des femmes.

c. L'inséparabilité du désir et de la loi chez Lacan

Le refus, par Lacan, de comprendre le rapport entre la loi et le désir à travers le prisme d'une théorie biologique de la reproduction est repérable assez tôt dans les séminaires, au niveau de la critique de la domination du statut de l'imaginaire dans la psychanalyse post-freudienne et la psychologie de l'ego. Les théories ego-psychologiques, nous l'avons vu dans le chapitre précédent, sont pour Lacan des théories visant à l'adaptation de l'animal humain avec son milieu, à une harmonie, laquelle est en vérité structurellement impossible du fait de l'intervention du langage dans la constitution de la subjectivité humaine.

L'élaboration lacanienne des rapports entre le désir et la loi se fait d'abord en deux temps sur lesquels nous aimerions revenir : (1) assez tôt, au moment de l'exposé des rapports entre le sujet psychanalytique et le langage, c'est-à-dire dans la défense, face à la domination du registre de l'imaginaire dans la psychologie du moi, de l'inscription symbolique du sujet et de la fêlure, la *Spaltung*, qu'elle implique ; (2) Ensuite, un peu plus tardivement, au tournant des années 1960, dans l'approfondissement de la question de la morale et de l'éthique, moment où est affirmé que « le désir est l'envers de la loi ». Nous mettons pour l'instant de côté un troisième temps qui serait l'élaboration autour du « discours du maître » qui se distingue d'être plus tardive et, contrairement aux autres moments, de supposer une remise en question de l'Œdipe comme schème d'interprétation. Quoiqu'il en soit, la référence à la « loi symbolique », loi du fonctionnement du langage, et à la « loi morale », devrait nous obliger à reconnaître qu'il faut distinguer entre la loi dans son sens descriptif et son sens prescriptif. Mais en vérité, le jeu de permutation par lequel Lacan passe lui-même du descriptif au prescriptif³⁶⁰, légitime, au niveau de cet exposé, le maintien, au moins conscient à présent, de cette confusion.

³⁶⁰ Cette permutation du descriptif au prescriptif lui sera reproché, notamment par Didier Eribon. C'est précisément au niveau de la loi et de la pensée structuraliste de la loi que Eribon situe l'opérateur de ce passage du descriptif au prescriptif : « C'est la ruse de la structure : elle s'impose à tout ce qu'on fait, à tout ce qu'on dit, même quand on croit la contester. Le tour de passe-passe est assez remarquable, il faut en convenir. En dotant la fonction paternelle d'un statut de loi qui précède la culture et l'histoire, et n'est donc pas accessible au changement, Lacan la soustrait aux "utopies" qui voudraient la modifier ou l'anéantir, et dont il peut dire qu'elles ne font que la reconduire à leur manière, tout comme il pourra se moquer en 1968 de la parole qui se croit subversive mais qui est, en réalité, toujours prise dans le discours du maître. Lacan fait donc fonctionner le structuralisme de Lévi-Strauss et de Jakobson comme une arme politique. Conservatrice. Réactionnaire. » (Didier Eribon, *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet*, Paris, Fayard, 2001, p. 272.)

Le désir est d'abord en lien avec la loi chez Lacan parce qu'il est la marque de l'inscription du sujet dans le langage et dans sa loi qui est celle de la non-coïncidence du signifiant et du signifié. Comme l'écrit Anika Lemaire qui résume ainsi l'effet sur le sujet de cette non-coïncidence :

L'accès au symbolique se solde par ce que J. Lacan nomme « la division du sujet », par la perte, en fait, d'une partie essentielle de lui-même puisque dans le symbolique, le sujet ne peut être que représenté, traduit. Le symbole est différent de ce qu'il représente, c'est sa condition. [...] toute relation médiante impose une rupture de la continuité inaugurale de soi à soi, de soi à l'autre et au monde.³⁶¹

Or, c'est cette *Spaltung* qui est la condition d'émergence du sujet désirant, ceci s'expliquant par le fait que le désir est toujours déjà désir de l'Autre, comme Lacan l'élabore à partir d'une lecture de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave :

Le désir même de l'homme se constitue, nous dit [Hegel], sous le signe de la médiation, il est désir de faire reconnaître son désir. Il a pour objet un désir, celui d'autrui, en ce sens que l'homme n'a pas d'objet qui se constitue pour son désir sans quelque médiation, ce qui apparaît dans ses besoins les plus primitifs, en ceci par exemple, que sa nourriture même doit être préparée, — et ce qu'on retrouve dans tout le développement de sa satisfaction à partir du conflit du maître et de l'esclave par toute la dialectique du travail.³⁶²

Cette nécessaire médiation du désir de l'homme par le désir de l'Autre situe le désir dans un rapport nécessaire avec le symbolique et ses lois. Un sujet désirant est nécessairement un sujet fêlé, qui manque essentiellement de quelque chose dont il ignore tout, et qui cherche la reconnaissance de l'Autre pour se compléter, reconnaissance structurellement impossible, du fait de la fêlure entre le « Je » qui parle et le « Je » dont on parle. Le S désigne ce sujet déchiré, résultat du ratage de cette tentative de se dire, de dire son désir, pour le voir reconnu.

³⁶¹ Anika Lemaire, *Jacques Lacan*, Paris, Pierre Mardaga éditeur, 1997, p. 122.

³⁶² Jacques Lacan, « Propos sur la causalité psychique », in *Écrits*, *op. cit.*, p. 181.

Dans une certaine structure, celle du fantasme, se révèle le lien essentiel entre le désir et le manque à être du sujet causé par l'entrée dans le registre symbolique³⁶³. La formule $S \diamond a$ dénote un nouveau ratage, qui est celui d'une tentative de combler le manque à être par l'imaginaire : Au moment où quelque chose apparaît qui peut combler le manque à être du sujet, celui-ci s'efface comme sujet. Du fait de son inscription dans le langage et ses lois, le sujet ne peut exister qu'à la condition de manquer, et donc de désirer. Le a est à la fois ce qui est censé « boucher » le manque et ce qui fait disparaître le sujet.

Les lois concernant le fonctionnement du langage ont à voir, comme le rappelle Anika Lemaire dans la citation précédente, avec la rupture fondamentale entre le signifiant et le signifié (la particularité du sujet étant d'être un pur signifiant) et l'accrochage de l'un à l'autre que Lacan désigne du « point de capiton ». C'est à ce niveau, notamment, que le psychanalyste articule les lois du langage et la question de l'autorité, notamment de l'autorité œdipienne. La fonction du Père est alors identifiée à celle d'un signifiant primordial par lequel le glissement à contre-courant du signifiant et du signifié est stabilisé. Le Nom-du-Père est le nom qu'on peut donner à ce poinçonnage primordial qui conditionne l'entrée « adéquate » du sujet dans l'ordre symbolique et la constitution de la réalité non-psychotique. Le complexe d'Œdipe apparaît comme l'avènement du symbolique ; à la fois, car il y a dégagement du régime propre au signifiant, en même temps parce qu'il est le lieu où s'opère le « point de capiton » :

Et pourquoi ce privilège du complexe d'Œdipe ? Pourquoi Freud veut-il toujours, avec tant d'insistance, le retrouver partout ? Pourquoi est-ce là un nœud qui lui paraît si essentiel qu'il ne peut l'abandonner dans la moindre observation particulière ? — Si ce n'est parce que la notion du père, très voisine de celle de crainte de Dieu, lui donne l'élément le plus sensible dans l'expérience de ce que j'ai appelé le point de capiton entre le signifiant et le signifié.³⁶⁴

S'il y a fondamentale inadéquation entre ce qui se dit, le signifiant, et ce sur quoi porte le dire, le signifié, c'est seulement par un acte d'autorité qu'une parole peut s'imposer comme

³⁶³ « Il faut qu'une étude assez poussée, et qui ne peut se situer que dans l'expérience analytique, nous permette de compléter la structure du fantasme en y liant essentiellement, quelle qu'en soient les éliminations occasionnelles, à la condition d'un objet [...], le moment d'un fading ou éclipse du sujet, étroitement lié à la Spaltung ou refente qu'il subit de sa subordination au signifiant. » Jacques Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in : *Écrits, op. cit.*, p. 815.

³⁶⁴ Jacques Lacan, *Les psychoses, op. cit.*, p. 423.

celle qui dit ce qui est³⁶⁵. Dieu, figure paradigmatique du père ici, est bien celui qui affirme la conjonction, en lui, du signifiant et du signifié, sous la forme du « Je suis celui qui suis. » Dieu, le père, ou la « fonction paternelle » est celui qui, seul, ne manque de rien, jouit d'une adéquation à lui-même, seul échappant à la coupure par le langage, il en fonde les lois³⁶⁶. C'est cette identification aux lois du fonctionnement du registre symbolique et la fonction paternelle qui fait de la troisième année du séminaire, consacré aux psychoses, le point réactionnaire culminant de la théorie lacanienne.

Le second moment sur lequel nous souhaitons nous pencher, l'élaboration des rapports entre le désir et la loi morale dans *L'éthique de la psychanalyse* et le « Kant avec Sade », constitue la poursuite d'une réflexion sur la loi et le désir qui part de la culpabilité — complémentaire de la menace ou de la crainte évoquée dans le passage précédent et du corps maternel, lequel est interprété à travers le concept de la Chose. Plutôt que la question du langage, qui intervient pourtant nous le verrons, les théorisations tournant autour de la Chose et de la loi qui nous en sépare de toujours concernent davantage les représentations (*Vorstellungen*) dont nous avons déjà évoqué le rôle dans la théorie freudienne des pulsions au chapitre précédent. C'est autour de *das Ding* comme le pivot autour duquel tourne les représentations de pulsion inconscientes que Lacan va élaborer le rapport entre le désir, la loi, la culpabilité.

Distinguant les représentations de choses et la Chose, Lacan explique que « *das Ding*, c'est autre chose — c'est une fonction primordiale, qui se situe au niveau initial d'instauration de la gravitation des *Vorstellungen* inconscientes »³⁶⁷. La Chose est ce autour de quoi les représentations de pulsion gravitent, autrement dit, dans une conception pulsionnelle du désir, la Chose autour de quoi tourne, de manière primordiale le désir. Seulement, cette chose entretient un rapport intime avec un interdit :

³⁶⁵ L'énoncé d'autorité présente en effet cette spécificité de ne se garantir que de soi-même et non pas d'un autre signifiant : « Partons de la conception de l'Autre comme du lieu du signifiant. Tout énoncé d'autorité n'y a d'autre garantie que son énonciation même, car il est vain qu'il le cherche dans un autre signifiant, lequel d'aucune façon ne saurait apparaître hors de ce lieu. [...] il n'y a pas d'Autre de l'Autre. C'est en imposteur que se présente, pour y suppléer, le Législateur (celui qui prétend ériger la Loi). » Jacques Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », in : *Écrits, op. cit.*, p. 813.

³⁶⁶ Cette exception que constitue le Père vis-à-vis de la coupure se révélera, pour Lacan lui-même, n'être valable que dans le cas de la formule de la sexualité toute-phallique, c'est-à-dire masculine. Car, c'est le père comme exception au manque et à la coupure qui va en fonder l'universalité. Voir : Jacques Lacan, ... *Ou pire, op. cit.*, p. 108.

³⁶⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 2019, p. 100.

Freud apporte, quant au fondement de la morale, [...] l'affirmation de la découverte je le crois, que la loi fondamentale [...] c'est la loi de l'interdiction de l'inceste. Tout le développement de la psychanalyse le confirme de façon de plus en plus lourde, tout en le soulignant de moins en moins. Je veux dire que tout ce qui se développe au niveau de l'interpsychologie enfant-mère [...] n'est qu'un immense développement du caractère essentiel de la chose maternelle, de la mère, en tant qu'elle occupe la place de cette chose, de das Ding. [...] C'est cela qu'il s'agit de tenir fermement dans notre main — Freud désigne dans l'interdiction de l'inceste le principe de la loi primordiale dont tous les autres développements culturels ne sont que des conséquences et les rameaux — et en même temps, il identifie l'inceste au désir le plus fondamental.³⁶⁸

L'interdiction morale et le désir sont liés, à l'instar de ce que l'on trouve chez Bataille, à un interdit fondamental, lequel porte ici sur l'inceste. Ce qui est d'abord interdit, c'est cette Chose autour de laquelle tournent toutes les représentations de pulsion inconscientes. Mais, préexiste-t-il un désir face à cet interdit ? Le désir de l'inceste précède-t-il la loi qui interdit l'acte ? Singeant le discours de saint Paul sur le péché et la loi, Lacan semble exprimer que le désir présuppose au contraire l'existence de la Loi pour être articulable comme désir :

Est-ce que la Loi est la Chose ? Que non pas. Toutefois, je n'ai eu connaissance de la Chose que par la Loi. En effet, je n'aurais pas eu l'idée de la convoiter si la Loi n'avait dit — Tu ne la convoiteras pas. Mais la Chose trouvant l'occasion produit en moi toutes sortes de convoitises grâce au commandement, car sans la Loi la Chose est morte.³⁶⁹

La Chose autour de laquelle tourne les représentations de pulsion est donc toujours-déjà perdue, car elle n'est accessible, comme point final du désir (dont l'accès signifierait l'écroulement dudit désir) qu'à partir du moment où j'en suis séparé par la Loi. Cette inséparabilité de la Loi et du désir via l'instance du Réel de la Chose est exhibée dans la littérature sadienne qui noue de manière irrévocable et sans dépassement possible, le désir à la Loi, le désir ne faisant que confirmer la loi :

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 114-115.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 141. Ce passage constitue une reprise du discours de saint Paul sur les rapports entre la Loi et le Péché. Lacan y a substitué le terme de Chose à celui de péché.

Sa carence [celle de Sade] se confirme d'une autre non moins remarquable : l'œuvre jamais ne nous présente le succès d'une séduction où pourtant se couronnerait le fantasme : celle par quoi la victime, fût-ce en son dernier spasme, viendrait à consentir à l'intention de son tourmenteur, voire s'entrôlerait de son côté par l'élan de son consentement. En quoi se démontre d'une autre vue que le désir soit l'envers de la loi. Dans le fantasme sadien, on voit comment ils se soutiennent. Pour Sade, on est toujours du même côté, le bon ou le mauvais ; aucune injure n'y changera rien. [...] Sade s'est donc arrêté là, au point où se noue le désir à la loi.³⁷⁰

Dans cette élaboration autour de la littérature sadienne, du kantisme et de la morale, le rapport entre la loi morale et le fantasme est conceptualisé à nouveaux frais. La loi morale dans sa version kantienne comme impératif sans objet, non-contaminé, non-pathologique, mais impératif pur résultant de l'exercice d'un vouloir pur, apparaît comme ce qu'il reste du sujet lorsque le fantasme ne tient plus. La loi morale apparaît alors comme le S de la formule S∅a :

Si l'on nous a lu jusqu'ici, on sait que le désir plus exactement se supporte d'un fantasme dont un pied au moins est dans l'Autre, et justement celui qui compte, même et surtout s'il vient à boiter. L'objet, nous l'avons montré dans l'expérience freudienne, l'objet du désir là où il se propose nu, n'est que la scorie d'un fantasme où le sujet ne revient pas de sa syncope. [...] La loi morale ne représente-t-elle pas le désir dans le cas où ce n'est plus le sujet, mais l'objet qui fait défaut ? Le sujet, à y rester seul en présence [...] ne paraît-il pas se signifier assez de cette barre dont le bâtarde le signifiant S, lâché du fantasme (S∅a) dont il dérive, dans les deux sens de ce terme ?³⁷¹

Ainsi, ce qui apparaît chez Lacan, c'est que le fantasme (y compris le fantasme sadien) n'est que le bouchon, mobilisant un objet noté « a », qui camoufle un rapport fondamental du sujet désirant à la loi morale, à savoir que le sujet n'existe qu'à travers elle, elle qui le sépare de La Chose, elle qui le fait être désirant et qui, si elle cessait de le fendre, si elle cessait de le

³⁷⁰ Jacques Lacan, « Kant avec Sade », in : *Écrits, op. cit.*, p. 787-788.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 780-781.

séparer de La Chose, signifierait l'écroulement du sujet, aussi bien que l'écroulement du désir.

Cet ensemble de thèses, qui ne représente qu'un moment (ou deux) dans l'articulation lacanienne du désir à la loi³⁷² est séduisant en ce que Lacan, contrairement à Reich ou Marcuse, ne présuppose pas l'existence d'un désir qui précéderait l'application de la loi, mais fait du désir et de la loi, deux instances dépendantes l'une de l'autre. Il l'est également en ce que, contrairement à Bataille, cette articulation du désir à la loi ne se fonde pas à partir d'une réduction de l'érotisme à la question de la reproduction. Y a-t-il dans la formule lacanienne « le désir est l'envers de la loi », la clé pour penser l'immanence désir-pouvoir ?

Deux points problématiques doivent nous inviter à poursuivre la réflexion sur les outils permettant de conceptualiser les rapports entre désir et pouvoir. (1) D'un côté, la conceptualisation du fantasme comme une structure imaginaire qui camoufle le rapport fondamental du désir à la loi pose problème dans la mesure où le fantasme peut être conceptualisé comme une forme de normalisation du désir. Dire du fantasme qu'il camoufle le rapport entre le désir et le pouvoir, sous la forme de la loi, c'est oublier le rôle que joue le fantasme dans la construction normalisée du désir. Nous y reviendrons dans le troisième chapitre de ce travail. (2) Deuxièmement, nous sommes forcées de constater que, même si Lacan affirme à plusieurs reprises le caractère historiquement situé de l'Œdipe et la fin possible de l'importance explicative de cette triangulation, l'articulation qu'il propose ici entre le désir et la loi, via La Chose, est dépendante de la domination conceptuelle du schème de l'Œdipe : La Chose peut s'incarner de différentes manières, mais le corps maternel et le rapport primitif avec la mère en reste le paradigme. Si nous prenons en compte que « l'Œdipe ne serait tenir indéfiniment l'affiche dans des formes de société où se perd de plus en plus le sens de la tragédie »³⁷³, l'articulation entre le désir et la loi telle qu'elle est proposée ici apparaît dépassée ou vouée à disparaître.

Ainsi, nous voudrions dans la prochaine section, à l'aide de la proposition de Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*, penser la pertinence des analyses lacaniennes tout en la distinguant de cette emprise de l'Œdipe sur les premières théorisations lacaniennes. Nous verrons que cette libération vis-à-vis du schème de œdipien implique une transformation du rapport entre le désir et la loi : soit, comme dans le cas de *L'Anti-Œdipe*, retourner à une

³⁷² Voir : Aurélie Pfauwadel, *La psychanalyse lacanienne et l'envers des normes. Réponses à Michel Foucault*, Thèse de doctorat présentée et soutenue publiquement le 6 décembre 2016 à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

³⁷³ Jacques Lacan, « Subversion du désir... » in : *Écrits, op. cit.*, p. 813.

conception du pouvoir comme répression et risquer alors le retour à une conception qui fasse du désir une énergie bio-psychique obscure et précédant le pouvoir ; soit, saisir la thématique de la répression et celle de la loi, comme dans *La volonté de savoir* foucauldienne, comme deux revers d'une même conception du pouvoir inadéquate à saisir le fonctionnement contemporain du pouvoir et le rapport entre le pouvoir et la sexualité.

d. La critique de l'Œdipe et ses conséquences sur la conception du pouvoir

Il y a, dans *L'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari, conjonction des deux types d'articulation entre le désir et le pouvoir que nous avons jusqu'à maintenant décrits, notamment à partir du travail de Reich et celui de Lacan. Répression et loi sont liées pour Deleuze et Guattari, la critique de la répression du désir et celle de la loi et de son rapport à la structure triangulaire œdipienne s'articulant l'une à l'autre. Cette conjonction s'exprime dans l'idée que la principale clé de voute du « système répression-refoulement » est la triangulation du désir par la loi œdipienne. Le statut de la loi se transforme alors à nouveau puisqu'elle n'est plus placée au principe de l'existence du désir, mais plutôt conçue comme le mécanisme de sa répression (sociale) ou de son refoulement (psychique). Cependant, nous allons voir que Deleuze et Guattari évitent le piège de supposer une énergie biopsychique indistincte en conservant des éléments de la théorie lacanienne dans leur théorie de la production désirante.

« Œdipe suppose une fantastique répression des machines désirantes »³⁷⁴ annoncent Deleuze et Guattari dans les premières pages de *L'Anti-Œdipe*. Cette thèse bien connue voit dans l'Œdipe, c'est-à-dire dans la triangulation du désir à partir des trois instances « papa-maman-moi », une contrainte exercée sur le désir, un rabattement qui en convertit la nature : cette nature originellement productive, révolutionnaire et non-représentable (par l'image ou le signe), en vient par l'Œdipe à être faite manque, représentation (fantasme, par exemple) et instrument de la reproduction des structures sociales ou institutionnelles répressives. C'est l'application de l'Œdipe au désir, notamment chez Lacan sous la forme du manque, de la loi et du signifiant³⁷⁵, qui fait de la psychanalyse une institution et une pratique familialiste, bourgeoise et *in fine* réactionnaire, malgré son potentiel révolutionnaire.

³⁷⁴ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 10.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 135. Nous l'avons vu en effet, le désir chez Lacan se construit à partir du manque à être, produit par l'entrée du sujet dans le Symbolique et sa loi de rupture entre le signifiant et le signifié.

La psychanalyse s'inscrit dans un système dont l'évocation nous permettra de mieux comprendre l'articulation entre le désir et le pouvoir dans *L'Anti-Œdipe*, un système qui articule répression et refoulement, le second processus étant compris comme la continuation et le relais inconscient de l'autre :

Que le refoulement se distingue de la répression par le caractère inconscient de l'opération et de son résultat [...], cette distinction exprime bien la différence de nature. Mais on ne peut en conclure à aucune indépendance réelle. Le refoulement est tel que la répression devient désirée, cessant d'être consciente ; et il induit un désir de conséquence, une image truquée de ce sur quoi il porte, qui lui donne une apparence d'indépendance. Le refoulement proprement dit est un moyen au service de la répression. Ce sur quoi il porte est aussi l'objet de la répression : la production désirante.³⁷⁶

Le système répression-refoulement permet aux auteurs de *L'Anti-Œdipe* de s'expliquer cette énigme que constitue le fait que nous puissions en venir à désirer notre propre répression, ce qu'ils refusent de faire à partir d'une « méconnaissance ou d'une illusion des masses »³⁷⁷. Si la répression en vient à être désirée, c'est qu'elle se prolonge au niveau de l'inconscient dans le refoulement. Ce passage de relais est double, comme l'expliquent ensuite Deleuze et Guattari : d'abord, c'est une opération par laquelle « la formation sociale répressive délègue son pouvoir à une instance refoulante », mais c'est également un processus qui fait écran au désir sur lequel porte la répression-refoulement, car « le désir réprimé est comme recouvert par l'image déplacée et truquée qu'en suscite le refoulement. »³⁷⁸ C'est dans cette dernière opération de camouflage fétichiste du désir que les effets de la répression, venant faire écran à l'objet originel du désir, se présentent comme désirables ; tout comme le fantasme au niveau individuel qui, bien que recouvrant la nature originelle du désir, se présente comme désirable (et parfois douloureux lorsqu'il est « ingérable » par le sujet).

Ce passage de relais entre la répression sociale et le refoulement, entre un processus social et un processus psychique, suppose de théoriser le lien entre les deux types de processus. C'est ce que, malgré les éloges faits à Reich dans *L'Anti-Œdipe*, ce dernier n'aurait pas réussi à faire, dans la mesure où il lui manquait la théorisation des machines désirantes,

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 145.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 39.

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 142.

seule capable de pouvoir rendre compte de l'investissement immédiatement social et politique du désir :

Reich fut le premier à poser le problème du rapport du désir avec le champ social [...]. Il est le vrai fondateur d'une psychiatrie matérialiste. Posant le problème en termes de désir, il est le premier à refuser les explications d'un marxisme sommaire trop prompt à dire que les masses ont été trompées, mystifiées... Mais, parce qu'il n'avait pas suffisamment formé le concept d'une production désirante, il n'arrivait pas à déterminer l'insertion du désir dans l'infrastructure économique elle-même, l'insertion des pulsions dans la production sociale.³⁷⁹

Le concept d'une production désirante, pièce manquante à la théorie de Reich, est fourni par la théorie des machines désirantes qui, en opposition radicale avec la conception lacanienne du désir comme manque produit par la refente du sujet par le signifiant dans son inscription symbolique, construit le désir comme processus de production qui n'a pas d'abord à voir avec des processus ou des lois linguistiques, mais avec des flux et des prélèvements, des flux et des coupures, à l'instar de machines dans des usines :

Les machines désirantes sont des machines binaires, à règle binaire ou régime associatif; toujours une machine couplée avec une autre. [...] C'est qu'il y a toujours une machine productrice d'un flux, et une autre qui lui est connectée, opérant une coupure, un prélèvement de flux (le sein — la bouche). Et comme la première est à son tour connectée à une autre par rapport à laquelle elle se comporte comme coupure ou prélèvement, la série binaire est linéaire dans toutes les directions. Le désir ne cesse d'effectuer le couplage de flux continus et d'objets partiels essentiellement fragmentaires et fragmentés. Le désir fait couler, coule et coupe.³⁸⁰

C'est cette définition du désir comme processus mécanique qui assure le branchement immédiat du désir sur le champ sociopolitique. Les machines désirantes sont immédiatement sociales parce qu'entre les deux concepts, celui de machine désirante et de machine sociale, « il n'y a jamais de différence de nature. Il y a bien une distinction, mais seulement une

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 144.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 13.

distinction de régime, suivant des rapports de grandeur.»³⁸¹ Les systèmes flux-coupure du désir et du social ne se distinguent que par des différences dans le régime de fonctionnement. Entre les machines désirantes et les machines sociales, et du fait de cette immanence des unes aux autres, les rapports entre le désir et le social peuvent être pensés, ce qui sera élaboré, à l'échelle d'une histoire universelle, dans le chapitre « Sauvages, barbares, civilisés ».

Mais cette théorie des machines désirantes nous intéresse surtout parce qu'elle empêche de penser que le retour aux thèmes de la répression et du refoulement implique que Deleuze et Guattari construisent une conception naïve du désir comme énergie biopsychique naturelle et indifférenciée. La conception des machines désirantes comme des processus de coupure maintient l'acquis lacanien selon lequel, il n'y a pas de désir sans coupure. Seulement, cette coupure n'est pas comprise, comme elle l'est chez Lacan, à savoir comme le résultat d'un détachement vis-à-vis du corps de la mère (objet complet) ou bien comme application de la loi. Chez Deleuze et Guattari, le désir est coupure, mais coupure sans loi, coupure qui a pourtant à voir avec le pouvoir et le branchement immédiat du désir sur le champ social. On peut alors nuancer la critique que propose Judith Butler des travaux de Deleuze et Guattari dans sa thèse, *Sujets du désir*. L'idée d'un désir sans loi chez ces auteurs n'est pas nécessairement l'idée d'un désir hors du social. Dans la mesure où le désir est perçu comme coupure, et du fait que cette coupure est pensée comme immanente au social, il semble audacieux d'attribuer à Deleuze et Guattari l'idée d'un « retour révolutionnaire à l'Éros naturel »³⁸².

Dans leur reprise des thèses de Lacan, Deleuze et Guattari sont donc circonspects et opèrent un tri entre ce qu'ils considèrent comme les acquis les plus précieux de cette théorie et ce qui constitue à leurs yeux les restes gênants d'une conception du désir comme manque. Ce « tri » opéré entre d'un côté, la théorie de l'objet petit *a* comme résultat d'une coupure et, de l'autre, la théorie du grand Autre comme champ Symbolique, lieu du signifiant³⁸³, ce tri concerne l'approche du désir certes, mais également la conception du pouvoir. Si l'articulation entre le désir et l'Autre symbolique est rejetée, c'est qu'elle constitue pour les auteurs de *L'Anti-Œdipe*, le lieu de la réaffirmation de la soumission de la psychanalyse à l'Œdipe réactionnaire et de l'allégeance au système répression-refoulement. En distinguant la loi et la coupure, il s'agit donc de pouvoir affirmer l'immanence des machines désirantes et

³⁸¹ *Ibid.*, p. 40.

³⁸² Judith Butler, *Sujets du désir*, *op. cit.*, p. 259.

³⁸³ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 36.

des machines sociales, autrement dit, du désir et du pouvoir ; sans pour autant faire de l'imposition d'une loi la condition *sine qua non* de l'émergence du désir.

Comme l'explique Lacan, qui prend au sérieux les attaques de Deleuze et Guattari, *L'Anti-Œdipe* sera un premier coup porté à la théorie lacanienne de l'articulation désir-pouvoir qui le pousse à approfondir la critique de l'Œdipe et à développer, notamment dans la direction du sinthome, une théorie qui permette un certain écart avec les coordonnées œdipiennes. Le second coup, porté quelques années plus tard à la théorie lacanienne de l'articulation entre la loi et le désir, sera celui de Foucault, coup qui atteindra aussi Deleuze et Guattari et conduira à une modification de leur propre théorie du rapport entre le désir et le pouvoir, laquelle se séparera dans *Mille Plateaux* du thème du refoulement-répression vers une approche moléculaire des rapports désir-pouvoir.

Nous reconnaissons pour notre part que l'analytique du pouvoir foucauldienne constitue une rupture importante et qu'elle oblige à repenser les rapports entre le désir et le pouvoir. En mettant en cause l'articulation entre pouvoir et sexualité en termes de loi et de répression, Foucault met en question la pertinence même de penser ce rapport à partir du désir. Il convient pour notre projet de prendre au sérieux cette critique et d'en montrer les éventuelles limites et les intervalles dans lesquels penser, tout de même, la pertinence d'une approche des rapports entre sexualité et pouvoir en termes de désir.

B. L'analytique du pouvoir et ses limites

Notre projet dans ce travail est à la fois d'éclairer conceptuellement les rapports désir-pouvoir, de reconstruire quelques éléments historiques autour de cette articulation, et de montrer comment les théories queers nous offrent des outils (et permettent de retravailler les outils existants) essentiels dans cet éclaircissement. Le travail du philosophe Michel Foucault y est central, et nous pouvons dire que c'est de la rupture qu'il a opérée dans le champ de l'érotologie politique, que part ce projet. En termes d'articulation désir-pouvoir, il y a un avant (caractérisé par des pensées en termes de répression et de loi) et un après (lui, caractérisé par une réflexion sur les processus de normalisation). Nous voudrions rendre compte de ce glissement, comprendre les avantages qu'il offre et en même temps, les difficultés que nous pouvons trouver à nous y appuyer sans nuance. L'avantage principal sera

celui de nous fournir les outils pour construire notre concept d'immanence désir-pouvoir. La difficulté principale résidera dans la critique émise par Foucault à l'égard de la notion de désir.

À la fois pour des raisons théoriques et personnelles, la thématique de la sexualité constitue pour Foucault, dès son travail de thèse, un intérêt non négligeable. Mais, c'est à partir de son entrée au Collège de France et du tournant qu'elle représente en termes d'orientation théorique, et sans doute également dans le contexte particulièrement propice d'une explosion discursive autour de la sexualité à la fin des années 1960, que celle-ci deviendra de plus en plus explicite. Ce tournant s'effectue après un travail d'analyse des discours se concentrant sur la question du savoir (sur la folie, la médecine et les sciences humaines) et prenant la forme d'une archéologie du savoir dont le rapport particulier à l'archive est présenté dans l'ouvrage méthodologique que constitue *L'archéologie du savoir* (1969). C'est également celui d'une insistance accrue sur le rapport entre les discours et les rapports de pouvoir dans lesquels ils s'inscrivent. Si l'archéologie était déjà attentive au discours comme « un bien qui pose par conséquent, dès son existence [...] la question du pouvoir ; un bien qui est, par nature, l'objet d'une lutte et d'une lutte politique »³⁸⁴, la réflexion de Foucault prend la forme d'une description des effets de transformation, de rupture et de continuité, non plus seulement des savoirs, mais des rapports de pouvoir avec lesquels ils sont imbriqués. C'est cette évolution qui permettra à Foucault de prendre position autour de la question du rapport entre la sexualité et le pouvoir et, finalement, de prendre part à l'explosion discursive qu'il décrit au début de *La volonté de savoir*, comme contrepoint à l'hypothèse de la censure.

Dans cette partie, nous commencerons par décrire les principales thèses défendues dans ce premier tome de *l'Histoire de la sexualité* quant au rapport entre la sexualité et le pouvoir et notamment la critique de l'hypothèse répressive, laquelle qualifie les théories de l'articulation désir-pouvoir que nous avons évoquées jusqu'à maintenant (en termes de répression et en termes de loi). Nous aborderons ensuite la spécificité de la conception foucauldienne du pouvoir qui soutient ces prises de position, et c'est à cet endroit que nous pourrions élaborer ce que nous entendons par « immanence désir -pouvoir ». Enfin, nous nous pencherons sur la critique émise par Foucault à l'égard de la notion de désir ; et son « remplacement » par la notion de plaisir. Nous pourrions constater que cette critique ne

³⁸⁴ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1969, p. 166.

concerne qu'un moment du parcours foucauldien et que l'évolution des recherches de Foucault le mène à donner une nouvelle place, positive cette fois, au désir à l'intérieur de son projet.

1. La critique de l'hypothèse répressive et de la psychanalyse chez Michel Foucault

a. La critique de l'hypothèse répressive

La première dimension de *La volonté de savoir* est une dimension critique qui s'attaque à ce que l'auteur appelle « L'hypothèse répressive ». Cette hypothèse concerne les rapports entre le pouvoir et la sexualité et se présente sous une double face : elle est d'abord hypothèse de la censure et s'applique à la dimension des représentations et des discours ; et pose qu'une répression croissante de ce que l'on peut dire ou pas sur la sexualité serait en place depuis le XVII^e siècle. Mais elle concerne également les pratiques réelles et pose l'existence d'une répression croissante des comportements sexuels depuis la même époque. Ce que dénonce d'abord Foucault à l'endroit de cette hypothèse répressive, c'est son caractère paradoxal :

Il s'agit en somme d'interroger le cas d'une société qui depuis plus d'un siècle se fustige bruyamment de son hypocrisie, parle avec prolixité de son propre silence, s'acharne à détailler ce qu'elle ne dit pas, dénonce les pouvoirs qu'elle exerce et promet de se libérer des lois qui l'ont fait fonctionner.³⁸⁵

Les trois premiers éléments désignent l'hypothèse de la censure, objet du premier chapitre de la deuxième partie, tandis que les deux derniers concernent la question de la répression opérée sur les pratiques sexuelles « réelles », c'est-à-dire en dehors des représentations et des discours portant sur la sexualité, objet du troisième. La stratégie de Foucault pour défaire les deux faces de l'hypothèse répressive consistera à invoquer, au niveau de l'archive, d'un côté, une explosion discursive qui met en question l'hypothèse de la

³⁸⁵ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 16.

censure³⁸⁶, et de l'autre, les traces d'une certaine multiplication et « implantation perverse » concernant les pratiques sexuelles³⁸⁷.

Au cœur du chapitre concernant l'hypothèse de la censure, qui prend pour objet le rapport entre le langage, la sexualité et la subjectivité, se trouve cette technique que Foucault considère comme centrale pour comprendre le rapport moderne entre la parole, le sujet et la sexualité, à savoir l'aveu. C'est le déploiement historique de cette technique, depuis son origine dans la tradition monastique, jusqu'à la psychanalyse, en passant par la psychiatrie et la médecine ; déploiement de l'aveu et de sa capacité à extraire du discours et à produire le sujet comme sujet qui doit se dire, qui permet à Foucault de contrer l'hypothèse de la censure. S'il peut certes y avoir des contraintes sur la manière et les conditions dans lesquelles dire la sexualité, à un niveau général, il y a multiplication des discours plutôt qu'amoindrissement.

L'aveu est, conceptuellement, d'une importance considérable dans le travail de Foucault, car il est une technique qui articule le langage et la sexualité, avec la question de la subjectivité qui deviendra centrale chez « le denier » Foucault. L'aveu, que l'on trouve dans *La volonté de savoir* comme technique d'abord religieuse puis mise au service, à partir du XVIII^e siècle, d'une « incitation politique, économique, technique, à parler du sexe »³⁸⁸, se retrouve dans *Les aveux de la chair*, dernier tome non publié de l'*Histoire de la sexualité*, sous la forme cette fois d'une technique produisant la forme de la subjectivité :

La pratique de la pénitence et les exercices de la vie ascétique organisent des relations entre le « mal faire » et le « dire vrai », elle lie en faisceau les relations à soi, au mal et au vrai, sur un mode qui est sans doute beaucoup plus nouveau et beaucoup plus déterminant que tel ou tel degré de sévérité ajouté ou retranché du code. Il s'agit en effet de la forme de la subjectivité : exercice de soi sur soi, connaissance de soi par soi, constitution de soi-même comme objet d'investigation et de discours, libération, purification de soi-même et salut à travers des opérations qui portent la lumière jusqu'au fond de soi, et conduisent les plus profonds

³⁸⁶ « Sans même avoir à le dire, la pudeur moderne obtiendrait qu'on n'en parle pas, par le seul jeu de prohibitions qui renvoient les unes aux autres : des mutismes qui, à force de se taire, imposent le silence. Censure. Or, à prendre les trois derniers siècles dans leurs transformations continues, les choses apparaissent bien différentes : autour, et à propos du sexe, une véritable explosion discursive. » Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 25.

³⁸⁷ « Le XIX^e siècle et le nôtre ont été plutôt l'âge de la multiplication : une dispersion des sexualités, un renforcement de leurs formes disparates, une implantation multiple des "perversions". Notre époque a été initiatrice d'hétérogénéités sexuelles », *Ibid.*, p. 51.

³⁸⁸ *Ibid.*, p. 33.

*secrets jusqu'à la lumière de la manifestation rédemptrice. C'est une forme d'expérience — entendue à la fois comme mode de présence à soi et schéma de transformation de soi — qui s'est élaborée alors.*³⁸⁹

L'aveu est non seulement une technique mise au service d'un certain dispositif de pouvoir, mais celle-ci est également au centre de la production empirique de la subjectivité, ou plutôt de la production de la subjectivité comme essentiellement empirique, autrement dit, de la subjectivité comme expérience spécifique. L'aveu va être au centre de l'articulation entre le pouvoir, la sexualité et la subjectivité. Or, c'est aussi au niveau des transformations de cette technique que Foucault remarque la naissance du thème du désir et l'utilisation de cette notion de désir pour opérer un pouvoir sur les plaisirs. C'est au sein de l'aveu que va s'opérer un retournement vers l'intérieur et la constitution de la subjectivité comme rapport de soi à soi : non plus juger à partir des actes extérieurs, mais à partir des pensées et images, des *cogitationes* qui traversent l'âme. Concernant la différence entre l'examen de soi sénéquien et l'examen monastique, Foucault écrit, à propos du second :

*[Cette pratique] a pour caractère le plus manifeste de porter non pas sur les actes passés, mais sur le mouvement des pensées — qui peuvent être d'ailleurs le souvenir d'un acte commis ou l'idée d'un acte à exécuter. Mais c'est la pensée en elle-même, la cogitatio, qui est la cible de l'examen.*³⁹⁰

Le chapitre final de *Les aveux de la chair* concerne « la libidinalisation du sexe », c'est-à-dire la mise au centre, dans le contexte chrétien de l'aveu, de la question de la volonté et de l'involontaire ; ce qui achève de pointer une certaine continuité entre l'aveu et la pratique psychanalytique. Cette continuité suppose cependant de penser la diffusion et la transformation de l'aveu, à partir du contexte monastique, vers le domaine scientifique et politique. C'est cette circulation des avatars de l'aveu dans les domaines scientifiques et politiques qui sera importante pour comprendre l'articulation moderne entre le pouvoir et la sexualité.

Ce que suggère Foucault dans *La volonté de savoir*, c'est que l'aveu s'est trouvé branché aussi bien à la biopolitique des populations qu'à la discipline du corps individuel. L'aveu n'est pas seulement l'aveu de l'individu. Au XVIII^e siècle, il devient progressivement l'aveu d'une société, l'exigence dans cette « société de l'aveu » de parler du sexe :

³⁸⁹ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018, p. 50.

³⁹⁰ *Ibid.*, p. 134.

*Du sexe, on doit parler, on doit parler publiquement [...] on doit en parler comme d'une chose qu'on a pas simplement à condamner ou à tolérer, mais à gérer, à insérer dans des systèmes d'utilité, à régler pour le grand bien de tous, à faire fonctionner selon un optimum. Le sexe, ça ne se juge pas seulement, ça s'administre.*³⁹¹

L'aveu est un aveu général, la reconnaissance du « sexe » comme quelque chose qui est nécessaire d'administrer, de gérer, de contrôler. Le modèle reste cependant l'aveu du corps individuel, élément central au sein du pouvoir disciplinaire, notamment lorsqu'il s'agit de sexualité. Dans la leçon du 30 janvier 1974, Foucault explore par exemple le lien entre l'aveu et l'interrogatoire comme technique du pouvoir psychiatrique, lequel est paradigmatique des nouvelles formes disciplinaires du pouvoir :

*Aveu extrême que l'on arrache, au fond, sur le thème et à partir de cette affirmation que si l'on dit la folie, l'on s'en débarrasse. Et c'est là que joue, dans la technique de l'interrogatoire psychiatrique, la double analogie avec, à la fois, l'aveu religieux et la crise médicale : l'aveu religieux aide au pardon, l'expectoration, l'excrétion dans la crise médicale fait sortir la substance morbifique. Au point de convergence ou, si vous voulez, dans une espèce d'oscillation entre l'aveu qui fait pardonner et l'expectoration qui chasse la maladie, l'aveu extrême de la folie c'est [...] ce à partir de quoi l'individu pourra s'affranchir de sa folie. [...] Tel est l'enchevêtrement entre le pouvoir du médecin et l'extorsion de l'aveu chez le malade qui constitue, je crois, le point absolument central de la technique de l'interrogatoire psychiatrique.*³⁹²

La naissance de la biopolitique et de la discipline à laquelle, nous le voyons, Foucault considère que l'aveu s'accroche ou se connecte, constitue aussi, si nous reprenons le cours de *La volonté de savoir*, un moment de multiplication et d'intériorisation qui concerne, non plus seulement les discours, mais également les pratiques et les perversions. Afin de répondre à l'objection selon laquelle la multiplication des discours peut s'articuler à une répression des pratiques, Foucault invoque trois mouvements qui sont, celui lui, caractéristiques d'un « âge

³⁹¹ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 34-35.

³⁹² Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Paris, Seuil/Gallimard, 2003, p. 276.

de multiplication : une dispersion des sexualités, un renforcement de leurs formes disparates, une implantation multiple des “perversions” »³⁹³.

Là encore, c'est au croisement de la biopolitique, comme contrôle régulateur portant sur la population, et de la discipline comme anatomo-politique visant au dressage du corps humain³⁹⁴, que se situe l'argumentation. Quatre opérations sont mises en lumière pour montrer que si le rapport entre le pouvoir et la sexualité s'est resserré dans la modernité, ce n'est pas sous la forme de la prohibition ou de l'interdit :

*1. [...] on a aménagé, tout autour de l'enfant, des lignes de pénétration indéfinie. 2. Cette chasse nouvelle aux sexualités périphériques entraîne une incorporation des perversions et une spécification nouvelle des individus. [...] 3. Plus que les vieux interdits, cette forme de pouvoir demande pour s'exercer des présences constantes, attentives, curieuses aussi ; elle suppose des proximités [...] ces incitations circulaires ont aménagé autour des sexes et des corps, non pas des frontières à ne pas franchir, mais les spirales perpétuelles du pouvoir et du plaisir. 4. De là ces dispositifs de saturation sexuelle si caractéristiques de l'espèce et des rites sociaux du XIX^e siècle. [...] tout cela fait de la famille, même ramenée à ses plus petites dimensions, un réseau complexe, saturé de sexualités multiples, fragmentaires et mobiles.*³⁹⁵

Pénétration, incorporation, spécification, spirales et saturation forment la grammaire des rapports entre la sexualité et le pouvoir, qui s'oppose à l'idée d'une répression de la sexualité par le pouvoir, dans la mesure où ce sont toujours des mixtes de sexualité et de pouvoir qui se retrouvent dans ces opérations. C'est à la fois le pouvoir et la sexualité qui s'enfoncent au plus profond et en détail dans le corps de l'enfant ; c'est à la fois la perversion et le jugement médical normatif qui se cristallisent dans des identités ou des espèces (« l'homosexuel ») ; c'est à la fois le pouvoir et le plaisir qui tournent autour des corps, au point que l'un et l'autre se suscitent ; et enfin, c'est la surveillance qui « excite » et sature la famille de sexualité, en même temps que cette saturation justifie encore davantage la surveillance. Il n'y a donc pas

³⁹³ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 151.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 183.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 57-63. C'est Foucault qui souligne.

opposition, ni répression ni refoulement, mais, pourrait-on dire, entraînement mutuel de la sexualité et du pouvoir. L'un et l'autre se mettent à fonctionner de pair.

Ceci, bien sûr, pose la question de la résistance. Si la sexualité ne s'oppose plus au pouvoir, mais qu'ils vont ensemble, comment résister, à travers la sexualité peut-être, au pouvoir sur la sexualité ? Cette résistance est présente dans la seconde partie du XIX^e siècle, par exemple à travers les figures de Karl H. Ulrichs, Oscar Wilde ou Edward Carpenter. Ce qui est particulièrement intéressant, c'est que, dans le cas de Ulrichs ou Carpenter par exemple, la résistance à certaines formes de pouvoir concernant la sexualité, n'est pas extérieure au pouvoir, mais se travaille au sein du dispositif de la sexualité. L'un comme l'autre parle de l'homosexualité dans les termes imposés par les sciences de la sexualité de l'époque, à savoir en termes de troisième sexe, ce qui n'empêche pas que leurs discours constituent des discours de résistance. Pour comprendre ces exemples, il convient d'en passer par l'explication ce que Foucault nomme « *scientia sexualis* » et qui articule le pouvoir concernant la sexualité avec l'émergence des sciences de la sexualité.

Ces exemples de résistance nous questionnent d'ailleurs : certes, comme le montre Foucault, à un certain niveau l'homosexualité est une production du pouvoir, de l'incorporation des perversions, et à ce niveau moléculaire, il est difficile de parler de répression puisqu'il n'y a pas rapport d'opposition, mais de production — une production normalisée. Mais, sommes-nous pour autant parfaitement convaincu·es qu'il n'existe pas une forme de répression où le pouvoir s'oppose à certaines pratiques sexuelles ? Sommes-nous tout à fait convaincu·es par l'analyse de Foucault qui poserait que n'a pas existé, au XIX^e et au début du XX^e, une répression de l'homosexualité ? Nos doutes sont corroborés par le fait que Foucault lui-même ne critique pas l'hypothèse qu'il existe des formes de répression, mais plutôt l'hypothèse selon laquelle tout pouvoir sur la sexualité est répression c'est-à-dire, l'hypothèse répressive généralisée. Nous aurons alors à penser, sans doute déjà à ce niveau, l'articulation entre les formes de pouvoir « moderne » et les formes de répression de la sexualité qui demeurent³⁹⁶.

b. Le savoir-pouvoir et la scientia sexualis

Nous le voyons, à propos de l'aveu — qui en lui-même concerne un savoir qui serait caché au fond de l'individu et qu'il s'agirait de délivrer, mais également par l'articulation avec le pouvoir psychiatrique — ou à propos de l'implantation perverse — car c'est au sein

³⁹⁶ Voir à ce propos : Gayle Rubin, « Penser le sexe », in : *Surveiller et jouir : anthropologie politique du sexe*, Paris, EPEL, 2010. p. 154.

du savoir psychiatrique que cette « spécification » des pratiques s'est élaborée — la critique de l'hypothèse répressive et de sa mécompréhension du rapport sexualité-pouvoir a à voir avec la production de savoir et l'articulation savoir-pouvoir. L'usage moderne, dans un contexte scientifique, de l'aveu, fait la spécificité de ce que Foucault nomme *scientia sexualis*, afin de distinguer cette science de la sexualité d'une autre manière de produire la vérité du sexe, à savoir l'*ars erotica*.

La *scientia sexualis* se distingue d'« avoir développé au cours des siècles, pour dire la vérité du sexe, des procédures qui s'ordonnent pour l'essentiel à une forme de pouvoir-savoir rigoureusement opposée à l'art des initiations et au secret magistral : il s'agit de l'aveu. »³⁹⁷ C'est notamment dans la constitution du savoir-pouvoir psychiatrique que l'importation de la technique de l'aveu à une grande importance. Ainsi, quelques remarques autour de la constitution du savoir-pouvoir psychiatrique, et du rôle de commutateur qu'il joue entre l'aveu religieux et la psychanalyse, nous permettra de poser quelques jalons permettant de comprendre la critique foucauldienne de cette dernière et sa critique, concomitante, de la notion de désir — des critiques qui nous intéressent, bien sûr, au premier chef.

Une remarque méthodologique tout d'abord, qui concerne notamment *la scientia sexualis*, doit être soulevée à propos de l'archive sur laquelle Foucault construit son histoire du pouvoir sur la sexualité. Peut-être les réticences que nous avons soulevées quant à la critique de l'hypothèse répressive et la difficulté à rendre compte des processus de résistance au pouvoir sont-elles dues au fait que les archives de Foucault sont essentiellement des archives institutionnelles du domaine de la justice et des institutions médicales — et en l'occurrence, des hôpitaux et des asiles. C'est donc, dans l'articulation entre savoir-pouvoir-plaisir, un type particulier de savoir que Foucault mobilise, ce qui pose la question des biais induits par ce choix archivistique ou archéologique sur la théorie du pouvoir moderne. Ce rapport au savoir est par exemple questionné par Didier Eribon dans ses *Réflexions sur la question gay* (1999) :

En fait, il est étrange que Foucault, dans La volonté de savoir, ne s'intéresse qu'à la culture d'élite, comme si les transformations qui ont affecté l'homosexualité aux XIX^e et XX^e siècles avaient été limitées à un espace circonscrit par les psychiatres et les écrivains [...]. Il ne faut pas oublier que la culture populaire, c'est-à-dire les modes de vie et de sociabilité, a très certainement joué un rôle plus considérable encore dans

³⁹⁷ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 78.

l'élaboration d'une « conscience de soi » et d'une « conscience collective de soi », comme le montre très bien Georges Chauncey [dans Gay New York].³⁹⁸

L'archive qui concerne le rapport entre le savoir, le pouvoir et la sexualité est en tout cas clairement définie d'un côté par des documents juridiques et de l'autre, par des documents concernant les institutions de santé. Or, il s'agit clairement ici des discours émis au sein du pouvoir lui-même, et il n'est pas, dès lors, étonnant que les mécanismes de résistances et les événements historiques de résistance au pouvoir soient difficilement repérables ; ni même surprenant que le pouvoir ne semble pas s'opposer, mais produire la sexualité.

Si Foucault réussit à repérer quelques processus de résistance, par exemple les hystériques et simulateurs comme résistants au pouvoir psychiatrique³⁹⁹, il est clair que le rapport entre la sexualité et le pouvoir va être complètement médiatisé par un savoir produit au sein de l'institution médicale. C'est à la fois que Foucault, dès le début, est intéressé par la question de la production de la vérité — et moins, par exemple, par les productions fictionnelles — et que l'archive sur laquelle il s'appuie est depuis *L'histoire de la folie*, institutionnelle⁴⁰⁰. La prise en compte d'une archive qui rendrait compte des pratiques populaires aurait sans doute impliqué tout un autre parcours intellectuel pour Foucault — par exemple, celui qui en passerait par l'anthropologie et la sociologie, comme le suggère Eribon.

La scientification de l'aveu, au cœur de la *scientia sexualis*, laquelle constitue la « sexualité » comme réalité discursive, est décrite à travers cinq processus. Ces cinq processus

³⁹⁸ Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, *op. cit.*, p. 422.

³⁹⁹ « De là, je pense, l'importance historique de ce problème et de la simulation et de l'hystérie. De là, vous comprenez aussi le caractère collectif de ce phénomène de la simulation. On le voit donc apparaître vers 1821 dans le comportement de deux hystériques qui portaient le nom de "Pétronille" et de "Braguette". Ces deux personnes ont, je crois, fondé un immense processus historique dans la psychiatrie ; ces deux malades ont été imitées dans tous les asiles de France parce que c'était finalement leur instrument de lutte en face du pouvoir psychiatrique. [...] L'hystérie] ça n'a pas été la grande maladie du XIX^e siècle ; ça a été, si on emploie un vocabulaire médical, un syndrome typiquement asilaire ou un syndrome corrélatif du pouvoir asilaire ou du pouvoir médical ; mais je ne veux même pas du mot de syndrome. Cela a été effectivement le processus par lequel les malades tentaient d'échapper au pouvoir psychiatrique ; ça a été un phénomène de lutte, et ça n'a pas été un phénomène pathologique. C'est en tout cas comme ça, je crois, qu'il faut le prendre. » Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, *op. cit.*, p. 135-136.

⁴⁰⁰ Les travaux concernant le pouvoir psychiatrique se présentent d'ailleurs comme la continuation de l'Histoire de la folie, avec une nuance cependant, qu'est la critique de l'usage des « représentations » dans ce premier livre et la mise en avant de la question du pouvoir : « En gros, c'est bien le point d'arrivée ou, en tout cas, d'interruption du travail que j'avais fait autrefois dans l'Histoire de la folie. C'est à ce point d'arrivée que je voudrais reprendre les choses ; seulement, avec un certain nombre de différences. [...] je voudrais essayer de voir, dans ce deuxième volume, s'il est possible de faire une analyse radicalement différente, en ceci que je voudrais voir si l'on ne peut pas mettre au point de départ de l'analyse, non plus cette espèce de noyau représentatif qui renvoie forcément à une histoire des mentalités, de la pensée, mais un dispositif de pouvoir. »

sont centraux parce qu'ils sont les processus qui ont permis l'importation de cette technique monastique et religieuse dans le champ des sciences, ils sont au cœur du dispositif de la sexualité moderne. Ce sont les processus qui décrivent le transfert d'une technique de pouvoir d'un domaine à l'autre :

1. Par une codification clinique du « faire-parler » : combiner la confession avec l'examen, le récit de soi-même avec le déploiement d'un ensemble de signes et de symptômes déchiffrables [...] 2. Par le postulat d'une causalité générale et diffuse : devoir tout dire, pour interroger sur tout, trouvera sa justification dans le principe que le sexe est doté d'un pouvoir causal inépuisable et polymorphe. 3. Par le principe d'une latence intrinsèque à la sexualité : s'il faut arracher la vérité du sexe par la technique de l'aveu, ce n'est pas simplement parce qu'elle est difficile à dire, ou frappée par les interdits de la décence. Mais parce que le fonctionnement du sexe est obscur ; parce qu'il est de sa nature d'échapper et que son énergie comme ses mécanismes se dérobent [...]. 4. Par la méthode de l'interprétation : S'il faut avouer [...] c'est que le travail de la vérité à produire, si on veut scientifiquement le valider, doit passer par cette relation. Elle ne réside pas dans le seul sujet [...] il faut doubler la révélation de l'aveu par le déchiffrement de ce qu'il dit [...]. 5. Par la médicalisation des effets de l'aveu : l'obtention de l'aveu et ses effets sont recodés dans la forme d'opérations thérapeutiques.⁴⁰¹

La technique de l'aveu n'est pas reprise dans la psychiatrie telle qu'elle existe dans le domaine monastique, elle est transformée : combinée, justifiée à nouveau frais, accrochée sur la nature du sexe, relancée par l'interprétation, et médicalisée dans ses effets. Certains éléments inventés au sein de la religion, comme l'approfondira *Les aveux de la chair*, se retrouvent alors — certes transformés — au sein de la pratique psychiatrique. Il est notable que, peut-être à l'exclusion du premier, tous ces éléments semblent désigner précisément la préhistoire de la psychanalyse : causalité générale du sexe, obscurité de la vérité quant au sexe, nécessité de l'interprétation et du passage par l'autre pour ce faire, effet thérapeutique de la parole. La transformation de la pratique de l'aveu au sein du domaine psychiatrique, et qui est le pivot du fonctionnement de ce « pouvoir psychiatrique » qui y circule, semble constituer les prémisses de la pratique psychanalyse. La psychanalyse apparaît ici comme une sécrétion

⁴⁰¹ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 87-90.

issue de la transformation de l'aveu religieux dans sa mise au service du pouvoir psychiatrique.

Reste alors à déterminer la position qu'accorde Foucault à la psychanalyse dans son histoire de la production de la sexualité par le pouvoir, notamment par le biais du pouvoir psychiatrique et de la constitution de la *scientia sexualis* concomitante. En quel sens la psychanalyse est-elle dans la continuité et est-elle une sécrétion du pouvoir psychiatrique, une manière de répandre le pouvoir psychiatrique en dehors de l'asile ? Et, au contraire, selon quelles modalités peut-on considérer que la psychanalyse est en rupture avec le pouvoir psychiatrique ? Répondre à cette question est essentiel pour comprendre le rôle que joue la pratique et la théorie psychanalytique dans l'articulation entre sexualité et pouvoir telle que l'élabore Foucault.

c. *La psychanalyse, extension du pouvoir psychiatrique ?*

L'enjeu du rapport entre la psychanalyse et le pouvoir est grand, pour nous qui cherchons à déterminer les rapports désir-pouvoir. En effet, si la psychanalyse se trouve non seulement prise, mais même produite et sécrétée par une forme particulière de pouvoir, comment la psychanalyse pourrait-elle permettre l'analyse de ce pouvoir lui-même et de son articulation avec le désir ? Repérer les points d'accrochages entre la psychanalyse et le pouvoir est nécessaire pour cerner les limites de la théorie et de la pratique psychanalytique pour notre propre projet. L'enjeu est également grand pour la psychanalyse dont les engagements politiques sont considérés comme ambigus depuis longtemps, entre subversion et reproduction du pouvoir.

L'ambiguïté historique de la psychanalyse pour Foucault s'exprime dans la tension entre la continuité et la rupture : d'un côté, dans *L'histoire de la folie*, la psychanalyse apparaît, quant à la question de la folie, en rupture avec la psychologie et la psychiatrie de son temps⁴⁰². D'un autre côté, dans *La volonté de savoir*, Foucault insiste sur la continuité entre le dispositif de la sexualité qu'il décrit et la psychanalyse : « L'histoire du dispositif de la sexualité, tel qu'il s'est développé depuis l'âge classique, peut valoir comme archéologie de la

⁴⁰² « C'est pourquoi il faut être juste avec Freud. [...] Janet énumérait les éléments d'un partage, dénombrait l'inventaire, annexait ici et là, conquérait peut-être. Freud reprenait la folie au niveau de son langage, reconstituait un des éléments essentiels d'une expérience réduite au silence par le positivisme ; il n'ajoutait pas à la liste des traitements psychologiques de la folie une addition majeure ; il restituait dans la pensée médicale la possibilité d'un dialogue avec la déraison [...]. Ce n'est point de la psychologie qu'il s'agit dans la psychanalyse mais précisément d'une expérience de la déraison que la psychologie dans le monde moderne a eu pour sens de masquer. » Michel Foucault, *Histoire de la folie*, cité par Laurie Laufer, « Une psychanalyse foucauldienne est-elle possible ? », *Nouvelle revue de psychosociologie*, Paris, Erès, 2015, p. 233-247.

psychanalyse.»⁴⁰³ La solution à cette tension, qui consisterait à distinguer *L'histoire de la folie* et *L'histoire de la sexualité*, pour attribuer à la psychanalyse un rôle de rupture dans la première et d'opérateur de continuité dans la seconde, apparaît peu satisfaisante au regard du fait que Foucault considère que son travail sur le pouvoir psychiatrique est la continuité de *L'histoire de la folie*.

Foucault précise le rôle que joue selon lui la psychanalyse dans le dispositif de la sexualité : « elle joue dans ce dispositif plusieurs rôles simultanés : elle est mécanisme d'épinglage de la sexualité sur le système d'alliance ; elle s'établit en position adverse par rapport à la théorie de la dégénérescence, elle fonctionne comme élément différenciateur dans la technologie générale du sexe »⁴⁰⁴. À ce niveau même se joue la question de la continuité et de la rupture : elle est certes dans la continuité du pouvoir psychiatrique, mais elle est opérateur de changement historique, dans la mesure où elle articule le dispositif de la sexualité nouveau et l'ancien système d'alliance.

Dans *Le pouvoir psychiatrique*, pourtant, la question de la continuité avec le pouvoir psychiatrique se pose, vu l'ambiguïté du passage suivant où la psychanalyse apparaît à la fois comme un recul du pouvoir psychiatrique dû à la résistance des hystériques et des simulateurs, et en même temps comme une réaffirmation de ce pouvoir :

*On peut dire que la psychanalyse peut être interprétée comme le premier grand recul de la psychiatrie, le moment où la question de la vérité de ce qui se disait dans les symptômes où, en tout cas, le jeu de la vérité et du mensonge dans le symptôme s'est trouvé imposé de force au pouvoir psychiatrique ; le problème étant de savoir si, à cette première défaite, la psychanalyse n'a pas répondu en établissant une première ligne de défense. En tout cas, la première dépsychiatriation, ce n'est pas tellement à Freud qu'il faut en faire crédit [...] C'est à toute cette troupe de simulateurs et de simulatrices que nous le devons.*⁴⁰⁵

Assez rapidement, Foucault répond à cette ambiguïté en faisant de la psychanalyse l'opérateur d'une extension du pouvoir psychiatrique en dehors de l'asile :

⁴⁰³ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 172.

⁴⁰⁴ *Ibid.*

⁴⁰⁵ Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 137.

Enfin, le dernier point est de savoir de quelle manière se sont trouvés repris, hors de l'institution asilaire, ces principaux éléments que l'on a vus se former à l'intérieur même du pouvoir psychiatrique et qui en étaient les points d'appui, c'est-à-dire ces éléments de réalité, cette loi du pouvoir de l'autre, ce prestige donné à la parole du médecin, cette loi de l'identité, cette obligation de l'anamnèse, cette tentative pour débusquer le désir fou qui fait la réalité de la folie, le problème de l'argent, etc. ; comment ces éléments-là se sont trouvés être mis en jeu à l'intérieur d'une pratique qui se disait non psychiatrique et qui était la psychanalyse [...].⁴⁰⁶

Ce transport des éléments du pouvoir psychiatrique dans le cabinet de l'analyste — et dans d'autres lieux par son truchement — ne se fait pas sans exclure et rompre avec cette autre tendance présente dans la psychiatrie, celle de l'eugénisme et la théorie de la dégénérescence. En même temps qu'elle se révèle être un outil de normalisation des instincts, la psychanalyse s'oppose donc à un autre opérateur de normalisation. La rupture avec la théorie de la dégénérescence, évoquée dans *La volonté de savoir*⁴⁰⁷, est exprimée dans *Les anormaux* comme une rupture d'avec l'eugénisme :

D'un autre côté, vous avez eu, en face de l'eugénisme, l'autre grande technologie des instincts, l'autre grand moyen qui a été proposé simultanément, dans une synchronie très remarquable, l'autre grande technologie de correction et de normalisation de l'économie des instincts, qui est la psychanalyse. L'eugénisme et la psychanalyse, ce sont ces deux grandes technologies qui se sont dressées, à la fin du XIX^e siècle, pour donner à la psychiatrie prise sur le monde des instincts.⁴⁰⁸

Si la psychanalyse est présentée en opposition avec l'eugénisme et la théorie de la dégénérescence, aussi bien qu'avec le fascisme, c'est du fait d'un certain « anachronisme » de

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 189.

⁴⁰⁷ « Et la position singulière de la psychanalyse se comprendrait mal, à la fin du XIX^e siècle, si on ne voyait la rupture qu'elle a opérée par rapport au grand système de la dégénérescence : elle a repris le projet d'une technologie médicale propre à l'instinct sexuel ; mais elle a cherché à l'affranchir de ses corrélations avec l'hérédité, et donc avec tous les racismes et tous les eugénismes. On peut bien maintenant revenir sur ce qu'il pouvait y avoir de volonté normalisatrice chez Freud ; on peut bien aussi dénoncer le rôle joué depuis des années par l'institution psychanalytique ; dans cette grande famille des technologies du sexe qui remonte si loin dans l'histoire de l'Occident chrétien, et parmi celles qui ont entrepris, au XIX^e siècle, la médicalisation du sexe, elle fut, jusqu'aux années 1940, celle qui s'est opposée, rigoureusement, aux effets politiques et institutionnels du système perversion-hérédité-dégénérescence. » Michel Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 157-158.

⁴⁰⁸ Michel Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Seuil/Gallimard, 1999, p. 124.

celle-ci, d'un certain décalage qui la fait réinjecter des éléments de la forme ancienne du pouvoir souverain et de l'alliance — notamment au niveau de la famille — que Foucault décrit comme une « rétro-version » historique — évoquant avec un troisième type de dynamique différent à la fois de la continuité et de la rupture :

De là l'effort freudien (par réaction sans doute à la grande montée du racisme qui lui était contemporain) pour donner comme principe à la sexualité la loi, la loi de l'alliance, de la consanguinité interdite, du Père Souverain, bref pour convoquer autour du désir tout l'ancien ordre du pouvoir. À cela la psychanalyse doit d'avoir été à quelques exceptions près et pour l'essentiel en opposition théorique et pratique avec le fascisme. Mais cette position de la psychanalyse a été liée à une conjoncture historique précise. Et rien ne saurait empêcher que penser l'ordre du sexuel selon l'instance de la loi, de la mort, du sang et de la souveraineté quelles que soient les références à Sade et à Bataille, quels que soient les gages de subversion » qu'on leur demande ne soit en fin de compte une « rétro-version » historique.⁴⁰⁹

Le rôle que joue la psychanalyse, rôle d'accroche du dispositif de l'alliance sur le nouveau dispositif de la sexualité constitue donc un mouvement non seulement de continuité ou de rupture, mais de rétro-version, un mouvement de retour en arrière, comparable au mouvement du point de capiton, nécessaire pour coudre ensemble deux étoffes. C'est dans ce triple mouvement qu'il convient de comprendre le rapport entre la psychanalyse, le pouvoir psychiatrique et le dispositif de la sexualité.

Cependant, concernant le rapport de la psychanalyse à la transformation du pouvoir, l'essentiel reste que la psychanalyse s'inscrit en plein dans le dispositif de la sexualité en tant que la technique et la théorie freudienne « relançait ainsi avec une efficacité admirable, digne des plus grands spirituels et directeurs de l'époque classique, l'injonction séculaire d'avoir à connaître le sexe et à le mettre en discours. »⁴¹⁰ L'essentiel est là, dans cette dernière page de La volonté de savoir, dans ce rappel que la question, concernant le rôle historique de la psychanalyse, est d'abord celle de l'articulation entre le savoir et la sexualité via la traduction de l'aveu sous des formes moins religieuses et à prétention scientifique. Lorsqu'on affirme que, pour Foucault, le problème de la psychanalyse est un problème qui concerne le pouvoir,

⁴⁰⁹ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 198.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 210.

il faut être précis et dire que c'est la forme de pouvoir impliquée dans l'injonction à se dire soi-même à travers la sexualité, l'idée que le sujet a à se dire et à se constituer en se disant.

Et justement, s'il y a critique de la psychanalyse, de sa théorie du pouvoir et de sa théorie du désir dans *La volonté de savoir*, Foucault va se trouver, comme rattrapé par elle lorsque va s'imposer la question de la subjectivation, qui caractérise le retournement historique et théorique entre le premier et le second tome de *l'Histoire de la sexualité*. Si la critique principale dans *La volonté de savoir* consiste à accuser la psychanalyse de prolonger l'injonction à se dire soi-même à travers la sexualité, reste à comprendre comment s'est d'abord constitué se « soi-même » qu'il y a à dire, comment historiquement, un sujet s'est constitué qui a à se dire. La question du désir, dont il nous reste à évoquer la critique qui en est faite, sur le plan politique dans *La volonté de savoir*, va devenir centrale puisque le sujet qui doit se dire a été produit comme sujet désirant. Le désir sera donc au cœur d'un basculement entre l'analytique du pouvoir, développée dans *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*⁴¹¹ et sur laquelle nous allons revenir, à la question de la subjectivité et du souci de soi. Le désir produit un certain mouvement de bascule dans la recherche et la théorie foucauldienne autour du pouvoir.

d. Une psychanalyse en rupture avec le dispositif de la sexualité ?

Avant de revenir plus en détail sur ce basculement et sur la théorie foucauldienne du pouvoir, et après avoir exposé les éléments qui permettent de préciser le rôle que Foucault fait jouer à la psychanalyse, nous voudrions évoquer les tentatives, du côté des théories et pratiques psychanalytiques, de prise en compte de cette analyse foucauldienne (et de la critique sous-jacente qui s'y joue). Sur l'articulation entre psychanalyse et théorie foucauldienne, nous pouvons penser immédiatement aux travaux des théoricien·nes queers, mais avant d'aborder ces travaux (notamment pour leur intérêt concernant la manière de penser l'articulation entre désir et pouvoir), nous voudrions nous concentrer sur le contexte français et sur le contexte de la psychanalyse plus particulièrement.

⁴¹¹ Nous mettons de côté les différences entre la conception du pouvoir dans *Surveiller et punir* et celle développée dans *La volonté de savoir*. On pourra se reporter au premier chapitre du travail de Stéphane Haber, *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

Préparé par l'invitation de Jean Allouch qui, en 1998, posait que « La psychanalyse sera foucauldienne ou ne sera plus »⁴¹², à partir également de la reprise de cette invitation par Laurie Laufer, se constitue un ensemble de discours psychanalytiques qui posent la nécessité et la possibilité de prendre en compte la critique foucauldienne de la psychanalyse, dans le contexte pratique de l'analyse et dans la théorie psychanalytique. L'attention aux formes de pouvoir qu'offre l'analyse foucauldienne permet, dans les trois cas que nous souhaitons évoquer, une meilleure prise en compte des subjectivités minorisées, des violences liées au genre, à la sexualité ou à la race. Nous voudrions rapidement évoquer quelques propositions de Laurie Laufer, Thamy Ayouch et Fabrice Bourlez, afin d'établir les coordonnées d'une prise en compte psychanalytique des travaux de Foucault dans le contexte français contemporain.

La première proposition, celle de Laurie Laufer dans « Une psychanalyse foucauldienne est-elle possible ? », consiste à faire de la psychanalyse une « technologie de soi », c'est-à-dire à la rendre à son versant expérimental plutôt que de la réduire à une herméneutique du désir. La psychanalyse, cette rencontre entre deux, est une expérience aventureuse et non une discipline qui consiste à se scruter minutieusement. La reprise de la critique foucauldienne par Laurie Laufer permet « d'ouvrir les perspectives d'un *ars erotica* de transformation de soi »⁴¹³, *ars erotica* que serait l'expérience psychanalytique. Celle-ci consiste à « arracher le sujet à lui-même, faire en sorte qu'il ne soit plus lui-même », ceci en accord avec la conception foucauldienne de l'expérience. Le retournement, qui permet de penser une certaine psychanalyse qui échapperait à la critique foucauldienne, consiste donc à faire de la pratique analytique, non plus le cœur d'une *scientia sexualis* fondée sur l'aveu et accrochée au savoir-pouvoir psychiatrique, mais une « érotologie » qui soit à la fois « une forme de savoir de l'éros et une *praxis* érotologique »⁴¹⁴. Au cœur de cette érotologie, fondée sur la rencontre entre l'analyste et l'analysant·e, l'amour de transfert : « la *praxis* analytique comme pratique érotologique suppose chez le praticien qu'il puisse se départir de toute norme sexuelle et qu'il s'offre comme objet de désir »⁴¹⁵. Reste, bien sûr, à savoir si une telle absence de norme de la part de l'analyste est possible. La première stratégie pour une psychanalyse foucauldienne, une psychanalyse qui entende les critiques foucaaldiennes, consiste donc à faire de la psychanalyse une expérience plutôt qu'une herméneutique.

⁴¹² Jean Allouch, *La psychanalyse, une érotologie de passage*, Paris, EPEL, 1998, p. 179. Cité par Laurie Laufer, « Une psychanalyse foucauldienne est-elle possible ? », *op. cit.*, p. 233.

⁴¹³ Laurie Laufer, « Une psychanalyse foucauldienne est-elle possible ? », *op. cit.*, p. 236.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 239.

⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 241.

L'idée centrale de cette proposition par Laurie Laufer d'une psychanalyse foucauldienne, celle de considérer l'analyse comme une expérience, est également présente dans « La psychanalyse au-dehors des aveux », article de Fabrice Bourlez dont le titre pointe le cœur de la critique foucauldienne de l'analyse. L'auteur pose, avec Foucault, la question du lien qui unit la psychanalyse, d'un côté, aux pratiques liées au souci de soi grec — ce qui, dans *L'herméneutique du sujet*, se manifeste sous le signe de la spiritualité — de l'autre, à la pastorale chrétienne. Dans *L'herméneutique du sujet*, ce qui distingue la spiritualité, c'est un certain rapport au savoir qui suppose une certaine pratique de la transformation du sujet pour accéder à la vérité, et en retour, une transformation du sujet par la vérité ; c'est à ce titre qu'il sait gré à la psychanalyse lacanienne d'avoir posé, à nouveau frais, la question du rapport du sujet à la vérité. La naissance du rapport moderne à la sexualité — le « moment cartésien » dans *L'herméneutique du sujet* — advient à partir d'une certaine déconnexion où la nature du sujet n'est plus en jeu dans l'obtention de la vérité, mais seulement la connaissance. Il apparaît donc que la psychanalyse pourrait être désignée comme une pratique du souci de soi. Mais Bourlez remarque que Foucault place, dans *Les aveux de la chair*, la psychanalyse dans une continuité de la pastorale chrétienne, plutôt que du souci de soi ; et cela malgré le rapport historique qui les unit — et qui est l'objet, au fond, des trois derniers tomes de *l'Histoire de la sexualité*. Bourlez resserre alors son analyse sur le rapport qu'entretient la psychanalyse avec la question de la vérité, puisque c'est bien là que se situe l'enjeu principal. Dans la pratique analytique, nulle découverte d'un soi véritable qu'il s'agirait de comprendre comme être de désir, mais au contraire, une insistance sur les troubles d'un sujet incertain et sur l'immanence entre vérité et fiction :

Le langage est source de fiction. [...] L'acte analytique tire sa force de cette invisibilité. Il ne vient pas d'en haut. Il réfute la transcendance, la pureté, l'origine, voire même la loi. Il s'attache aux détails, aux hésitations, aux errements, aux incertitudes, à ce que recouvrent les lapsus et les rêves, les romans familiaux et les symptômes. Autrement dit, il prend corps dans « l'érosion indéfinie du dehors : pas de vérité s'illuminant enfin, mais le ruissellement et la détresse d'un langage qui a toujours déjà commencé ». S'en dégage un usage renouvelé de la vérité.⁴¹⁶

⁴¹⁶ Fabrice Bourlez, « La psychanalyse au-dehors des aveux », in : Sandra Boehringer et Laurie Laufer (ed.), *Après les aveux de la chair*, Paris, EPEL, 2020, p. 151. La citation est extraite de Michel Foucault, « La pensée du dehors » (1966), in *Dits et écrits, I*, Paris, Gallimard, 2001, p. 552.

Le truchement de l'Autre n'est pas, comme on pourrait le croire avec Foucault, une continuation du pouvoir psychiatrique et de la relation entre patient et médecin, mais plutôt une manière de découvrir que ce qu'on pensait être au plus profond de nous-mêmes provient toujours du dehors :

Dans « L'étourdit », Lacan montrait comment cette présence du langage, la manière dont nous avons toujours déjà été parlé-e-s par l'Autre, attendu-e-s par lui, marqué-e-s par une histoire personnelle, familiale, politique, sociale, nous fige à des places dont il s'agit de nous défaire. Par un néologisme équivoque, renvoyant tout droit à l'étymologie de fixer, Lacan écrit fixation. L'usage de la vérité en analyse est une chimère. Ne s'y avoue que le dehors de nous-mêmes.⁴¹⁷

La deuxième stratégie, donc, mise en place par les psychanalystes qui entendent articuler l'analyse foucauldienne consiste non seulement à faire de la psychanalyse une expérience, plutôt qu'une herméneutique, mais, ce faisant, à montrer que le rapport à la vérité dans l'analyse n'est pas dans la continuité de celui constitué au sein du savoir-pouvoir psychiatrique.

La troisième stratégie consiste à faire sortir l'analyse du cadre de la sexualité telle que cette dernière a été produite au sein du dispositif de la sexualité. Ceci suppose, comme le propose Thamy Ayouch dans « De la sexualité à la chair : pour une généalogie de la psychanalyse », en plus de questionner la dimension herméneutique ou le rapport de l'analyse à la vérité, de questionner la définition même de la sexualité et de la sexuation : « Si la psychanalyse peut se trouver une généalogie imaginaire dans la libido augustinienne, il s'agit alors pour elle, aujourd'hui, de repenser le statut de la sexualité et de la sexuation hors du dispositif de la sexualité. »⁴¹⁸ Ayouch appelle alors la psychanalyse à produire « sa propre généalogie » afin d'être capable de déconstruire, plutôt que de perpétuer, les rapports de pouvoir dont elle est porteuse⁴¹⁹. Cette généalogie tourne notamment autour de la libido :

Le terme libido, que Freud emprunte à Moll, renvoie, plus qu'à toute concupiscence définie de manière réaliste, à une convention théorique. Celle-ci ne reçoit, ni qualitativement ni quantitativement, la moindre

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 151.

⁴¹⁸ Thamy Ayouch, « De la sexualité à la chair : pour une généalogie de la psychanalyse », in : *Après les aveux de la chair, op. cit.*, p. 129.

⁴¹⁹ *Ibid.*

spécification susceptible d'en faire le lieu d'un désir particulier : elle sert une fiction heuristique. Prendre acte de la généalogie que Foucault établit de la psychanalyse reviendrait à déconstruire les hiérarchies sexuelles sociales, à en séparer le sexuel-infantile, à maintenir présente la distinction entre sexualité, ensemble de pratiques sexuelles, et sexuation, identification de genre, et à reconnaître la dimension politique de la sexualité. En outre [...] la psychanalyse gagnerait également à repenser la structuration sociale des sexualités et sexuations hors du familialisme qui lui est souvent reproché.⁴²⁰

Cette remise en question de la nature du désir et de la sexualité, cette invitation, également, à prendre en compte la structuration sociale de la sexualité conduit Ayouch, à penser une psychanalyse centrée moins sur la sexualité que sur la relationalité. La psychanalyse hybridée avec les réflexions féministes, queers et post-coloniales que propose Ayouch est une psychanalyse de la relationalité qui se décentre du dispositif de la sexualité :

Une psychanalyse mineure [...] pourrait s'atteler à penser les sexualités et sexuations non binaires non point à partir de la différence des sexes, mais des modalités de relationnalité présentées par ces expériences, et inscrites dans la « différence culturelle » au sens que lui donne H. Bhabha. [...] La relationnalité autre proposée par les sexualités et sexuations non binaires pourrait révéler la sexualité comme création bien plus que comme découverte d'un aspect secret du désir. [...] Cette psychanalyse de la relationnalité pourrait s'inspirer de la pensée d'Édouard Glissant, qui suggère de remplacer l'ontologie des identités par une poétique de la relation.⁴²¹

D'une certaine manière, nous pouvons dire que la proposition de Thamy Ayouch permet de résumer et lier les deux autres propositions : une psychanalyse de la relationalité implique de repenser le rapport à la vérité, sous la forme d'une pensée de la sexualité qui ne la réduit pas à la « découverte d'un aspect secret du désir », et implique également de retrouver le caractère d'expérience créatrice, « poétique » — dirait-on avec Foucault, spirituelle — de l'analyse.

⁴²⁰ *Ibid.*

⁴²¹ Thamy Ayouch, *Psychanalyse et hybridité : Genre, colonialité, subjectivations*, Louvain, Leuven University Press, 2018, p. 194-196.

Nous n'avons pas encore évoqué ce que la psychanalyse pourrait faire, plus précisément, de la théorisation foucauldienne du pouvoir. Si, par exemple, pour la psychanalyse freudienne comme lacanienne, le rapport entre le pouvoir et le désir est pensé en termes de répression et de loi, qu'est-ce qu'implique pour la psychanalyse, dans la perspective de son hybridation avec la théorie foucauldienne, la pensée du pouvoir moderne en termes de normalisation, de production normalisée, c'est-à-dire en termes de discipline et de biopolitique de la population ? Pour répondre à cette question, et pouvoir évoquer, par exemple, les travaux les plus récents à ce sujet, nous devons nous pencher plus avant sur la transformation du concept de pouvoir, telle qu'elle est proposée par Foucault au milieu des années 1970.

2. La théorisation foucauldienne du pouvoir moderne

Nous avons, jusqu'à maintenant, surtout évoqué le versant négatif de *La volonté de savoir*, c'est-à-dire la critique que Foucault y propose de l'hypothèse répressive, laquelle est composée de l'hypothèse de la censure et de l'hypothèse de la répression des pratiques. Or, pour aller plus loin, et pour penser l'articulation entre le désir et le pouvoir telle que nous voulons la construire, nous devons maintenant nous pencher vers la dimension plus positive de l'ouvrage, à savoir l'élaboration de la distinction entre les différentes formes de pouvoir et les évolutions historiques quant au pouvoir que Foucault distingue au niveau de l'archive.

a. Du pouvoir souverain à la discipline

Nous avons précisé la manière dont Foucault s'oppose à l'hypothèse répressive en invoquant différentes preuves pointant vers une multiplication des discours et une diversification des pratiques et des sexualités. Reste que l'argumentation de Foucault s'appuie non seulement sur des preuves historiques (qui prennent la forme d'événements discursifs au niveau de l'archive), mais également sur une élaboration davantage théorique à la fin de *La volonté de savoir*, élaboration autour de la notion de pouvoir. L'hypothèse répressive pêche non seulement par un certain aveuglement relativement à l'archive, mais également à cause d'un problème concernant le fondement théorique à l'origine de cette hypothèse : une conception négative du pouvoir, comme interdit et censure, qui se révèle anachronique lorsque l'on parle de la modernité, laquelle est caractérisée par l'émergence d'une forme de pouvoir qui fonctionne non par l'interdit et la menace de mort, mais à la gestion de la vie. L'hypothèse

répressive se fonderait sur une conception du pouvoir calqué sur le modèle du pouvoir souverain, là où le pouvoir moderne sur la sexualité serait disciplinaire et biopolitique.

Plusieurs caractéristiques peuvent désigner le pouvoir souverain, en dehors des évolutions historiques de ce dernier :

D'abord, le pouvoir souverain apparaît comme un pouvoir s'appuyant sur le droit du souverain «de faire mourir ou de laisser vivre», expression dont Foucault remarque la dissymétrie, et qui lui permet de faire du pouvoir souverain un pouvoir qui concerne la mort. Ce pouvoir de faire mourir s'exerce dans « l'éclat des supplices »⁴²² publics.

D'où, la seconde caractéristique de ce pouvoir, qui est de donner une grande importance au symbole. Si le supplice public est un « rituel politique », c'est qu'il est la réponse symbolique et spectaculaire à une atteinte portée à la volonté du souverain et aux symboles de la souveraineté qui la porte.

Cette mortalité et ce symbolisme du pouvoir souverain se rattachent à une troisième caractéristique qui est l'importance de la loi, ou du « système juridique de la loi »⁴²³, conçue comme expression de la volonté du souverain.

Ce pouvoir est un pouvoir qui fonctionne de manière « négative » en un autre sens encore, à savoir qu'il est principalement caractérisé à travers un droit de prélèvement ou de soustraction : « le pouvoir s'exerçait essentiellement comme instance de prélèvement, mécanisme de soustraction, droit de s'approprier une part des richesses, extorsion de produits, de biens, de services, de travail et de sang »⁴²⁴.

Menace de douleur et de mort, symbolisme, légalisme et prélèvement désignent le pouvoir tel qu'il s'exerçait quasiment exclusivement avant le XVII^e siècle. C'est sur cette conception du pouvoir que s'appuie l'hypothèse répressive, comme si le pouvoir sur la sexualité ne s'exerçait que par la menace (on pense à la castration, ou à la menace de mort qui vise, aujourd'hui encore, les personnes ayant des pratiques homosexuelles), dans l'éclat de la punition publique, par l'édiction de lois (l'article 175 du Code pénal allemand, la « loi » du 6 août 1942 du Code pénal français, etc.) et en vue de la soustraction de la force vitale liée à la sexualité afin de l'orienter vers la reproduction ou le travail.

⁴²² Michel Foucault, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 36-72.

⁴²³ « La crime, outre sa victime immédiate, attaque le souverain ; il l'attaque personnellement puisque la loi vaut comme la volonté du souverain ; il l'attaque physiquement puisque la force de la loi, c'est la force du prince. » *Ibid.*, p. 51. Voir également : Michel Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 189.

⁴²⁴ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 178-179.

Sans nier l'existence de segments du pouvoir fonctionnant encore de manière négative, Foucault promeut l'émergence, dans la modernité, d'un autre type de pouvoir, dont le fonctionnement se définit par contraste par sa « positivité » :

C'est un pouvoir qui porte sur la vie, sa gestion. Le « pouvoir de mort [...] se donne maintenant comme le complémentaire d'un pouvoir qui s'exerce positivement sur la vie, qui entreprend de la gérer, de la majorer, de la multiplier, d'exercer sur elle des contrôles précis et des régulations d'ensemble. »⁴²⁵

Un pouvoir qui s'exerce moins autour du symbole, pour le protéger et le produire, qu'autour du réel du corps vivant, soit sous la forme du corps individuel, soit sous la forme de la population : « la contrainte porte sur les forces plutôt que sur les signes »⁴²⁶ comme l'explique Foucault dans le cas de la discipline militaire.

C'est un pouvoir qui ne cherche plus à distinguer le légal de l'illégal pour punir l'illégalité comme atteinte à la volonté souveraine, ce n'est pas un pouvoir qui se concentre sur la loi, mais sur la norme : « une autre conséquence de ce développement du biopouvoir, c'est l'importance croissante prise par le jeu de la norme aux dépens du système juridique de la loi. [...] il n'a pas à tracer la ligne qui sépare, des sujets obéissants, les ennemis du souverain ; il opère des distributions autour de la norme. »⁴²⁷

Enfin, « le “prélèvement” tend à n'en plus être la forme majeure, mais une pièce seulement parmi d'autres qui ont des fonctions d'incitation, de renforcement, de contrôle, de surveillance, de majoration et d'organisation des forces qu'il soumet. »⁴²⁸

S'il peut se faire que des formes archaïques du pouvoir concernant la sexualité prennent encore la forme négative qui est celle du pouvoir souverain, l'essentiel du pouvoir moderne sur la sexualité fonctionne, pour Foucault, sur le modèle de ce pouvoir sur la vie, et le dispositif de la sexualité constitue un relais essentiel pour ce type de pouvoir.

Nous le voyons cependant, cette caractérisation générale ne suffit pas, dans la mesure où ce pouvoir moderne sur la vie s'exerce de deux manières, non pas opposées, plutôt complémentaires, toutefois distinctes et dont la différence de niveau implique une différence de régime : « les disciplines : anatomo-politique du corps humain [...] Et] une biopolitique de la population »⁴²⁹. La détermination positive de la manière dont le pouvoir moderne

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 180.

⁴²⁶ Michel Foucault, *Surveiller et Punir*, *op. cit.*, p. 139.

⁴²⁷ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 189-190.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 179.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 183.

concernant la sexualité s'exerce pour Foucault suppose d'aborder ces deux formes de pouvoir sur la vie.

b. La discipline : infime pouvoir sur le corps

La transformation du pouvoir, d'un pouvoir fondé sur « l'éclat des supplices » à un pouvoir disciplinaire de transformation et de redressement des corps est décrit avec ampleur dans *Surveiller et punir* — honneur de l'écrit dont sera privée la biopolitique de la population. Ce pouvoir disciplinaire doit être conçu comme le résultat, à partir du XVII^e et du XVIII^e, d'une extension et d'une généralisation de techniques disciplinaires qui peuvent avoir existé bien avant, mais de manière isolée ou localisée. Ces techniques disciplinaires, pour « infimes » qu'elles soient « définissent un certain mode d'investissement politique et détaillé du corps, une nouvelle "microphysique" du pouvoir »⁴³⁰. La nouveauté de cette microphysique repose à la fois sur l'échelle de grandeur qui caractérise la prise du pouvoir sur les corps — un pouvoir très proche du corps, qui peut en surveiller, redresser les moindres parties — et sur le caractère « physique », c'est-à-dire corporel plutôt que symbolique de ce pouvoir. Ce sont les deux premières caractéristiques que Foucault dégage quant à cet ensemble de techniques :

Plusieurs choses cependant sont nouvelles dans ces techniques. L'échelle, d'abord, du contrôle : il ne s'agit pas de traiter le corps, par masse, en gros, comme s'il était une unité indissociable, mais de le travailler dans le détail ; d'exercer sur lui une coercition ténue, d'assurer des prises au niveau même de la mécanique — mouvements, gestes, attitudes, rapidité : pouvoir infinitésimal sur le corps actif. L'objet, ensuite, du contrôle : non pas ou non plus les éléments signifiants de la conduite ou du langage du corps, mais l'économie, l'efficacité des mouvements, leur organisation interne ; la contrainte porte sur les forces plutôt que sur les signes ; la seule cérémonie qui importe vraiment, c'est celle de l'exercice. La modalité enfin : elle implique une coercition ininterrompue, constante, qui veille sur les processus de l'activité plutôt que sur son résultat et elle

⁴³⁰ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 140. La lecture de Deleuze dans ses cours à Vincennes sur le pouvoir chez Foucault fera grand cas de cette micro-physique du pouvoir et de la définition du pouvoir comme « rapport de force », rapport entre deux forces.

*s'exerce selon une codification qui quadrille au plus près le temps, l'espace, les mouvements.*⁴³¹

Quatre propriétés générales se dégagent de cet ensemble de techniques disciplinaires qui, s'étendant, finissent par former le diagramme général d'un nouveau type de pouvoir :

- Un pouvoir de détail sur le corps actif ;
- Un pouvoir sur les forces, plus que sur les signes ;
- Un pouvoir qui suppose une constance dans la coercition ;
- Un pouvoir qui fonctionne par quadrillage du temps, de l'espace et du mouvement.

Les deux dernières caractéristiques, qui portent sur la modalité de l'exercice de ce pouvoir, peuvent se comprendre comme deux aspects du caractère normalisant du pouvoir disciplinaire. Pour produire des forces corporelles de manière qu'elles soient utiles, qu'elles servent (caractéristiques 1 et 2), le pouvoir doit fonctionner à la normalisation des comportements, normalisation qui suppose constance de l'attention et quadrillage (3 et 4).

Cette question du fonctionnement normalisant du pouvoir, à la fois sur le plan temporel et sur le plan spatial sera celle qui nous animera dans le chapitre suivant de ce travail. C'est en effet toute une esthétique de la normalisation qui peut être dégagée des intuitions foucaaldiennes et de leur mise à jour par les travaux les plus récents. Par exemple, lorsque Foucault évoque « le principe de localisation élémentaire ou du quadrillage », comment ne pas penser au fonctionnement des applications géolocalisées de rencontre sur téléphone : « L'espace disciplinaire tend à se diviser en autant de parcelles qu'il y a de corps ou d'éléments à répartir. [...] Il s'agit d'établir les présences et les absences, de savoir où et comment retrouver les individus, d'instaurer les communications utiles, d'interrompre les autres, [...] »⁴³² Comprendre la sexualité construite sur les applications comme une sexualité normalisée suppose de comprendre que le principe du quadrillage ne s'applique pas seulement à l'espace « réel », mais concerne tout espace (et toute temporalité) possible, y compris l'espace-temps virtuel construit par nos machines ; mais cela suppose également de prendre en compte que la normalisation n'est pas seulement une normalisation des comportements sexuels effectifs, mais également une normalisation des désirs et de la manière dont ceux-ci sont produits.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 138.

⁴³² *Ibid.*, p. 144-145.

Comme le montre cet exemple des applications de rencontre géolocalisées, et comme invite à le penser la troisième caractéristique des disciplines, à savoir une « constance dans l'attention », ce pouvoir disciplinaire est lié à un ensemble de techniques qui articulent de manière très étroite le voir et le pouvoir, ce qui justifie en un second sens l'idée d'une esthétique de la normalisation. Le panoptique, qui articule le voir et le pouvoir au point de faire que « la visibilité est un piège », est paradigmatique de cet accrochage du pouvoir et du regard. Là encore, c'est une certaine virtualité qui joue dans l'exercice du pouvoir : « induire chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir. Faire que la surveillance soit permanente dans ses effets, même si elle est discontinuée dans son action ; que la perfection du pouvoir tende à rendre inutile l'actualité de son exercice »⁴³³. Une certaine distribution asymétrique du regard et du savoir concernant ce regard, par lequel le détenu est vu, sait qu'il est vu et ne voit pas, induit des effets de pouvoir, notamment sous la forme d'une normalisation du comportement.

Cette insistance sur le regard doit nous permettre de souligner l'importance de l'imaginaire pour penser les problématiques liées au pouvoir, à son fonctionnement, et notamment la question des rapports désir-pouvoir lorsqu'on l'aborde au prisme de la normalisation. Il ne s'agit pas d'opposer, comme dans les théories de l'idéologie, sur lesquelles nous reviendrons, d'un côté l'écran imaginaire et de l'autre la réalité des rapports d'exploitation ou de domination. Mais il s'agit de comprendre comment l'imaginaire produit des effets réels de pouvoir ; non pas comment l'imaginaire s'oppose au réel, mais comment l'imaginaire produit du réel ; comment par exemple la question du voir et de l'être vu est nouée à celle du réel du pouvoir sur les corps.

Le lien que nous tissons entre esthétique et normalisation suppose de déterminer, avec Foucault, la nature de cette normalisation. Qu'est-ce que normaliser ? Qu'est-ce que fait une technique ou un ensemble de techniques lorsque nous disons qu'elle(s) normalise(nt) ? En quoi la norme, bien qu'elle puisse parfois prendre la forme d'une loi ou d'un interdit, excède-t-elle cette dimension négative, au point qu'elle peut être comprise, concernant les corps, par analogie avec la norme de production industrielle ? En opposant le processus de normalisation à la « pénalité judiciaire », Foucault en précise cinq aspects :

L'art de punir, dans le régime du pouvoir disciplinaire [...] met en œuvre cinq opérations bien distinctes : référer les actes, les performances,

⁴³³ *Ibid.*, p. 202.

les conduites singulières à un ensemble qui est à la fois champ de comparaison, espace de différenciation et principe d'une règle à suivre. Différencier les individus les uns par rapport aux autres et en fonction de cette règle d'ensemble — qu'on la fasse fonctionner comme seuil minimal, comme moyenne à respecter ou comme optimum dont il faut s'approcher. Mesurer en termes quantitatifs et hiérarchiser en termes de valeur les capacités, le niveau, la « nature » des individus. Faire jouer, à travers cette mesure « valorisante », la contrainte d'une conformité à réaliser. Enfin tracer la limite qui définira la différence par rapport à toutes les différences, la frontière extérieure de l'anormal [...]. La pénalité perpétuelle qui traverse tous les points, et contrôle tous les instants des institutions disciplinaires, compare, différencie, hiérarchise, homogénéise, exclut. En un mot elle normalise.⁴³⁴

On voit que, dans ce processus de normalisation, la contrainte ne joue finalement qu'un rôle précis et qu'elle ne prend pas nécessairement la forme d'un interdit, plutôt celle, au contraire, d'une incitation. La grande frontière, la grande division qui peut éventuellement prendre la forme d'une frontière entre le légal et l'illégal, n'est que le produit final d'un processus plus positif qui produit des individus normalisés. Si loi et norme ne sont pas opposées comme le souligne François Ewald⁴³⁵, il faut penser l'établissement de la norme comme processus précédant l'instauration de la loi, cette dernière s'appuyant sur la frontière tracée par la seconde.

Afin d'explorer quelques spécificités de la norme telle qu'elle est pensée par Foucault, dans la continuité de Canguilhem, ainsi que la différence entre la norme et la loi, nous pouvons nous rapporter à l'analyse qu'en propose Pierre Macherey dans *De Canguilhem à Foucault* (2009). Nous voudrions insister, parce qu'elles servent particulièrement notre réflexion sur le désir et le pouvoir, sur deux caractéristiques qui distinguent la norme de la loi : sa productivité, son immanence.

La productivité de la norme peut se comprendre, selon Macherey, à partir de l'opposition entre la conception juridique de la norme (celle qui fonde les lois) et la

⁴³⁴ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, op. cit., p. 185. C'est Foucault qui souligne.

⁴³⁵ François Ewald, « Norms, Discipline, and the Law », *Representations*, No. 30, Special Issue : Law and the Order of Culture, Spring 1990, pp. 138-161.

conception biologique de la norme, à la manière dont Canguilhem pense, dans *Le normal et le pathologique*, la normativité du vivant :

Partons d'une première thèse [...] : l'affirmation du caractère productif de la norme. Comme cela a déjà été indiqué, selon qu'on privilégie le modèle juridique ou le modèle biologique de la norme, on pense l'action de celle-ci : soit négativement et restrictivement, comme l'imposition, par définition abusive, d'une ligne de partage traversant et contrôlant, dans la forme d'une domination, un domaine de spontanéité dont les initiatives sont censées préexister à cette intervention (qui, après coup, les ordonne, en les contenant comme une forme capte un contenu en lui imposant ses formes d'organisation); soit positivement et expansivement, comme un mouvement extensif et créatif qui, reculant progressivement les limites de son domaine d'action, constitue effectivement lui-même le champ d'expérience auquel les normes trouvent à s'appliquer. Dans ce dernier cas, on peut dire que la norme « produit » les éléments sur lesquels elle agit, en même temps qu'elle élabore les procédures et les moyens réels de cette action, c'est-à-dire qu'elle détermine l'existence de ces éléments du fait même qu'elle entreprend de la maîtriser.⁴³⁶

Dans le modèle juridique et la conception « légaliste » de la norme, qui prend en l'occurrence la forme d'une loi, celle-ci s'applique à un domaine, libre avant son application (au moins en droit), pour venir limiter les potentialités de ce domaine. Dire, comme dans le cas de l'hypothèse répressive, que le pouvoir sur la sexualité se ferait par l'action de lois s'imposant à la sexualité, suppose de concevoir celle-ci comme un champ naturellement foisonnant de potentialité et libre. À l'inverse, concevoir la productivité de la norme, sur le modèle biologique, c'est concevoir que la norme ne s'applique pas à un champ d'action préexistant, mais produit les objets sur lesquelles elle porte. C'est dire, si l'on reprend l'exemple de la sexualité, que celle-ci est le produit du pouvoir au sens où les plaisirs ne deviennent sexualité que par l'effet des normes. Et si nous permettons de devancer notre « défense » du concept de désir contre les attaques foucaaldiennes, nous pouvons avancer que penser le rapport pouvoir-désir en ces termes reviendrait à dire qu'il n'existe pas de désir qui

⁴³⁶ Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris, La Fabrique Éditions, 2009.

ne soit immédiatement produit de manière normalisée et comme expression d'une norme. Le désir ne préexiste pas aux normes qui s'y rapportent, il en est le produit⁴³⁷.

La seconde caractéristique nous intéresse aux vues de ce que nous avons essayé d'esquisser à la fin de notre première partie, d'autant que Macherey évoque explicitement, à ce moment du texte, la théorie lacanienne du lien entre le désir et la loi. La théorisation lacanienne du rapport entre le désir et la loi pose que « le désir du sujet [est] identifié comme un effet dont l'ordre de la loi serait lui-même la cause », mais en ne questionnant pas le « type de causalité » en jeu dans ce rapport, Lacan raterait ce que permet à l'inverse de comprendre le modèle foucauldien, à savoir, l'immanence de la norme et de son produit :

Penser l'immanence de la norme, c'est bien sûr renoncer à considérer son action de manière restrictive, comme une « répression » formulée en termes d'interdit, s'exerçant à l'encontre d'un sujet donné préalablement à cette action, et qui pourrait lui-même se libérer ou être libéré d'un tel contrôle [...]. Mais on peut aussi se demander s'il suffit de dénoncer les illusions de ce discours antirépressif pour leur échapper : ne risque-t-on pas de les reproduire à un autre niveau [...] ?⁴³⁸

En pensant le rapport entre la sexualité et le pouvoir dans les termes d'une dépendance causale du désir à la loi, la psychanalyse lacanienne n'échapperait pas à la théorie d'une transcendance du pouvoir sur le désir, c'est-à-dire à l'illusion d'une séparabilité. Ainsi, si nous prenons en compte la mise en garde que Macherey énonce dans la continuité de Foucault, comment penser l'immanence causale du désir et du pouvoir ? Il faut mettre en place une sorte de réciprocity causale : certes, le désir n'est pas sans les normes qui le conditionnent ; mais ces normes elles-mêmes, faut-il poser, ne sont rien en dehors des occurrences du désir qui les actualisent :

Si la norme n'est pas extérieure à son champ d'application, ce n'est donc pas seulement, comme nous l'avons déjà montré, parce qu'elle le produit ; mais c'est parce qu'elle s'y produit elle-même en le produisant. Pas davantage qu'elle n'agit sur un contenu qui subsisterait indépendamment d'elle et en dehors d'elle, elle n'est en elle-même

⁴³⁷ Nous approfondissons ce lien de production du désir par le pouvoir dans le troisième chapitre de ce travail.

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 86.

*indépendante de son action, qui se déroulerait extérieurement à elle, dans une forme qui serait nécessairement celle du partage et de la scission. C'est bien en ce sens qu'il faut parler de l'immanence de la norme, par rapport à ce qu'elle produit et au processus par lequel elle le produit : ce qui norme la norme, c'est son action.*⁴³⁹

Ainsi, pour penser l'immanence du désir et du pouvoir, nous indique Macherey, il conviendrait non seulement de penser la manière dont le pouvoir produit des formes normalisées de désir, mais également la manière dont ces formes de pouvoir n'existent qu'à travers ces désirs normalisés. Tandis que la loi peut, elle, exister en dehors du champ sur lequel elle s'applique de manière extérieure, la norme n'existe que dans la répétition et les occurrences de son action. Ce n'est pas un hasard si nous retrouverons cette conception des rapports entre sexualité et norme chez Judith Butler⁴⁴⁰, car il nous semble que l'immanence désir-pouvoir est une hypothèse fondamentale aux théorisations queers.

Cette caractéristique de l'immanence nous permettrait déjà de soulever un problème que nous rencontrerons concernant, non plus, les processus de normalisation (qui sont l'objet du troisième chapitre), mais la question de la normativité (objet du quatrième) : comment, si une norme ne préexiste pas à son action, si elle n'existe pas indépendamment des occurrences de son action, comment penser la possibilité d'une normativité qui produirait de nouvelles normes concernant la sexualité ? Si la critique des normes actuelles qui nous blessent doit nous mener à une seconde tâche qui est celle de l'élaboration d'une nouvelle normativité queer, comment penser cette production des normes dans l'hypothèse de l'immanence de la norme telle qu'elle est défendue par Macherey ? Nous y reviendrons.

c. Du biopouvoir au Gouvernement

L'analyse de la normalisation que propose Foucault fonctionne au niveau de la discipline, cette « anatomo-politique du corps humain », mais également au niveau de la « biopolitique de la population ». Si, dans *Surveiller et punir*, c'est à propos de la première qu'est évoqué « le pouvoir de la Norme », c'est à propos de la seconde qu'est évoqué « le jeu de la norme aux dépens du système juridique de la loi »⁴⁴¹ dans *La volonté de savoir*.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁴⁰ Judith Butler, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Paris, Éditions Amsterdam/Multitudes, 2009.

⁴⁴¹ Michel Foucault, *La volonté de savoir, op. cit.*, p. 189.

Discipline et biopouvoir, ne sont pas deux éléments opposés, mais deux versants du pouvoir moderne centré sur la norme, et qui fonctionnent de concert. Si, dans la discipline, c'est le corps et sa « micro-physique » qui sont en jeu, dans la biopolitique, c'est la population qui se présente comme un concept central.

Cette problématique de la population, évoquée dans le dernier chapitre de *La volonté de savoir*, est l'objet d'une élaboration plus approfondie dans les cours au Collège de France. Dans la leçon du 25 janvier 1978, Foucault distingue par exemple le processus de normalisation disciplinaire et le rapport à la norme dans la biopolitique de la population :

On a donc un système qui est, je crois, exactement inverse de celui qu'on pouvait observer à propos des disciplines. Dans les disciplines, on partait d'une norme et c'est par rapport à ce dressage effectué par la norme que l'on pouvait ensuite distinguer le normal de l'anormal. Là, au contraire, on va avoir un repérage du normal et de l'anormal, on va avoir un repérage des différentes courbes de normalité, et l'opération de normalisation va consister à faire jouer les unes par rapport aux autres ces différentes distributions de normalité et à faire en sorte que les plus défavorables soient ramenées à celles qui sont les plus favorables. [...] La norme est un jeu à l'intérieur des normalités différentielles. C'est le normal qui est premier et c'est la norme qui s'en déduit, ou c'est à partir de cette étude des normalités que la norme se fixe et joue son rôle opératoire [...].⁴⁴²

La biopolitique de la population, du fait du niveau où elle se place, suppose un autre rapport à la norme : il ne s'agit pas de normaliser des corps à partir d'une norme, mais, à travers l'usage des statistiques par exemple, de repérer différentes normalités préexistantes, et de construire la norme à partir d'elles. Ceci suppose une nouvelle distinction, entre la norme et les normalités, la première étant un idéal fixé qui servira d'étalon, les secondes étant le résultat de repérages statistiques et d'identification de régularité, repérage qui n'en est pas moins l'objet d'un choix (Que cherche-t-on à repérer ? Quelles normalités produisons-nous par ces choix ?). Nous avons du côté des disciplines, le pouvoir de la Norme qui finit par opérer une contrainte sur le corps, et s'inscrit dans un processus de normalisation. Et, du côté

⁴⁴² Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 65.

de la biopolitique, il y a production de la norme à partir de ce qui se présente comme l'analyse rationnelle d'une strate ou d'un niveau particulier, à savoir la population. Ce niveau de la population, qui apparaît au milieu du XVIII^e siècle, se présente comme l'objet et la justification d'un certain usage de la raison.

Pour mieux le comprendre, peut-être faut-il évoquer une autre distinction que Foucault mobilise entre les disciplines et le pouvoir souverain d'un côté, et la biopolitique de la population de l'autre :

Enfin, tous ces mécanismes — et on arrive au point, je crois, central dans tout cela —, ces mécanismes ne tendent pas comme ceux de la loi, comme ceux de la discipline, à répercuter de la manière la plus homogène et la plus continue, la plus exhaustive possible, la volonté de l'un sur les autres. Il s'agit de faire apparaître un certain niveau où l'action de ceux qui gouvernent est nécessaire et suffisante. [...] ce qu'on voit apparaître maintenant, c'est non pas l'idée d'un pouvoir qui prendrait la forme d'une surveillance exhaustive des individus pour qu'en quelque sorte chacun d'entre eux, à chaque moment, dans tout ce qu'il fait, soit présent aux yeux du souverain, mais l'ensemble des mécanismes qui vont rendre pertinents pour le gouvernement et pour ceux qui gouvernent des phénomènes bien spécifiques [...].⁴⁴³

Il existerait donc quelque chose de commun entre la discipline et le pouvoir souverain qui est l'imposition de la volonté de l'un sur les autres, bien que cette imposition se fasse d'un côté par la normalisation, et de l'autre par la menace de mort. Concernant la biopolitique, le rapport à la norme est différent, dans la mesure où il s'agit de dégager un niveau d'analyse propre, qui permette l'application et la justification d'une rationalité qui est celle des gouvernants. L'identification des normalités et l'élaboration de la norme qui permet de les comparer, identification qui constitue le niveau propre à la population, ne vise pas d'abord la normalisation des comportements, mais la construction d'un niveau où la question du « bien gouverner » trouve une réponse qu'on puisse dire rationnelle.

Il s'agit alors, dans cette biopolitique de la population, de produire la population comme un phénomène « naturel » qu'il soit possible d'étudier et de réguler, sur le modèle des sciences de la nature. La « naturalité » de la population apparaît pour Foucault de trois façons,

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 68.

la seconde étant particulièrement intéressante pour nous dans la mesure où la thématique du désir semble y faire la suture entre la discipline et la biopolitique :

La population va être chargée d'une certaine densité de détermination, à la fois des déterminations externes (climat, entourage matériel, richesse, etc.) et des déterminations internes (habitudes, valeurs morales, etc.). Ainsi, chargée de détermination, « la population apparaît donc là, dans cette espèce d'épaisseur par rapport au volontarisme légaliste du souverain, comme un phénomène de nature. »⁴⁴⁴

La population se voit attribuer « un seul moteur d'action. Ce moteur d'action, c'est le désir. [...] Le désir est ce par quoi tous les individus vont agir. Désir contre lequel on ne peut rien. »⁴⁴⁵ Le désir va apparaître comme cet irréductible propre à tout phénomène naturel. Il va s'agir non pas de le réprimer, mais de « le laisse[r] jouer, dans une certaine limite et grâce à un certain nombre de mises en relations et de connexions », ainsi « il produira au total l'intérêt général de la population. »⁴⁴⁶

Enfin, cette naturalisation de la population en passe par « la constance des phénomènes dont on pourrait attendre qu'ils soient variables puisqu'ils dépendent d'accidents, de hasards, de conduites individuelles, de causes conjoncturelles. »⁴⁴⁷

Le désir se trouve jouer un rôle dans plusieurs axes de problématisation que dresse Foucault à partir de la publication de *La volonté de savoir*, par exemple, dans le retour à la question du désir dans la préface de *L'usage des plaisirs* comme fil directeur d'une archéologie de la subjectivité sexuelle. Le désir, dans le cas de la biopolitique des populations, à une double fonction dans son rapport au pouvoir : d'un côté, il permet de désigner le moteur de l'action des populations qu'il s'agit de comprendre comme un fait « naturel » sur lequel une action rationnelle est justifiée. Désigner un moteur d'action unique, au même titre que Isaac Newton construit un principe unique de gravitation universelle pour expliquer le mouvement des corps célestes, permet une éventuelle mise en formule et, en tout cas, une économie des hypothèses. D'un autre côté, le désir est aussi manifestement le point de capiton liant la discipline, et notamment la technique disciplinaire de l'aveu, avec la biopolitique de la population. Le principe d'action des sujets désignés est, dans les deux cas, considéré comme étant le désir ; du côté de la discipline, un désir caché qui fait le cœur de l'individu, du côté de la biopolitique, un désir qui transparait dans les comportements et qui peut être saisi rationnellement et dirigé.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 76.

Cette « naturalisation de la population » vise, comme l'explique Foucault, à justifier l'action de l'État à un niveau tel que cette action apparaisse comme une action rationnelle. Cette dynamique par laquelle l'État doit justifier de sa rationalité s'explique par ce que Foucault dégagera en thématissant la « raison d'État » au cœur de l'émergence du libéralisme moderne. Le détour que parait prendre La naissance de la biopolitique n'en est un qu'en apparence, la raison d'État étant au cœur des processus concernant la production de la population comme champ d'action justifiant la rationalité étatique.

J'essaierai de vous montrer comment tous les problèmes que j'essaie de repérer là actuellement, comment tous ces problèmes ont pour noyau central, bien sûr, ce quelque chose que l'on appelle la population. Par conséquent, c'est bien à partir de là que quelque chose comme une biopolitique pourra se former. Mais il me semble que l'analyse de la biopolitique ne peut se faire que lorsque l'on a compris le régime général de cette raison gouvernementale dont je vous parle, ce régime général que l'on peut appeler la question de vérité, premièrement de la vérité économique à l'intérieur de la raison gouvernementale, et par conséquent si on comprend bien de quoi il s'agit dans ce régime qui est le libéralisme, lequel s'oppose à la raison d'État, — ou plutôt [la] modifie fondamentalement sans peut-être en remettre en question les fondements —, c'est une fois qu'on aura su ce que c'était que ce régime gouvernemental appelé libéralisme qu'on pourra, me semble-t-il, saisir ce qu'est la biopolitique.⁴⁴⁸

Le détour vers la question de la raison d'État, et la transformation de la raison d'État par le libéralisme, transformation qui est un facteur d'émergence de la biopolitique va conduire Foucault à nouveau vers la question de la vérité ; non plus sous la forme de l'analyse des discours de savoir, non plus sous la forme de l'extraction, via l'aveu, dans la discipline, d'une vérité cachée du sujet, mais cette fois, sous la forme des rapports entre le gouvernement et la vérité, ou plutôt entre l'art de gouverner et la vérité. Et la remontée, dans *Le gouvernement des vivants*, aux arts de gouverner antiques, à travers le thème de l'aléthurgie⁴⁴⁹, opère un

⁴⁴⁸ Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004, p. 23-24.

⁴⁴⁹ Michel Foucault, *Du Gouvernement des vivants, Cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, Seuil/Gallimard, 2012, p. 8 et suivantes.

nouveau pli, un retour à la question de la subjectivité à partir de la question de l'art de gouverner, à partir de l'art de se gouverner soi-même, lien que Foucault repère par exemple chez Platon dans l'Alcibiade.

C'est un parcours étrange et complexe qui commande le passage du tome I de *l'Histoire de la sexualité* au tome II. Le retour aux Antiques est le résultat du glissement de l'analyse de la biopolitique, via la raison d'État et sa transformation par le libéralisme, vers le rapport entre le gouvernement (de soi et des autres) et la question de la vérité. Nous aimerions évoquer maintenant de manière plus précise les aléas de la notion de désir dans cette partie du parcours de Foucault, cette transformation, d'une pensée centrée autour du pouvoir à une pensée centrée sur la gouvernementalité, et celle du gouvernement de soi.

d. L'insistance du désir et la question de la subjectivation

Pour terminer cette présentation des théories foucaaldiennes qui concernent la question du pouvoir moderne et de son fonctionnement, il est important de revenir sur la critique du désir que propose Foucault, sur ce qu'il appelle le « problème plaisir-désir »⁴⁵⁰ et sur le rôle que joue le désir à partir du changement de cap d'une théorie du pouvoir à une théorie de la gouvernementalité. On verra que la place du désir dans la théorie foucaaldienne demeure ambiguë et que cet obscur voyageur permettra de mettre en problème le passage d'une théorie « micro-physique » du pouvoir à la théorie de la gouvernementalité.

Dans *La volonté de savoir*, la critique du « sexe » ou de la « sexualité » comme vérité intérieure du sujet, vérité de laquelle pourrait surgir la puissance politique d'une révolution dite sexuelle, conduit Foucault à critiquer le support de cette prétendue vérité intérieure, à savoir le désir. La médicalisation de la technique de l'aveu dans la *scientia sexualis* est l'un des facteurs principaux de la production de la « sexualité » et, par le biais de cette technique, le désir comme ensemble de mouvements internes et essentiels au sujet se trouve au cœur du dispositif de la sexualité. Le refus de considérer le désir comme un outil politique pertinent résulte donc du fait que ce concept a été un outil essentiel au dispositif de la sexualité :

En créant cet élément imaginaire qu'est « le sexe », le dispositif de sexualité a suscité un de ses principes internes de fonctionnement les plus essentiels : le désir du sexe — désir de l'avoir, désir d'y accéder, de le

⁴⁵⁰ Michel Foucault, « Le Gay Savoir », in Jean Le Bitoux, *Entretiens sur la question gay*, Paris, H&O, 2005, p. 50.

*découvrir, de le libérer, de l'articuler en discours, de le formuler en vérité. Il a constitué « le sexe » lui-même comme désirable. Et c'est cette désirabilité du sexe qui fixe chacun de nous à l'injonction de le connaître, d'en mettre au jour la loi et le pouvoir ; c'est cette désirabilité qui nous fait croire que nous affirmons contre tout pouvoir les droits de notre sexe, alors qu'elle nous attache en fait au dispositif de sexualité qui a fait monter du fond de nous-mêmes comme un mirage où nous croyons nous reconnaître, le noir éclat du sexe. [...] Contre le dispositif de sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs.*⁴⁵¹

La désirabilité apparaît comme ce qui suture le sujet à l'aveu et à la volonté de savoir « le sexe » qui se trouve au cœur du dispositif de la sexualité. Dans l'interview accordée à Jean Le Bitoux en 1978, Foucault fait encore plus explicitement du désir un instrument de normalisation de la sexualité reliée au pouvoir médical et psychiatrique :

*Je dirais schématiquement que la médecine et la psychanalyse se sont beaucoup servies de cette notion de désir comme précisément une espèce d'instrument pour la mise en intelligibilité, pour l'étalonnage par conséquent en termes de normalité d'un plaisir sexuel : dis-moi quel est ton désir et je te dirai qui tu es, je te dirai si tu es malade ou pas, je te dirai si tu es normal ou pas, et par conséquent je pourrais disqualifier ton plaisir ou au contraire le requalifier. [...]. Alors qu'il me semble qu'en utilisant le mot de plaisir, qui à la limite ne veut rien dire, qui est encore me semble-t-il assez vide de contenu et vierge d'utilisation possible, en ne prenant le plaisir pour rien d'autre que finalement un événement, un événement qui se produit, qui se produit je dirais hors sujet, ou à la limite du sujet, ou entre deux sujets, dans ce quelque chose qui n'est ni du corps ni de l'âme, ni à l'extérieur ni à l'intérieur, est-ce qu'on a pas là, en essayant un peu de réfléchir sur cette notion de plaisir, un moyen d'éviter toute l'armature psychologique et médicale que la notion traditionnelle de désir portait en elle ?*⁴⁵²

⁴⁵¹ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., pp. 207-208.

⁴⁵² Michel Foucault, « Le gay savoir », op. cit., p. 50.

Le plaisir est préféré par Foucault, assez paradoxalement, pour sa relative pauvreté conceptuelle, parce qu'il est un concept « assez vide de contenu et vierge d'utilisation ». Si on comprend bien la critique du désir comme participant du dispositif de la sexualité, et constituant ainsi une force de normalisation, nous devons reconnaître ici, à l'endroit de la promotion du plaisir, une certaine faiblesse de l'argumentation. D'un côté, dire que le plaisir est « vide de contenu est vierge d'utilisation », c'est mettre de côté, si on reste dans le cadre de la *scientia sexualis*, toute la théorie freudienne du principe de plaisir et l'effort de celui-ci pour décrire le plaisir dont il fait un principe. De plus, la caractérisation du plaisir comme événement asubjectif met de côté la théorisation des machines désirantes par Deleuze et Guattari que Foucault balaie d'un revers de main considérant le « risque [...] de laisser se réintroduire [...] quelque chose comme ces prises médico-psychologique que le désir, au sens traditionnel, avait portées avec lui »⁴⁵³.

Le véritable problème semble être, pour Foucault, l'accrochage de la théorie du désir par les « prises médico-psychologiques », du fait de son caractère instrumental central dans le dispositif de la sexualité. Or, on le voit dans l'introduction à *L'usage des plaisirs*, Foucault va, poursuivant la « généalogie de l'homme de désir » rencontrer dans le cadre antique, un autre rapport au désir qui va impliquer de revoir le rôle du désir dans la théorie des rapports entre la sexualité et le pouvoir.

Dans *Le Gouvernement des vivants*, la question de la raison d'État moderne mène Foucault à celle du rapport entre le gouvernement et la vérité et implique un détour historique vers la manière dont les antiques concevaient ce rapport. Or, dans *L'herméneutique du sujet*, un nouveau tournant est produit lorsque la question du gouvernement des autres est reliée à celle du gouvernement de soi. Dans l'*Alcibiade* de Platon par exemple, le gouvernement et la connaissance de soi sont considérées comme la condition du bon gouvernement des autres. L'émergence de la subjectivité, comme thème philosophique, sera alors comprise comme le résultat de l'évolution de cette question du gouvernement de soi. C'est à partir de cette question de l'herméneutique du sujet que Foucault reprendra, dans *L'usage des plaisirs*, l'investigation concernant la sexualité. Dans l'introduction, Foucault lie cette question du sujet avec celle du désir :

Pour analyser ce qui est désigné comme « le sujet » ; il convenait de chercher quelles sont les formes et les modalités du rapport à soi par

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 51.

*lesquelles l'individu se constitue et se reconnaît comme sujet. Après l'étude des jeux de vérité les uns par rapport aux autres [...] puis celle des jeux de vérité par rapport aux relations de pouvoir, sur l'exemple des pratiques punitives, un autre travail semblait s'imposer : étudier les jeux de vérité dans le rapport de soi à soi et la constitution de soi-même comme sujet, en prenant pour domaine de référence et champ d'investigation ce qu'on pourrait appeler l'« histoire de l'homme de désir ».*⁴⁵⁴

On le comprend, l'analyse de l'émergence du « sujet » suppose, pour Foucault, un décalage par rapport au couple savoir-pouvoir, vers le problème de la gouvernementalité qu'il fait remonter aux productions discursives antiques. L'analyse des « modes selon lesquels les individus sont amenés à se reconnaître comme sujets sexuels » n'est permise que par le détour antique et la clarification des modes de gouvernementalité.

À partir de ce passage par la gouvernementalité, on voit que la question du désir gagne une nouvelle force heuristique, un nouveau rôle dans l'histoire de la sexualité. Il n'est plus l'instrument de normalisation au cœur du dispositif de la sexualité, produit par le pouvoir médico-psychologique, mais il devient un élément essentiel pour comprendre le rapport entre le gouvernement, la vérité et la constitution du sujet. Tout se passe comme si le désir, considéré dans l'analytique du pouvoir comme un obstacle pour penser la résistance et comme un produit du dispositif de la sexualité, regagnait un nouveau rôle central dans l'*Histoire de la sexualité* reconfigurée, par la question du gouvernement de soi, en une « histoire de l'homme de désir »⁴⁵⁵. La poursuite de l'analyse de la biopolitique, qui mène Foucault à la raison d'État, puis par là à celle du gouvernement et du sujet se gouvernant, implique une complexification du rôle du désir. Le lien par lequel se suturent les deux éléments, à la fois la critique du désir comme sécrétion résultant de l'importation médicale du dispositif de l'aveu, et le rôle du désir dans le problème du bon gouvernement de soi, est constitué dans *Les aveux de la chair*, ouvrage qui fait le pont entre l'examen de soi antique et la thématique de la psychanalyse, notamment à travers le concept de libido.

Mais dans ce passage, dont le désir permet de trouver le fil conducteur, entre la problématique de l'aveu censé arracher au sujet sa vérité dans la *scientia sexualis*, et la question du gouvernement de soi, dans cette boucle qui en passe par la biopolitique et la gouvernementalité, nous pouvons repérer une sorte de pièce manquante dans le mécanisme.

⁴⁵⁴ Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, op. cit., p. 13.

⁴⁵⁵ Michel Foucault, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984, p. 13.

Le passage par la pensée grecque et le lien qu'elle tisse entre gouvernement des autres et gouvernement de soi peuvent être perçus comme une manière de mettre entre parenthèses la question sociale. Entre le gouvernant et l'individu cherchant à se gouverner pour son bien, n'y a-t-il pas quelques relais qu'il conviendrait de prendre en compte ? L'immédiateté du lien, dans la pensée antique, entre l'éthique comme manière pour l'individu de bien se comporter pour atteindre le bonheur, et entre la politique, conçue comme une manière de viser le bien par de bonnes lois, conduit à ce que la question proprement sociale, que la théorie du pouvoir semblait pouvoir ouvrir, se trouve écrasée. Le passage de la théorie du pouvoir à l'analyse de la gouvernementalité pose le problème de la place du social dans la constitution du sujet foucauldien.

Il semble que ce soit ce saut que Judith Butler par exemple cherche à combler ou à contourner dans *La vie psychique du pouvoir*, ouvrage dans lequel iel cherche à comprendre les rapports entre le pouvoir et la subjectivité, tout en refusant d'invoquer la solution foucauldienne de la gouvernementalité, pour, afin de comprendre le « pli » que constitue la subjectivité, lui préférer un passage par la théorie althusserienne de l'interpellation. Ce niveau du social que Butler cherche à retrouver par-delà la focalisation sur la gouvernementalité est nécessaire au point de vue des théories queers et féministes pour penser certains types de phénomènes qui ont rapport avec la question de la domination, phénomènes qui ne sont ni de l'ordre d'une subjectivité individuelle, ni de l'ordre d'une gouvernementalité étatique (ou autre). Le problème va alors être de déterminer le rôle du désir dans cette réémergence du social : la gouvernementalité est-elle la seule voie pour penser le rôle effectif du désir dans la constitution de la subjectivité ? L'abandon ou la médiation de la théorie de la gouvernementalité par le social nous reconduisent-elles à la critique pure et simple du désir comme sécrétion du dispositif de la sexualité ? Quel impact la construction d'une théorie multiscalair du pouvoir a-t-elle sur le rôle à accorder au désir dans le fonctionnement du pouvoir ?

C. Penser le pouvoir de manière multiscalair

Ce manquement au social que nous croyons repérer dans le passage de l'analytique du pouvoir à la gouvernementalité, ou encore dans le passage de la microphysique du pouvoir à la thématique de la subjectivation, résonne avec certaines critiques adressées à l'encontre de la conceptualisation foucauldienne du pouvoir. Nous insisterons dans cette partie sur deux types

de critiques qui doivent nous inviter à construire une conception « multi-scalaire » du pouvoir, laquelle doit être capable prendre en compte les phénomènes repérables au niveau social, irréductible au niveau micro d'un rapport seulement local aussi bien qu'à la logique centralisatrice du gouvernement : premièrement, les critiques — notamment féministes — qui mettent en avant l'incapacité de penser les rapports de domination dans le cadre de la conception foucauldienne du pouvoir ; deuxièmement, les critiques qui mettent en avant le problème de la normativité ou plutôt de l'anormativité de la conception foucauldienne du pouvoir.

Si nous évoquons ces critiques, c'est que le statut à donner à la conception foucauldienne du pouvoir est au cœur, nous le croyons, de la construction de l'opposition entre les approches queers et les approches matérialistes. Or, si cette opposition s'est construite dans la réception française des théories queers au milieu des années 1990⁴⁵⁶, elle se trouve encore être d'actualité dans l'émergence d'un mouvement matérialiste trans se considérant en opposition radicale aux approches queers de l'identité⁴⁵⁷. Il s'agit à la fois de rendre compte de cette opposition, et de montrer la nécessité d'un dépassement — dans le cadre de l'érotologie politique — de cette opposition pour construire une conception multiscalaire du pouvoir, et capable de rendre compte des différentes modalités de l'immanence pouvoir-désir. Comme le montrera la dernière sous-partie, cette construction doit s'articuler à une conception multiscalaire de la résistance, situant celle-ci à tous les niveaux de l'articulation désir-pouvoir.

1. Deux problèmes de l'analytique du pouvoir : la domination et la normativité

Afin d'introduire à ces deux types de critiques, nous pouvons partir du travail de la philosophe Nancy Fraser, qui, dans « Foucault on modern Power : Empirical insights and

⁴⁵⁶ Sur cette opposition, la thèse de Sophie Noyé est très éclairante. Elle écrit par exemple : « Cette opposition a vu le jour avec l'arrivée des théories queer en France, au milieu des années 1990, dans un contexte de relative hégémonie des féministes matérialistes, à l'université comme dans le milieu militant. Il semble en effet que le développement des théories queer en France soit apparu comme une menace pour nombre de féministes matérialistes, en ce qu'elle incarnait la possibilité d'un "changement de paradigme". » Sophie Noyé, *Féminisme matérialiste et queer. Politique(s) d'un constructivisme radical*, Thèse de doctorat en Science politique, Soutenue à l'Institut d'Études Politiques de Paris le 23 Juin 2016, p. 87 et suivantes.

⁴⁵⁷ Les théories queers de la transitude sont rigoureusement combattue par Pauline Clohec par exemple. Elle écrit, dans son introduction au recueil *Matérialismes trans* (2021) : « Le fait trans n'est analysable et politiquement pertinent que du moment où il est compris non pas comme une donnée intérieure ou "identité de genre" mais comme un processus social. Cette approche matérialiste de la transitude implique la critique de ses compréhensions queer » (Pauline Clohec & Noémie Grunenwald [ed.], *Matérialismes trans*, Hystériques et AssociéeEs, 2021, p. 44 ; nous soulignons.)

normative confusions », publié en 1981, produit déjà cette double critique. À la fois, (1) elle dénonce l'incapacité de l'analytique du pouvoir à fournir des critères de distinctions entre les formes de pouvoir qui relèvent de la domination, et celles qui n'en relèvent pas, et en même temps, (2) elle situe la source de cette incapacité dans l'absence de critère normatif :

Parce que Foucault ne dispose d'aucun fondement pour distinguer, par exemple, les formes de pouvoir qui recourent à la domination de celles qui n'agissent pas ainsi, il semble endosser un rejet global et partial de la modernité comme telle [...]. De toute évidence, Foucault a besoin, désespérément besoin même, de critères normatifs pour différencier les formes de pouvoir acceptables des inacceptables. ⁴⁵⁸

Il y a, dans cette critique de Fraser, deux problèmes que nous proposons de distinguer. D'un côté, Fraser situe le rejet global de la modernité dans la difficulté, pour Foucault, de distinguer des formes de pouvoir qui se caractériseraient comme domination. De l'autre, Fraser associe cette incapacité à distinguer entre pouvoir et domination au problème de l'absence d'un critère normatif qui pourrait distinguer « formes de pouvoir acceptables » et « inacceptables ». Mais, il y a ici présupposé que les formes de pouvoir caractérisées par le recours à la « domination » sont toutes inacceptables, ce que nous refusons, notamment au titre des pratiques de dominations sexuelles consenties (pratiques SM) ; mais également au titre que certaines formes de pouvoir ne recourant pas à la domination peuvent faire l'objet d'une critique normative. Aussi, il convient de distinguer la question de la normativité de celle du repérage de la domination.

a. Le premier manquement au social : la domination

La première difficulté que relève Fraser dans la conception foucauldienne du pouvoir, c'est la difficulté à distinguer les processus de domination des autres formes de pouvoir. Cette difficulté est centrale dans les critiques féministes des théories foucauliennes dans la mesure où les approches féministes s'appuient notamment sur la dénonciation de faits et de structures de domination et supposent donc la possibilité de repérer les faits de domination. Si, comme le pense Fraser, la conception foucauldienne du pouvoir est incapable de distinguer entre domination et pouvoir, alors le travail de Foucault risque d'être considéré comme inutile voir

⁴⁵⁸ Nancy Fraser, « Foucault on modern power », cité par Paul Patton, « Le sujet de pouvoir chez Foucault », in : *Sociologie et sociétés*, Volume 24, Number 1, printemps 1992, p. 93.

dangereux pour les stratégies critiques féministes. C'est par exemple ce que dénonce Nancy Hartsock lorsqu'elle affirme que

Malgré les efforts de Foucault pour développer une conception du pouvoir [...] les relations de pouvoir systématiques s'effacent dans son travail. [...] Beaucoup de ce que Foucault a à dire à propos du pouvoir insiste sur la nature systématique du pouvoir et sa présence dans de multiples relations sociales. Mais en même temps, son insistance sur l'hétérogénéité et la spécificité de chaque situation le mène à perdre de vue les structures sociales et à se focaliser sur la manière dont les individus expérimentent et exercent le pouvoir. [...] Avec ce déplacement, Foucault rend très difficile de localiser la domination, y compris la domination dans les relations entre les genres. D'un côté, il a affirmé que les individus sont constitués dans des relations de pouvoir; mais de l'autre, il a argumenté contre l'idée de leur constitution par des relations telles que la domination d'un groupe sur l'autre.⁴⁵⁹

La difficulté à penser la domination dans le cadre foucauldien est identifiée par Hartsock à l'insistance de Foucault sur la « microphysique du pouvoir » qui rendrait le philosophe incapable de prendre en compte les structures de domination d'un groupe sur l'autre. Du point de vue matérialiste, on pourrait dire que Foucault pense les relations de pouvoir à un niveau qui ne prend pas en compte les « rapports sociaux ». Or, c'est précisément au niveau du rapport social défini comme « relation antagonique entre deux groupes sociaux, établie autour d'un enjeu »⁴⁶⁰ qu'il est possible de lire les trois processus que cherchent à combattre les luttes féministes :

Opérer la distinction entre relation sociale et rapport social permet de faire apparaître que si la situation a effectivement changé en matière de relations sociales entre les sexes et dans les couples, le rapport social, lui, continue à opérer et à s'exprimer sous ses trois formes canoniques : exploitation, domination, oppression [...].⁴⁶¹

⁴⁵⁹ Nancy Hartsock, « Foucault on Power: A Theory for Women? », in Linda Nicholson (ed.), *Feminism/Post Modernism*, New York, Routledge, 1990, p. 168-169.

⁴⁶⁰ Danièle Kergoat, « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux », in Elsa Dorlin (ed.), *Sexe, race, classe, pour une épistémologie de la domination*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009, p. 112.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 113.

L'insistance de l'analytique foucauldienne sur la microphysique du pouvoir qui en fait la force semble comporter aussi le défaut de ne pas pouvoir rendre compte des structures ou des systèmes de domination. Il peut être dit de même pour l'autre versant plus tardif du travail de Foucault en ce que les rapports sociaux de domination, d'exploitation et d'oppression sont irréductibles à la question de la gouvernementalité.

La lecture historique de Foucault est l'objet de critiques de la part non seulement des théoriciennes féministes, mais également des théories anti-racistes qui dénoncent aussi son oubli de l'importance historique des structures de domination et d'exploitation, notamment racistes et coloniales. Josée Néron voit dans la théorie foucauldienne « un faux-semblant de critique du pouvoir » et dans le discours de l'*Histoire de la sexualité* « une perception très conformiste de la sexualité féminine [évoquée seulement] dans le cadre très institutionnel et patriarcal du mariage »⁴⁶². Tandis que dans *Race and the education of desire* (1995), Ann Laura Stoler met, par exemple, l'accent sur le rôle des politiques coloniales et racistes dans l'histoire de la sexualité, là où « pour Foucault, les corps coloniaux ne sont jamais évoqués comme lieu possible de l'expression de la sexualité européenne du XIX^e »⁴⁶³. Nous verrons également comment cette critique du pouvoir à la Foucault se manifeste dans les critiques adressées aux théories queers.

Peut-on dire malgré tout que Foucault n'a jamais parlé de domination ? Peut-on affirmer que le rejet de l'hypothèse répressive implique un rejet de toute pensée de la domination, de l'exploitation et de l'oppression ? Si nous pouvons nous accorder avec Fraser, pour dire que Foucault ne fournit pas nécessairement les outils conceptuels ou normatifs pour distinguer clairement ce qu'on appelle « domination », il est erroné de penser que Foucault n'a pas évoqué cette question de la domination ; et sans doute erroné, également, de penser que la pensée foucauldienne du pouvoir constitue une critique univoque de l'idée de domination ou de répression.

Ce problème du statut de la domination, et de l'éclairage que permet la théorie foucauldienne du pouvoir relativement aux processus de domination, est l'objet de la réflexion d'Emmanuel Renault dans « Pouvoir ou domination ? Pouvoir ou exploitation ? Deux fausses alternatives », article dans lequel il défend la compatibilité entre les acquis de la théorie foucauldienne et une approche matérialiste des rapports sociaux — de domination et

⁴⁶² Josée Néron, « Foucault, l'Histoire de la Sexualité et l'occultation de l'oppression des femmes », *Nouvelles Questions Féministes*, volume 17, n° 4, Éditions Antipodes, 1996, pp. 45-95.

⁴⁶³ Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham & London, Duke University Press, 1995, p. vii.

d'exploitation notamment. Pour le philosophe, il est inexact d'opposer le pouvoir et la domination dans la mesure où « Foucault n'a pas tant voulu développer une théorie du pouvoir qu'une analyse de différents objets, dont la domination, en termes de pouvoir »⁴⁶⁴. La difficulté vient du fait que, contrairement à la théorie marxienne, l'élaboration de Foucault n'est pas une théorie explicite de la domination, ce qui explique le relatif flottement de la conceptualisation de celle-ci. La domination apparaît en effet, selon Renault, chez Foucault sous quatre formes au moins :

- (1) La domination serait un phénomène de « stabilisation et une convergence de différentes relations de pouvoir », domination qui devrait être décrite « à partir de la multiplicité des résistances et à partir de la manière dont elle s'adapte à ces résistances »⁴⁶⁵. On rappellera à ce propos que le niveau pur des relations de pouvoir comme jeu de forces est, dans *l'Histoire de la sexualité*, considéré comme illisible, et que c'est seulement au niveau des « situations stratégiques »⁴⁶⁶ que le jeu des forces devient lisible. Autrement dit, si Foucault pose bien que le pouvoir est jeu de force, il n'affirme pas que c'est à ce niveau premier que doit se situer l'analyse politique et historique, mais reconnaît qu'une certaine stabilisation est nécessaire à la lecture. Si on comprend la domination comme « stabilisation » et « convergence », il est possible de dire que c'est précisément au niveau des phénomènes de domination que le pouvoir devient lisible.
- (2) La domination serait, de manière un peu plus précise, « une forme particulière de stabilisation et de convergence de ces relations » à distinguer des « formes d'exploitation » et de « l'assujettissement »⁴⁶⁷. Comme le note Renault cependant, la distinction entre ces trois formes pose problème dans la mesure où dans *Surveiller et punir*, il semble que Foucault invite à penser la domination et l'exploitation à travers l'assujettissement. En fait, si ces trois formes « s'entrecroisent toujours », peut-être faut-il penser qu'il s'agit de trois points de vue possibles sur les mêmes rapports sociaux : en ce qu'ils produisent des possibilités normalisées et amoindries du corps (domination), en ce qu'ils visent l'extorsion des produits du corps (exploitation), en

⁴⁶⁴ Emmanuel Renault, « Pouvoir ou domination ? Pouvoir ou exploitation ? Deux fausses alternatives », in : *Marx et Foucault*, La Découverte, 2015, pp. 199-212.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 201.

⁴⁶⁶ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 122-123.

⁴⁶⁷ Emmanuel Renault, « Pouvoir ou domination ? Pouvoir ou exploitation ? Deux fausses alternatives », *op. cit.*, p. 202.

ce qu'ils impliquent la « plière » subjective, ou la production normalisée du sujet (assujettissement).

- (3) La définition qui nous convainc la moins, parce qu'elle est peut-être la plus réductrice, c'est celle qui pose que la domination serait « une dimension du gouvernement », lequel se constituerait dans un « équilibre entre d'une part, ce que Foucault appelle des "techniques de domination", ou des techniques de coercition, et d'autre part, des "techniques de soi". »⁴⁶⁸ Quand on parle de la sexualité et du sexe en tout cas, il apparaît clairement que les phénomènes de domination sont irréductibles à la question de la gouvernementalité.
- (4) C'est la quatrième définition de la domination comme « cas limite des relations de pouvoir » qui est peut-être la plus intéressante. Dans cette définition que Renault désigne comme modèle « définitif », Foucault parle « d'état de domination » caractérisé par « une stabilité, une irréversibilité et une quasi-impossibilité de résistance », état secrété, pourtant, par des relations de pouvoir « mobiles, réversibles et instables »⁴⁶⁹. C'est dans ce passage des relations de pouvoir à leur cristallisation dans la forme limite de la domination que s'insère pour Renault, la nécessité d'une articulation entre le marxisme et la théorie de Foucault pour penser le rapport social.

La quatrième définition de la domination met en avant des caractéristiques physiques qui distinguent les relations de pouvoir de leur cristallisation dans des rapports sociaux de domination : stabilité/instabilité, réversibilité/irréversibilité, omniprésence/difficulté de la résistance. Ces critères, qui relèvent d'une physique du pouvoir, et qui permettraient de distinguer relations de pouvoir et rapport de domination ne constituent-ils pas une réponse anormative au problème posé par Fraser ? Celle-ci reprochait à Foucault de manquer d'outil pour distinguer domination et pouvoir dans la mesure où il refusait d'adopter une position normative, mais n'y a-t-il pas ici la preuve qu'il faut distinguer la question du repérage des phénomènes de domination de celle de la normativité ? Ou bien faut-il considérer que l'équation domination = cristallisation répond elle-même à des décisions normatives sous-jacentes et non explicitées ? Si relève de la domination, une forme particulière de relations de pouvoir qui rendent quasiment impossible la résistance, n'y a-t-il pas justement, dans la possibilité de résister, quelque chose comme une normativité sous-jacente ? N'y a-t-il pas,

⁴⁶⁸ *Ibid.*

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 203.

dans le corps vivant qui résiste, la source possible d'une normativité nouvelle, d'une normativité vitale ?

b. Second manquement au social : la normativité

Avant d'en venir à cette articulation possible entre la résistance, la normativité et le corps vivant chez Foucault, revenons à la critique émise par Nancy Fraser et au second aspect de cette critique qui concerne justement la normativité. La position de suspension ou d'épochè normative, qui consisterait pour observer le fonctionnement normatif et normalisant du pouvoir à se situer à l'extérieur de l'espace normatif, est considérée par Fraser comme intenable et entrant en conflit avec certains présupposés normatifs non explicités :

Comme je l'ai dit, la suspension, par Foucault, de la problématique de la légitimité a été sans conteste féconde. C'est ce qui lui permet de regarder le phénomène du pouvoir de manière intéressante et nouvelle, et ainsi, de mettre au jour de nouvelles dimensions de la modernité. Mais en même temps, elle a posé, ou risque de poser, de gros problèmes. [...] Il semble supposer que sa conception du pouvoir moderne est à la fois politiquement engagée et normativement neutre. En même temps, il n'est pas clair sur le fait de suspendre toutes les notions normatives ou seulement les normes libérales de légitimité et d'illégitimité. Pire, Foucault paraît parfois présupposer les normes libérales plutôt que de les avoir suspendues.⁴⁷⁰

Ce que relève Fraser, c'est notamment le paradoxe qui consiste à produire une théorie politiquement engagée, tout en prétendant qu'elle ne s'appuie pas sur un ensemble de jugements normatifs. L'absence d'une « stratégie normative consistante » conduit la théorie foucauldienne du pouvoir, selon Fraser, à être « un curieux amalgame de description militariste amorale, de jargon marxien, et de moralité kantienne », à être « normativement confus »⁴⁷¹, incapable de désigner précisément où chercher une source normative satisfaisante. Or, il semble que la capacité à penser la normativité soit conditionnée par l'existence d'une théorie du social ou d'une théorie de la société satisfaisante, concurrente de la théorie libérale de la société, dans la mesure où normativité et société sont intimement liées.

⁴⁷⁰ Nancy Fraser, « Foucault on Modern Power : Empirical Insight and Normative Confusions », *PRAXIS International*, n° 3, 1981, p. 273. Nous soulignons.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 284.

La critique de Fraser, qui évoque à plusieurs reprises Habermas, nous invite à souligner ici que l'absence d'une théorie de la société et de ce fait, l'absence de fondement pour penser la normativité, est également ce que dénonce Axel Honneth dans *Critique du pouvoir* publié en 1986, cinq ans après l'article de Fraser. Dans l'opposition qui se construit dans les années 1980 entre les théories habermassienne de la communication et la théorie foucauldienne du pouvoir, Honneth prend parti pour Habermas dans la mesure où Foucault, comme Adorno d'ailleurs, a eu tendance « à sous-estimer le rôle de l'accord intersubjectif nécessaire [à l'apparition et à la reproduction du pouvoir social] »⁴⁷². L'absence d'une réflexion sur le social comme fondée sur le consensus empêcherait non seulement de comprendre « que tout exercice de la domination [...] présuppose un certain degré de consensus »⁴⁷³, mais également de distinguer de manière normative la domination de la résistance à celle-ci : « C'est précisément cette condition d'un accord médiatisé sur le plan intersubjectif qui, à mon sens, rend possible dans les faits, à tout moment et en tout lieu, la fracturation des minces façades de légitimation du système établi de domination, laissant éclore la résistance sociale. »⁴⁷⁴ Sans théorie de la communication, l'ordre social ne peut que s'expliquer par le jeu de pouvoir, laissant planer le doute sur la possibilité de la résistance. Pour Honneth,

*[Foucault] se voit sans cesse contraint, du point de vue de la théorie de la société, de déduire l'ordre social de l'action d'un exercice de la coercition cristallisée dans des appareils institutionnels. Dès lors, à l'encontre de son exigence personnelle, la détermination de la spécificité des techniques modernes du pouvoir ne contient rien de plus que l'idée, sans doute différenciée au niveau catégoriel et néanmoins réductionniste, d'un despotisme unilatéral.*⁴⁷⁵

En se privant de la théorie de la communication pour contrebalancer sa théorie du pouvoir, Foucault se priverait en même temps de l'appui pour penser une normativité hors des processus de normalisation et de production normative des individus. Non seulement, l'absence de théorie de la société (sous le prisme du consensus) conduirait Foucault à une position anormative — puisqu'une normativité alternative à celle qui secrètent les normes dominantes est impensable — mais en plus, et de ce fait, Foucault s'empêcherait de penser la

⁴⁷² Axel Honneth, *Critique du pouvoir. Michel Foucault et l'école de Francfort, élaborations d'une théorie critique de la société*, Paris, La découverte, 2020, p. 7.

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 208.

possibilité de la résistance, dans la mesure où celle-ci réside dans l'éventualité d'un « s'entendre », d'un consensus normatif alternatif.

Mais, dans quelle mesure l'insistance sur l'idée de consensus est-elle nécessaire pour penser l'adhérence des dominés au pouvoir qui les domine ? Après tout, la théorie de l'investissement social du désir chez Deleuze et Guattari semble permettre de faire l'économie d'une telle théorie du consensus⁴⁷⁶. Mais, plus encore, dans quelle mesure cette théorie du consensus n'oublie-t-elle pas que le consensus est le produit même du pouvoir et qu'il recouvre hégémoniquement ce qui constitue la nature véritable du social, telle qu'elle est exprimée par le matérialisme, c'est-à-dire comme dissensus et conflit ?

Or, c'est peut-être à partir du conflit, de la rupture, de l'impossibilité de « faire rapport » qui constitue paradoxalement le « rapport social » qu'il faut répondre à l'exigence de forger une théorie sociale pour fonder la possibilité d'un jugement normatif sur le pouvoir. D'un point de vue matérialiste, nous pourrions dire que le réel, c'est le rapport social comme conflit. Et, ce serait à partir de là qu'il faudrait penser la normativité. Si on devait brancher la théorie foucauldienne du pouvoir à une théorie de la société, ce serait alors davantage, malgré les critiques qu'il lui adresse, à celle de Žižek qu'à celle d'Habermas :

La psychanalyse lacanienne va plus loin que l'anti-essentialisme « post-marxiste » qui affirme l'irréductible pluralité des luttes particulières — en d'autres termes, démontrant que leur expression en série d'équivalences dépend toujours de la contingence radicale du processus social-historique : elle nous permet de saisir cette pluralité elle-même comme multitude de réponses au même noyau impossible-réel. [...] Toute « culture » est une formation de réaction, une tentative de limiter, canaliser — de cultiver ce déséquilibre, le noyau traumatique [et] l'aspiration à l'abolir complètement est précisément la source de la tentative totalitaire.⁴⁷⁷

En articulant les acquis de Ernesto Laclau et Chantal Mouffe dans *Hégémonie et stratégie socialiste*, Žižek construit une théorie du social comme champ constitué moins par la

⁴⁷⁶ La question de la servitude « volontaire » ou plutôt « désirée » est pour Deleuze et Guattari la question par excellence de la philosophie politique : « Même les formes les plus répressives et les plus mortifères de la reproduction sociale sont produites par le désir, dans l'organisation qui en découle sous telle ou telle condition que nous devons analyser. C'est pourquoi le problème fondamental de la philosophie politique reste celui que Spinoza sut poser (et que Reich a redécouvert) : "Pourquoi les hommes combattent-ils pour leur servitude comme s'il s'agissait de leur salut ?" » Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Edipe*, op. cit., p. 38.

⁴⁷⁷ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London and New York, Verso, 2008, p. xxvii-xxviii.

communication que par la rupture, la coupure. Cette mise au centre du « noyau traumatique » de la rupture permet à Žižek d'opérer à la fois la critique de la solution habermassienne qui consiste à placer la communication au fondement de la société, en même temps que celle qu'il considère comme la solution foucauldienne de la dispersion du pouvoir qui conduirait à une éthique individualiste libérale :

Avec Habermas, nous avons une éthique de la communication non-coupée, de l'Idéal d'une communauté transparente, intersubjective et universelle ; la conception du sujet qui la soutient est bien sur la version philosophie-du-langage du vieux sujet réflexif transcendantal. Avec Foucault, nous avons un tournant contre l'éthique universaliste, mais qui conduit à une sorte d'esthétisation de l'éthique : chaque sujet devrait, sans le support de règles universelles, construire son propre mode de maîtrise de soi ; il doit harmoniser l'antagonisme des pouvoirs en lui-même — s'inventer, pour ainsi dire, se produire comme sujet, trouver son propre art de vivre.⁴⁷⁸

Si Fraser dénonçait la confusion normative de Foucault, Žižek dénonce ici le fait que cette confusion normative est recouverte par une esthétisation de l'éthique qui, comme le disait déjà Fraser, conduit Foucault à reproduire les « normes libérales »⁴⁷⁹, notamment à travers cette esthétisation de l'éthique de soi. Nous adhérons à cette critique que propose Žižek du tournant de la théorie du pouvoir à la théorie de la gouvernementalité qui, comme nous l'avons vu, ne fait qu'esquiver la nécessité d'une conceptualisation franche du social. Nous souhaitons rester dans le cadre du « second Foucault », à savoir dans le cadre de la théorie du pouvoir construite dans *Surveiller et punir* et *La volonté de savoir*. Il s'agit donc à la fois de se donner, dans ce cadre, le fondement pour une normativité « non-confuse », tout en évitant la rigidité qui résulterait du fait de fonder cette normativité sur une conception moderne ou plutôt kantienne du consensus social, et tout en évitant de retomber sur une conception libérale et DIY du sujet⁴⁸⁰.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. xxiv.

⁴⁷⁹ Nancy Fraser, « Foucault on Modern Power : Empirical Insight and Normative Confusions », *op. cit.*, p. 173.

⁴⁸⁰ Le refus de cette conception DIY du sujet est au cœur du rejet par les féministes matérialistes des théories queers. Nous voudrions montrer que les théories queers ne présupposent pas toute une telle conception de la subjectivité, mais qu'elles sont capables de prendre en compte le sujet en tant que produit de rapports sociaux.

Dans une perspective queer cependant, l'apport de Žižek nous apparaît limité dès lors qu'il prétend caractériser ce « noyau traumatique », pourtant placé en dehors du représentable et du dicible (sur le modèle du Réel lacanien), comme réel de la différence des sexes, comparant alors le féminisme à l'holocauste :

Les plus grands massacres de masse et les holocaustes ont été perpétrés au nom de l'homme comme être harmonieux, comme Nouvel Homme sans tension antagoniste. [...] Nous avons la même logique avec le féminisme : « il n'y a pas de relation sexuelle », c'est-à-dire que la relation entre les sexes est, par définition, « impossible » ; antagoniste, il n'y a pas de solution finale, et la seule base pour une relation supportable entre les sexes est la reconnaissance de cet antagonisme basique, cette impossibilité basique.⁴⁸¹

Ce passage qui prépare les prises de position franchement anti-féministes de Žižek montre le risque qu'il y aurait à considérer le fondement du social qui doit servir d'appui pour penser la normativité comme quelque chose qui se trouve hors du pouvoir, hors des normes, et comme un fait de nature qui, hors du pouvoir, fonderait le champ du pouvoir (qu'il s'agisse de la communication ou de la rupture, du non-rapport). Au contraire, nous devons reconnaître et construire, dans le cadre des théories queers, et avec Judith Butler nommément, à la fois la possibilité d'une normativité qui permette de produire des normes de jugement pour distinguer, s'il y en a partout, les formes acceptables et inacceptables de pouvoir ; et en même temps l'idée que ce fondement de la normativité ne sera jamais hors du pouvoir, qu'il sera lui-même conditionné par des forces sociales conflictuelles, que ce fondement normatif sera toujours précaire et surtout communautaire.

c. La théorie butlerienne et l'articulation entre analytique du pouvoir et critique sociale

Pour aborder la question de la normativité chez Judith Butler, nous pouvons repartir de la critique qu'elle propose de la théorie žižekienne du fondement du social dans « le noyau traumatique » qu'est l'antagonisme. Puisque c'est à partir de « Polémique avec le réel » qu'on peut comprendre le développement, plus tard, d'une certaine conception du « réel » social comme vulnérabilité. Ce texte, assez technique, semble être au croisement à la fois de la

⁴⁸¹ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, op. cit., p. xxviii.

théorie de la performativité, de la question du pouvoir, et de celle du fondement de la normativité dans le « réel » de la co-dépendance des corps⁴⁸².

L'argument principal de Butler dans ce chapitre consiste à montrer comment ce « réel » de la différence sexuelle que Žižek place au-delà du pouvoir et comme fondement des antagonismes sociaux à partir d'un antagonisme primordial et « naturel » est en fait une manière pour le pouvoir de se légitimer. Le problème, pour Butler, n'est pas la reconnaissance de la contingence du signifiant politique qui repose en fait sur un antagonisme fondamental, mais plutôt la théorisation de cette contingence à partir de la conception lacanienne du réel. En comprenant l'antagonisme au sens du réel lacanien, Žižek placerait l'antagonisme comme hors du discours, hors du social et fondant celui-ci ; il placerait une Loi, en l'occurrence celle de la castration et de la différence des sexes, au niveau de ce qui est n'est pas atteignable à la re-signification et au changement politique.

C'est le même mouvement qu'il dénonçait déjà à propos de la sécrétion du « sexe » par le système de genre dans *Trouble dans le genre*, et cette critique nous permet de dégager par contraste, ce que fait Butler de la théorie foucauldienne du pouvoir. La théorie butlerienne repose au fond sur un postulat d'immanence : il n'y a rien dans le discours qui soit hors du discours. Si le « sexe » est produit comme une réalité hors-discours, inscrite en nature, c'est par un ensemble de procédures qui en camoufle la réalité discursive. Mais le sexe, autant le sexe biologique que le sexe psychique, en tant qu'il est le résultat d'un discours « scientifique », biologique, psychologique ou psychanalytique, est d'abord une réalité discursive et culturelle qui donne l'illusion de se situer à un niveau « au-delà » ou « en deçà » de la culture et du discours. C'est la matrice de genre, culturelle et discursive, qui sécrète le « sexe » comme sa justification ultime, car transcendante.

Il y a, dans *Trouble dans le genre*, un certain nombre d'ambiguïtés quant à l'usage de la théorie foucauldienne du pouvoir : d'abord, une certaine confusion entre l'omniprésence du pouvoir et le champ discursif. Tout se passe, chez Butler, comme s'il fallait confondre le champ discursif avec le champ du pouvoir, à tel point que dire d'une chose qu'elle se trouve hors du champ discursif (par exemple, dans le champ du réel au sens lacanien) consisterait à dire qu'elle se trouve hors du pouvoir. Il y a là un passage, peut-être indu, de l'énoncé « la réalité est le produit de relation de pouvoir » (ce sur quoi Foucault et les matérialistes pourraient s'entendre) à l'énoncé « la réalité est le produit de discours ». Le pouvoir est

⁴⁸² Nous élaborons cette dimension dans le quatrième chapitre de ce travail.

irréductible au discours et aux représentations, et les normes ne sont pas seulement des normes discursives, ce sont des normes qui concernent les réalités corporelles et qui existent incarnées dans leur répétition par des corps.

La seconde ambiguïté dans l'usage butlerien de Foucault, c'est que Butler se fait plus foucauldien·ne que Foucault en pensant repérer chez Foucault une limite à l'omniprésence du pouvoir et l'idée d'une résistance au pouvoir issue de la nature. Iel repère, dans la manière dont Foucault invoque le plaisir dans *La volonté de savoir*, une ambiguïté quant au lien entre sexualité et pouvoir :

*D'un côté, Foucault veut soutenir qu'il n'y a pas de « sexe » en soi qui ne soit pas produit par des interactions complexes entre discours et pouvoir; et pourtant on dirait qu'il y a « une multiplicité de plaisirs » en elle-même qui n'est l'effet d'aucun échange en particulier entre discours/pouvoir. Autrement dit, Foucault évoque le trope d'une multiplicité libidinale prédiscursive qui suppose en effet une sexualité « avant la loi », et même une sexualité n'attendant que de se libérer du carcan du « sexe ».*⁴⁸³

Cette difficulté que pointe Butler, c'est ce qui fait la différence entre, d'un côté, un constructivisme foucauldien limité par une certaine conception du corps de plaisir, et de l'autre, le constructivisme butlerien, finalement plus radical, qui ira jusqu'à affirmer que ce qu'on appelle « corps » est une production discursive, en tant que les frontières du corps sont produites par certains interdits⁴⁸⁴.

Cette évocation des interdits et des tabous, de leur caractère producteur, permet de pointer une dernière ambiguïté dans l'usage, par Butler, de la théorie foucauldienne du pouvoir. D'un côté, Butler ne cesse de reprendre le thème de la critique de l'hypothèse répressive pour mettre en avant la productivité du pouvoir ; en même temps, c'est toujours le pouvoir compris comme interdit, comme tabou, qui domine chez Butler, à cause de son usage de la psychanalyse. L'idée d'une prohibition du désir homosexuel au sein de la matrice hétérosexuelle qui serait productrice du genre⁴⁸⁵, reste l'idée d'un interdit, d'une loi dont

⁴⁸³ Judith Butler, *Trouble dans le Genre*, op. cit., p. 203.

⁴⁸⁴ Dans ce passage de l'introduction de *Ces corps qui comptent*, on voit à quel point joue l'ambiguïté entre discours et pouvoir dans l'idée d'une production de la matière et des limites du corps par le discours : « En premier lieu, il ne faut pas comprendre la performativité comme un "acte" singulier ou délibéré, mais, plutôt, comme la pratique réitérative et citationnelle par laquelle le discours produit les effets qu'il nomme. [...] Et en ce sens, ce qui constitue la fixité du corps, ses contours, ses mouvements, sera entièrement matériel, mais la matérialité elle-même sera repensée comme un effet du pouvoir, comme l'effet le plus productif du pouvoir. » Judith Butler, *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 16.

⁴⁸⁵ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 147.

l'envers serait, en effet à considérer comme positif, mais dont la nature reste négative⁴⁸⁶. Butler semble avoir un certain mal à réformer la théorie psychanalytique au point que la conception du pouvoir comme pouvoir négateur serait remplacée par une théorie du pouvoir comme producteur, y compris producteur de désir.

Dans sa reprise de Foucault, malgré les divergences que nous venons de souligner, Butler va être confronté·e au même problème que celui qui motivait le passage de la théorie du pouvoir à celle de la gouvernementalité, à savoir la question de la subjectivation du pouvoir et celle de la possibilité, si le sujet est le produit du pouvoir, de la résistance. Seulement, Butler, refusant la solution de la gouvernementalité, dont nous avons vu qu'elle permettait d'esquiver le problème du niveau social, va plutôt s'appuyer sur Althusser et Freud, pour penser la subjectivité comme pli ou retournement du social et des rapports sociaux. Dans *La vie psychique du pouvoir*, l'élaboration du processus de production du sujet par le pouvoir doit servir à « penser ensemble théorie du pouvoir et théorie du psychisme, tâche dont se sont abstenus les auteurs appartenant aux orthodoxies tant foucaaldiennes que psychanalytiques. »⁴⁸⁷

C'est à cette occasion que réémerge la dimension de la mélancolie, déjà évoquée dans *Trouble dans le genre*, et qui va consister en une intériorisation de l'interdiction, intériorisation que Butler considère comme productrice de la subjectivité. Or, si le sujet n'est que production, pli mélancolique à la surface du social, comment penser la résistance ?

Les critiques adressées à Butler concernent d'abord l'écrasement du social sur le discours, ce que nous avons pointé comme risque dans sa reprise de Foucault. Les critiques féministes matérialistes, comme nous allons le voir, repèrent dans cette insistance sur le discours, et dans la confusion entre le champ du pouvoir et le champ discursif, une forme d'idéalisme, qui sera alors attribuée à toute « la théorie queer ». Pour contextualiser ces critiques, nous allons justement nous pencher sur l'opposition encore contemporaine entre féminismes matérialistes et féminismes queers.

Mais, force est de constater un certain tournant dans la théorie butlerienne qui, avec l'émergence du thème de la vulnérabilité, va s'offrir la possibilité de penser les relations de pouvoir et les relations sociales en dehors du discours et de la représentation. Même s'il cherchera toujours à penser l'intrication de la vulnérabilité avec la question de la

⁴⁸⁶ Comme nous l'avons vu dans la sous-partie II, A, 2. La loi comme envers du désir.

⁴⁸⁷ Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, op. cit., p. 13.

représentation (Qui est représenté·e comme vulnérable ?)⁴⁸⁸, c'est l'écart permis par la théorie de la vulnérabilité qui permettra à Butler de dégager un espace pour penser le social (sans l'écraser sur le discours) et la normativité qui lui est inhérente.

Nous venons de rendre compte de deux problèmes qui doivent nous inviter à articuler la conception foucauldienne du pouvoir avec une conception du social pour penser les rapports sociaux de domination, et leur pertinence pour la question de la production normalisée des désirs, et la question de la normativité, y compris dans le domaine du sexuel. Un obstacle se dresse cependant à une telle articulation dans le contexte des théories queers, sous la forme de l'opposition qui s'est cristallisée dans les années 1990 entre les théories queers et les théories féministes matérialistes. Seul un dépassement de cette opposition peut permettre de penser l'articulation entre théorie foucauldienne du pouvoir et théorie de la domination dans le cadre queer et dans le cadre d'une pensée de l'immanence désir-pouvoir.

2. Actualité du problème : Queeriser le matérialisme/Matérialiser le queer

a. Théorie foucauldienne du pouvoir et théories queers

On ne peut pas réduire l'impact de la théorie foucauldienne du pouvoir sur les théories queers aux seuls travaux de Judith Butler. Il faut comprendre, au contraire, à quel point ce qu'on considère maintenant comme le canon des théories queers s'est constitué à partir de la lecture américaine de Foucault. L'évocation de cette influence chez Gayle Rubin, David Halperin, Teresa de Lauretis ou encore Jack Halberstam nous permettra de sentir l'omniprésence des références à Foucault dans la théorie queer, mais également d'introduire à ce que les féministes matérialistes accusent d'être une lecture « culturaliste » de la théorie foucauldienne du pouvoir.

Dans l'usage féministe queer de Foucault, le principal outil ou mouvement théorique qui fait l'importance de la théorie foucauldienne, c'est l'opposition à ce que Gayle Rubin dans « Penser le sexe » appelle « l'essentialisme sexuel — l'idée que le sexe est une force qui existe indépendamment de toute vie sociale et qui forme les institutions », essentialisme qu'elle considère comme l'un des principaux obstacles à l'élaboration d'une théorie radicale de la

⁴⁸⁸ Nous revenons sur cette question de la vulnérabilité comme « réel » de la relation sociale dans le quatrième chapitre de ce travail.

sexualité. L'intérêt de Foucault résiderait dans sa participation à une nouvelle vague (ou école) d'histoire de la sexualité qui refuse de faire de celle-ci quelque chose d'« éternel, immuable, asocial et anhistorique », mais qui au contraire, comme Jeffrey Weeks en Angleterre, démontre que la sexualité, et surtout « l'homosexualité telle que nous la connaissons est un produit institutionnel complexe relativement moderne »⁴⁸⁹. L'intérêt de Foucault, c'est de montrer comment le sexe est une production du pouvoir : « Dès lors que le sexe est compris en termes d'analyse sociale et peut faire l'objet d'une compréhension historique, une politique du sexe plus réaliste devient possible. »

Cependant, Gayle Rubin introduit une nuance massive dans sa lecture de Michel Foucault, nuance qui sera, il nous semble, d'une grande importance pour la lecture queer de Foucault :

*Néanmoins, la perspective constructiviste a montré des signes de faiblesse politique. Cela a été particulièrement évident dans les mauvaises interprétations de la pensée de Foucault. Pour avoir mis l'accent sur la façon dont la sexualité est produite, Foucault a prêté le flanc aux interprétations qui réfutent ou minimisent la réalité de la répression sexuelle au sens plus politique. [Or,] il est nécessaire de reconnaître les phénomènes répressifs sans avoir recours aux conceptions essentialistes du langage de la libido. Il est important de porter une attention constante aux pratiques sexuelles répressives, même lorsqu'on les situe à l'intérieur d'une totalité différente et d'une terminologie plus raffinée.*⁴⁹⁰

La penseuse protoqueer Gayle Rubin, en même temps qu'elle reconnaît l'intérêt de la théorie foucauldienne du pouvoir comme « producteur » et non seulement « négateur », nous enjoint à refuser une interprétation trop radicale de la mise entre parenthèses de la répression. Cette époque de la répression dans *La volonté de savoir* est d'abord méthodologique, et sert à dégager la « microphysique » productive du pouvoir, mais non pas à nier l'existence de mécanisme de répression. Au contraire, c'est précisément sur les mécanismes répressifs que va insister l'article de Rubin, en essayant de construire une conception de la répression qui ne parte pas de l'idée que ce qui est réprimé est une substance ou une essence fixe, immuable et

⁴⁸⁹ Gayle Rubin, « Penser le sexe », in : *Surveiller et jouir : anthropologie politique du sexe*, Paris, EPEL, 2010, pp. 151-152.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 154.

anhistorique ; afin de construire une description non-essentialiste des mécanismes de répression.

L'historicisation de la question sexuelle est également l'un des bénéfices essentiels de la théorie foucauldienne pour l'historien et théoricien queer David Halperin. Dans l'introduction à *How to do the history of homosexuality*, Halperin, comme Rubin, reconnaît en même temps l'importance des travaux de Foucault pour les siens propres, notamment dans *Cent ans d'homosexualité* (1990), tout en refusant de se définir comme « foucauldien », notamment à cause d'une divergence autour des types différents de constructivisme que les deux auteurs mettent en jeu⁴⁹¹ :

J'ai bien sûr été affecté par le travail de Michel Foucault, et très impressionné par le second volume de son inachevée Histoire de la sexualité qui traite de la Grèce classique. En fait, je crois que j'ai été le seul classiciste professionnel d'Amérique du Nord à faire un accueil favorable à L'usage des plaisirs. La note de lecture est incluse dans Cent ans d'homosexualité, accompagnée d'une certaine quantité de vocabulaire conceptuel foucauldien et quelques références laudatives à l'égard de Foucault lui-même. Mais j'avais encore à ressentir la véritable force de l'exemple de Foucault. Mais quand le livre a lui-même fait l'objet de comptes-rendus, je me suis retrouvé décrit comme foucauldien. C'était une double surprise : d'abord, ce n'était pas vrai. Ensuite, ce n'était pas un compliment. Ce n'était pas vrai : [...] Foucault ne défendait pas une construction sociale de l'(homo)sexualité ; il n'était pas un historien social ; et il n'était pas intéressé pour jouer le genre de jeu de vérité avec la preuve historique auquel je jouais.⁴⁹²

Dans le cas de la reprise de Foucault par Halperin, il semble donc, comme dans celui de Rubin, que se joue la question d'une articulation entre les théories foucaldiennes, et une pensée de la domination et des rapports sociaux. Chez Halperin, la nuance s'exprime par le fait de produire une histoire sociale de l'homosexualité, de la construction sociale de

⁴⁹¹ Cette référence au constructivisme est importante, puisque Sophie Noyer repère la différence entre le constructivisme matérialiste en termes de rapport sociaux et le constructivisme queer comme noyau de la construction historique de l'opposition entre féminisme matérialiste et féminisme queer. Voir la sous-partie suivante de ce travail.

⁴⁹² David M. Halperin, *How to do the History of Homosexuality*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002, p. 7.

l'homosexualité, plutôt qu'une histoire de la construction discursive de celle-ci, pointant peut-être le danger d'un constructivisme discursif qui oublie de prendre en compte le rôle des rapports sociaux, ce que nous retrouverons dans l'opposition, soulignée par Sophie Noyé, entre deux types de constructivisme, l'un propre au féminisme matérialiste, l'autre, aux théories queers⁴⁹³.

Si, du point de vue de l'histoire de la sexualité, Halperin reconnaît l'importance de Foucault, tout en préférant se réclamer « des historiens gays marxistes [...] ; des sociologues radicaux anglais et nord-américains [...] ; des anthropologues culturels féministes [...] ; des théoriciennes féministes »⁴⁹⁴, il faut quand même prendre en compte la publication, en 1995, de *Saint Foucault* analysant les politiques queers à l'aune de la conception foucauldienne du pouvoir et faisant de *La volonté de savoir* la réponse à la question « Quelle est la source la plus importante d'inspiration politique pour les activistes sida contemporains [...] ? »⁴⁹⁵ Il souligne quatre caractéristiques du pouvoir foucauldien : (1) son caractère relationnel, le fait que le pouvoir « ne soit pas une substance, mais une relation »⁴⁹⁶ ; (2) son caractère « immanent à toute relation sociale »⁴⁹⁷ ; (3) son caractère « positif et producteur »⁴⁹⁸ et (4) l'inséparabilité du pouvoir et de la résistance. Plusieurs éléments de la théorie foucauldienne du pouvoir ont, pour Halperin, été mis en avant par les politiques queers au sein des mouvements militants contre le sida. Les activistes gays et celles engagées dans la lutte contre le sida auraient perçu, chez Foucault, des éléments « que les critiques hétéro-libérales ont manqués »⁴⁹⁹. Nous pouvons évoquer quelques-uns de ces éléments qui concernent la lutte contre le sida pour mieux comprendre la connexion entre la théorie foucauldienne du pouvoir et les politiques queers :

La crise du VIH/sida apparaît comme un moment charnière pour « démontrer d'une manière puissante et urgente [...] la nécessité de conceptualiser la sexualité, à la manière de Foucault, comme “un point de passage particulièrement dense pour les relations de pouvoir” »⁵⁰⁰, plutôt que comme une réalité naturelle, substantielle et immuable. Non seulement, Foucault fournit, comme le souligne Rubin, une conception constructiviste du

⁴⁹³ Sophie Noyé, *Féminisme matérialiste et queer. Politique(s) d'un constructivisme radical*, op. cit.

⁴⁹⁴ David M. Halperin, *How to do the History of Homosexuality*, op. cit., p. 8.

⁴⁹⁵ David M. Halperin, *Saint Foucault : Towards a Gay Hagiography*, Oxford, Oxford University Press, 1995, p. 15.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 16.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁴⁹⁸ *Ibid.*

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

sexe, mais il précise également la manière dont cette construction sexuelle est imbibée de rapport de pouvoir.

La crise du VIH/sida, les réponses apportées par les pouvoirs publics et les types d'action privilégiée par les militants anti-sida, les membres d'Act Up au premier chef, montrent « l'imbrication mutuelle du savoir et du pouvoir », notamment par l'exemple des tensions avec les autorités médicales, et le tissage de rapports étroits entre savoir et lutte.

Enfin, cette crise « a focalisé l'attention sur les modalités de ce que Foucault appelle, dans *La volonté de savoir*, le biopouvoir, dans la mesure où la gestion du sida implique, en effet, toute une régulation de la population tournant autour de la question de la sexualité et très liée avec la raison d'État, ce dernier justifiant son action comme rationnelle à travers tout un ensemble de discours présentés comme scientifiques.

Au-delà de l'activisme contre le sida, c'est même l'expérience des hommes gays en général qui apparaît comme incarnation des théories foucaaldiennes du pouvoir : Le camp est présenté comme une « forme de résistance culturelle qui est entièrement liée à la conscience partagée d'être inévitablement situé dans un système puissant de significations sociales et culturelles »⁵⁰¹, une esthétique fondée sur « l'idée que la liberté est interne au pouvoir ». L'expérience du placard, elle, n'est à la fois « rien d'autre que le produit de relations de pouvoir complexes » et un jeu très manifeste de savoir-pouvoir⁵⁰².

Comme le souligne Elisabeth Lebovici avec Douglas Crimp dans *Ce que le sida m'a fait*, « le sida constitue une épidémie de la représentation »⁵⁰³, un moment où la production de représentation est devenue centrale dans la lutte — face à l'ignorance cultivée par les politiques étatiques. Il faudra s'en souvenir face aux accusations de « culturalisme » de la part des féministes matérialistes. Et, c'est notamment cette importance de la représentation qui conduit Halperin à centrer son application de la théorie foucauldienne à la production de représentations et de discours. Par exemple, la résistance est pensée en termes de résistance à « l'économie politique des discours hétérosexistes/homophobes », sous des formes (« Appropriation créative et resignification. [...] Appropriation et théâtralisation. [...] Mise au jour et démythification. »⁵⁰⁴) où c'est chaque fois un rapport au savoir, au discours et à la représentation qui est pensé comme central pour la résistance au pouvoir.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ Elisabeth Lebovici, *Ce que le sida m'a fait. Art et activisme à la fin du XX^e siècle*, Paris, La maison rouge et JRP/Ringier Kunstverlag AG, 2017, p. 9.

⁵⁰⁴ David M. Halperin, *Saint Foucault, op. cit.*, p. 48-51.

La même focalisation sur la question de la représentation dans la reprise queer de Foucault, qui s'explique cette fois moins par l'influence de l'épidémie de sida que par l'histoire du féminisme universitaire états-unien d'inspiration psychanalytique, se retrouve chez une autre des figures centrales de la théorie queer, Teresa de Lauretis. L'élaboration du concept de « technologie du genre » à partir des « technologies du sexe » foucaaldiennes renforce l'accent mis sur la question de la représentation :

Penser le genre comme « technologie du sexe » en s'inspirant de la théorie de la sexualité de Michel Foucault et avancer la proposition que le genre, en tant que représentation et autoreprésentation, est aussi le produit de technologies sociales variées comme le cinéma et les discours institutionnalisés, les épistémologies et les pratiques critiques ainsi que les pratiques de la vie quotidienne, peuvent constituer un point de départ.⁵⁰⁵

Les deux premières propositions, considérées comme évidentes, que De Lauretis place comme axiomes mettent clairement l'accent sur le genre compris comme représentation, faisant ainsi des technologies du sexe, des technologies de la représentation : « 1. Le genre est (une) représentation. [...] 2. La représentation du genre est sa construction »⁵⁰⁶. Or, il est clair que, du point de vue foucaaldien, les technologies du sexe excèdent la question de la représentation : pédagogie, médecine et économie, qui constituent les technologies du sexe qui émerge au XIX^e siècle, s'exercent sur le corps et seulement partiellement par le biais des représentations.

Cependant, Teresa de Lauretis se situe dans la tradition du féminisme psychanalytique, et plus précisément, dans celle de l'analyse féministe du cinéma qui utilise les outils de la psychanalyse pour comprendre la normalisation culturelle (et les échecs de celle-ci) du désir sexuel et des identités sexuelles. *Alice doesn't* (1984) est à cet égard un texte central en tant qu'il constitue « le cadre théorique »⁵⁰⁷ des articles réunis dans *Technologies of gender* (1987) et qu'il prépare les thèses de *The practice of love* (1994). Or, justement, c'est dans le chapitre « Roeg's bad timing » que De Lauretis précise le rapport qu'entretiennent ses analyses avec la théorie foucaaldienne du pouvoir.

⁵⁰⁵ Teresa De Lauretis, *Théorie queer et cultures populaires : de Foucault à Cronenberg*, Paris, La Dispute, 2007, p. 40.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 41.

⁵⁰⁷ Teresa De Lauretis, *Technologies of gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington, Indiana University Press, 1987, p. ix.

Le principal intérêt que dégage De Lauretis de la théorie foucauldienne est justement sa capacité à « dépasser le modèle base-superstructure » qui distingue d'un côté la base matérielle et technologique, et de l'autre, la superstructure idéologique. Pour De Lauretis, le concept de « technologie » situe l'analyse dans un espace qui n'est pas concerné par l'opposition entre d'un côté, le dispositif ou l'organisation matérielle, et de l'autre, les effets idéologiques de celui-ci : « Le concept de technologie est étendu et comprend la production de sujets sociaux, de pratiques, de connaissances ; ainsi, les idées elles-mêmes assument une dimension pratique, pragmatique dans leurs articulations avec les relations de pouvoir. »⁵⁰⁸ C'est donc précisément parce qu'elle rend une matérialité à l'analyse discursive ou culturelle que la théorisation foucauldienne du savoir-pouvoir intéresse De Lauretis.

Cependant, De Lauretis, comme Rubin ou Halperin, introduit un certain nombre de nuances et pointe les dangers d'une application totale et non critique de la conception foucauldienne du pouvoir au champ de l'analyse culturelle. Or, et ceci nous intéresse au premier chef, c'est autour de la résistance, des formes et des possibilités mêmes de la résistance, que De Lauretis émet des doutes à l'endroit de la théorie de Foucault. Cette mise en question est d'autant plus importante qu'elle est écrite par l'une des théoriciennes fondamentales des théories queers, lesquelles sont parfois accusées de compromission avec le pouvoir⁵⁰⁹. Ce que critique De Lauretis au travers de l'analyse du film *Bad timing* (Nicolas Roeg, 1980), c'est le fait que les stratégies politiques de résistance qui s'appuient sur la réversibilité supposée entre pouvoir et résistance, sont en fait des positions tactiques possibles lorsqu'on est déjà dans une position de pouvoir ou de domination.

Par contraste, De Lauretis repère, dans le travail de Foucault sur Pierre Rivière, la référence à « une pure négativité, une force indéterminée capable d'échapper ou d'esquiver tout contrôle et toute contrainte, tout processus de normalisation et de détermination »⁵¹⁰. Le féminin chez Kristeva sert alors d'appui pour déterminer ce que nous attribuerions davantage au réel lacanien : « Cet "indicible" de la féminité, ce "non représenté" ou non représentable, cette négativité à l'envers du discours est le sens que donne, Roeg dans ses films, à cette figure de la différence radicale et irréductible »⁵¹¹. Cette référence à un Réel radicalement hors du discours et qui sert comme point de résistance semble très peu foucauldienne, c'est pourtant

⁵⁰⁸ Teresa De Lauretis, *Alice Doesn't : Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1984, p. 84.

⁵⁰⁹ Soit, parce que l'analyse culturelle constituerait un obstacle à la mise en place d'une analyse matérialiste, soit, parce que les stratégies de résistances queer, notamment en termes de subversion du genre, sont considérées comme restant dans une conception libérale du sujet DIY.

⁵¹⁰ *Ibid.*, p. 93.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 95.

ce que repérera dans *La volonté de savoir*, la lecture vitaliste de Foucault proposée par Stéphane Haber. De Lauretis, quant à elle, critiquant le « sous-développement » de la théorie foucauldienne du pouvoir, va chercher dans les films de Roeg, *Bad Timing* ou *The Man Who fell to Earth*, notamment dans le travail formel qui vient complexifier le schéma narratif classique, une manière de résister à la normalisation du désir, notamment sa normalisation par la structure scénaristique œdipienne⁵¹².

Cet accent mis sur la représentation dans les théories queers, au genre comme représentation, n'est pas limité aux travaux qui mobilisent la conceptualité psychanalytique, puisque le théoricien Jack Halberstam mobilise également les théories foucauliennes dans une perspective d'analyse culturelle et représentationnelle⁵¹³. Il convient alors de se poser la question suivante : en quoi cette interprétation queer peut-elle être dite « culturaliste » ? Quels problèmes posent cette focalisation sur la représentation, et à l'inverse, comment défendre la pertinence d'une telle approche face aux critiques des féministes matérialistes ? Répondre à cette question du rôle de la représentation, et surtout de l'articulation entre théorie foucauldienne du pouvoir et analyse culturelle, nous semble d'une grande importance pour préparer les analyses que nous proposerons dans le chapitre suivant, lesquelles tournent justement autour du rôle de l'imaginaire dans la production normalisée des désirs.

b. Des critiques matérialistes des théories queers

Les théoriciennes féministes matérialistes critiquent l'approche queer selon deux angles d'approches complémentaires : (1) premièrement, de la même manière que Foucault, et du fait de la reprise au moins partielle de sa théorie du pouvoir, les théories queers resteraient aveugles aux rapports de domination, aux rapports sociaux, en se focalisant sur les rapports de pouvoir locaux. (2) Deuxièmement, cet aveuglement serait articulé, à cause de la participation des théories queers au « tournant culturaliste » du féminisme anglo-saxon, avec une conception du genre comme (auto) représentation, production culturelle, qui manquerait le réel du fonctionnement du pouvoir.

⁵¹² « Tout cinéma narratif est, en un sens, le remboursement de l'Œdipe, la restauration de sa vision dans la représentation (la répétition du jeu) dans la représentation filmique du drame. » Teresa De Lauretis, *Alice Doesn't*, *op. cit.*, p. 97.

⁵¹³ Jack Halberstam, *Female Masculinity*, Durham and London, Duke University Press, 1998, p. 51 : « Même si l'histoire de la sexualité de Foucault semble bien plus pertinente en tant qu'histoire de la sexualité mâle qu'en tant qu'histoire des corps désirants femmes, nous pouvons certainement emprunter librement à sa méthodologie pour produire des détails plus spécifiques à propos des formes variées de masculinité femelle qui ont pris émergées depuis 1800 jusqu'à maintenant. » (Notre traduction).

La première critique, dont nous avons déjà parlé concernant la théorie foucauldienne, est évoquée par Sophie Noyé dans son travail de thèse concernant, justement, la construction historique de l'opposition entre féminisme matérialiste et féminisme queer :

De nombreuses féministes, et en particulier des féministes matérialistes, assignent la pensée queer à une démarche « postmoderne et post-structuraliste ». En ce sens, elles la placent en complète opposition avec l'approche marxiste et matérialiste. Dans la mesure où les théories et pratiques queers s'inspirent en grande partie d'une réflexion foucauldienne, elles oublieraient les dominations systémiques et hiérarchiques et délaisseraient la division sexuelle du travail et les rapports sociaux de genre.⁵¹⁴

Cette accusation de « post-modernisme » concerne, en fait, aussi bien la dimension de ratage des rapports sociaux que la dimension culturaliste. Concernant la première dimension, nous avons notamment évoqué comment l'absence de référence à la question de la domination masculine, rendait difficile la reprise féministe de Foucault. Peut-on pourtant accuser les féministes queers d'avoir repris sans critique la théorie foucauldienne du pouvoir ? Une réponse positive à cette question serait douteuse au regard de ce que nous venons d'énoncer, et surtout si on prend en compte que De Lauretis, dès 1984, critique la position foucauldienne pour son absence de prise en compte du patriarcat et pour son absence de position normative à l'égard des violences sexuelles⁵¹⁵. Si le féminisme queer rate les rapports sociaux de domination, c'est moins à cause d'une reprise sans critique de la théorie foucauldienne, mais plutôt à cause, malgré les critiques queers adressées à l'encontre de la théorie du pouvoir foucauldienne, d'un certain biais culturaliste, comme l'exemplifie d'ailleurs De Lauretis avec sa focalisation sur le genre comme « représentation et auto-représentation ».

La critique du « culturalisme » des théories queers s'appuie sur la critique du « tournant culturel » de la théorie féministe anglo-saxonne émise par exemple par Michèle Barrett en

⁵¹⁴ Sophie Noyé, *Féminisme matérialiste et queer. Politique(s) d'un constructivisme radical*, op. cit., p. 26.

⁵¹⁵ « "Conservatisme paradoxal" est un terme très approprié pour un théoricien majeur de l'histoire sociale qui écrit sur le pouvoir et la résistance, les corps et les plaisirs et la sexualité comme si les structures idéologiques et les effets du patriarcat et de la différenciation sexuelle n'avaient rien à faire avec l'histoire, comme s'ils n'avaient pas de statut discursif ou d'implication politique. Le viol et l'extorsion sexuelle à l'encontre de petites filles commis par des mâles jeunes et adultes est "une petite pièce de théâtre" (...) ». Teresa De Lauretis, *Alice Doesn't*, op. cit., 1984, p. 94. Elle fait référence ici à l'évocation de l'affaire Charles Jouy par Foucault dans la séance du 19 Mars 1975 des cours au Collège de France.

1992⁵¹⁶. Également dans le contexte anglophone, Stevi Jackson reprend et réactualise ces arguments en 2001, pour défendre la nécessité du féminisme matérialiste contre les théories queers, et notamment celle de Judith Butler. Critiquant les théories queers pour leurs approches purement culturelles de la construction du genre, elle défend au contraire « une analyse qui procède d'une conception féministe matérialiste du genre comme division sociale hiérarchique plutôt que comme simple distinction culturelle. »⁵¹⁷ Elle rappelle alors quelques éléments d'un important débat entre Butler et Fraser autour de la focalisation des luttes sur la question de la reconnaissance, et donc de la représentation au détriment des enjeux matériels⁵¹⁸. Si Jackson reconnaît l'effort, de la part de Butler, de s'approcher du matérialisme, elle lui reproche en revanche de renvoyer à une version très classique du matérialisme qui ne prend pas en compte, notamment, la distinction par Delphy en 1970 entre « l'exploitation capitaliste » et « l'exploitation familiale »⁵¹⁹, et ainsi de réduire le « matériel » à l'économique et à la sphère du capitalisme⁵²⁰.

La référence à Delphy est centrale dans l'article de Jackson, celle-ci ayant, en 1996, dénoncée chez Butler, et indirectement dans les théories queers, une conception « idéaliste »⁵²¹ du genre, héritée du *French feminism*, compris comme une construction anglo-saxonne à partir d'auteur·ices français·es, « un courant anglo-américain de production intellectuelle dans un contexte anglo-américain »⁵²². Cette critique de Delphy doit nous intéresser particulièrement, non seulement pour son influence sur le féminisme matérialiste dans les années 1990, mais également pour son influence, reconnue par les auteur·rices iels-mêmes, sur l'émergence d'un matérialisme trans qui se présente en opposition aux théories queers. L'article de Delphy en question ne s'oppose pas explicitement aux théories queers, mais les théoriciennes désignées comme représentantes du *French feminism* sont des références importantes, aussi bien pour Butler que pour De Lauretis (Diana Fuss, Jane Gallop, Soshana Felman⁵²³), tout autant que les auteur·rices mobilisées par ces théoriciennes (Lacan,

⁵¹⁶ Michèle Barrett, « Words and Things : Materialism and Method in Contemporary Feminist Analysis », in : Michèle Barrett et Anne Phillips (ed.), *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*, Stanford, Stanford University Press, 1992, p. 204 et suivantes.

⁵¹⁷ Stevi Jackson, « Pourquoi un féminisme matérialiste est (encore) possible – et nécessaire », trad. Françoise Armengaud, *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 28, n° 3, Éditions Antipodes, 2009, p. 38.

⁵¹⁸ Voir : Judith Butler, « Merely cultural ? », *New Left Review*, 1/227, 1998, pp. 33-44.

⁵¹⁹ Christine Delphy, *L'ennemi principal, 1. Économie politique du patriarcat*, op. cit., p. 45.

⁵²⁰ Stevi Jackson, « Pourquoi un féminisme matérialiste est (encore) possible – et nécessaire », op. cit., p. 30.

⁵²¹ Christine Delphy, *L'ennemi principal, 2. Penser le genre*, Paris, Éditions Syllepse, 2013, p. 308.

⁵²² *Ibid.*, p. 299.

⁵²³ *Ibid.*, p. 300.

Freud, Kristeva, Cixous, Derrida, Irigaray⁵²⁴). D'où l'idée que ce texte peut valoir comme paradigme des critiques matérialistes des théories queers et de leur conception « culturaliste » du genre. Pourtant, les traits principaux désignés comme ceux du *french feminism*⁵²⁵ ne sont pas applicables comme tel aux théories queers qui mobilisent, certes, des références à ces auteur·ices « essentialistes », mais en les articulant à une conception constructiviste du genre. Quel est donc le problème avec les théories queers, par exemple, avec la théorie butlerienne du pouvoir et de son rapport au genre ?

Paradoxalement, alors que Butler critiquait chez Wittig un certain volontarisme langagier⁵²⁶, iel se retrouve à son tour accusé·e d'une conception volontariste du genre. Celle-ci serait incapable de prendre en compte que le genre est le nom d'un ensemble de rapports sociaux et, conséquemment, qu'il n'est pas possible de transformer par l'action individuelle, mais qu'il ne peut être renversé que par l'action collective :

L'incapacité de comprendre que bien que la subjectivité soit socialement construite, elle n'est cependant pas susceptible d'être changée par une conduite volontariste individuelle, voilà ce qui représente un obstacle quasiment insurmontable pour le féminisme, et ceci est particulièrement visible sur la scène intellectuelle américaine contemporaine. [... les autrices] qui prennent une approche constructiviste arguent que la conséquence de cette théorie est l'inexistence de la catégorie « femmes » [...] Cette compréhension du « social » revient à égaler le social avec ce qu'on appelle dans le langage ordinaire les « conventions sociales » : quelque chose qu'on peut prendre ou laisser — et si on le laisse, au pire on est vue comme malpolie. Alcoff et Butler [...] partagent une vision idéaliste, au sens philosophique de l'idéalisme, de l'existence humaine et de la subjectivité : [...] Pour elles, si le genre est un construit social, cela signifie que les femmes n'existent pas — n'existent pas « réellement » : que c'est une vision du monde à laquelle chaque personne

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 298.

⁵²⁵ Delphy dénonce « l'équation faite entre “les femmes” et “le féminin” et, inversement, entre “les hommes” et “le masculin” ; la focalisation sur “le féminin” et le “masculin”, la croyance que ces choses existent — ou devraient exister — et la croyance que ces notions fournissent ou devraient fournir un modèle de ce que les femmes et les hommes réels “sont” et font ; la croyance selon laquelle “le féminin” et “le masculin” incarnent une division universelle des traits de caractère, et que l'on retrouve cette division dans toutes les cultures parce qu'elle correspond à la configuration du psychisme universel » *Ibid.*, p. 300.

⁵²⁶ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 228-230.

*est libre d'adhérer ou non ; bref, qu'un construit social est une opinion, ou une croyance, mais n'a pas d'effets sur un réel qui serait, en conséquence, ailleurs.*⁵²⁷

Le problème, comme l'identifie et l'analyse Sophie Noyé dans son travail de thèse, repose, pour Delphy et pour les féministes matérialistes en général, sur une compréhension biaisée du social, et des normes et des contraintes se situant à ce niveau : le social serait écrasé sur l'une de ses parties, disons celle des « conventions » ou de la culture, désactivant ainsi la force des contraintes impliquées par les rapports sociaux. Le genre et la distinction entre les genres ne relèveraient pas du réel social de la domination d'une classe sur une autre, mais d'une simple croyance, une (auto-)représentation, dont il suffirait de se libérer individuellement.

Le problème d'une conception individualisante du pouvoir et de la subversion se retrouve dans la critique que la théoricienne trans-matérialiste Pauline Clohec adresse aujourd'hui à l'encontre des théories queers, prises cette fois dans leur généralité. Le cœur de l'ouvrage qu'elle dirige sur les *Matérialismes trans* est la dénonciation d'« une conception subjectiviste du genre comme identité »⁵²⁸. Dans ce recueil, l'article de Séverine Batteux, « Autonomie et autodétermination », est peut-être le plus direct dans l'expression des griefs adressés par les théoricien·nes trans-matérialistes par rapport aux théories queers. La compréhension du genre sous la double forme d'un ensemble de performances perçues par d'autres, et de la production d'un sentiment intérieur d'identité individuelle serait une conception libérale oubliant, encore une fois, la réalité du rapport social de domination :

La construction d'un moi sexué se heurterait ainsi toujours à la contradiction entre une perception interne et une perception externe, dans la dramaturgie urbaine du regard des autres. Cette opposition est de nature libérale [...] cette approche n'ouvre aucune perspective au sujet des expériences de domination qui relient les sujets trans comme classe. [...] Contre une division du genre entre le ressenti et le manifeste, entre l'individuel et le collectif, entre l'intime et le public, il me semble crucial de réaffirmer l'unité du genre comme rapport social. Le genre est un rapport social, historiquement constitué, qui régule la division des êtres humains en

⁵²⁷ Christine Delphy, *L'ennemi principal*, 2. *Penser le genre*, op. cit., p. 308.

⁵²⁸ Pauline Clohec et Noémie Grunenwald (ed.), *Matérialismes trans*, op. cit., p. 40.

*deux sexes, et qui se traduit par la mise en place des procédures de contrôle et de conformation des corps jugés déviants par rapport à cette bicatégorisation.*⁵²⁹

La conception queer du genre et du système de genre serait une conception idéaliste en ce qu'elle ne prend pas en compte le réel du genre comme production d'une bicatégorisation entre deux parties de l'humanité. Le constructivisme queer focaliserait son attention sur la production culturelle du genre comme représentation de soi («ressenti individuel» ou «perception interne») et représentation par les autres («perception externe», «dramaturgie urbaine du regard des autres»), là où il faudrait penser le genre comme construit social, c'est-à-dire comme rapport social de domination produisant deux classes.

Comme le suggère Sophie Noyé, cependant, une articulation entre constructivisme queer et constructivisme social matérialiste est peut-être possible. Ceci supposerait de clarifier ce qu'il en est du «réel» pour les deux termes de l'articulation et de reconnaître que ce qu'on considère comme l'évacuation du «réel» ou de la «réalité» en même temps que l'évacuation de «la nature» ou du «naturel» dans les théories queers s'appuie sur une confusion, justement, entre une position anti-naturaliste et une position anti-réaliste : Quel est le «réel» des théories queers ? N'y a-t-il de réel, pour les théories queers, que construit par des représentations ?

Si un matérialisme queer est possible, comme le pensent Noyé ou Elsa Dorlin⁵³⁰, ceci suppose également une articulation de deux conceptions différentes (et peut-être complémentaires) de ce qui constitue le réel du pouvoir : le jeu de forces des relations de pouvoir doit être tenu ensemble avec les rapports de domination. L'accusation de culturalisme, par exemple, tient-elle dès lors qu'on prend en compte l'impact corporel du langage et des images, et la production du corps désirant par les objets culturels ? D'un autre côté, prendre en compte le réel du rapport de domination et donc la réalité matérielle de la classe des femmes, est-ce nécessairement retomber dans une conception essentialiste incapable de prendre en compte la complexité effective des rapports de pouvoir locaux qui se jouent y compris entre les femmes ?

⁵²⁹ *Ibid.* p. 91 et suivantes.

⁵³⁰ Gabriel Girard, « Gabriel Girard — Interview Elsa Dorlin : Le Queer est un matérialisme », *Femmes, genre, féminisme*, Paris, Syllepse, 2007.

3.L'immanence désir/pouvoir et la question de la résistance

Comme nous l'avons signalé à plusieurs reprises, l'un des ressorts dans la tension entre les conceptions d'inspirations foucaaldiennes en termes de relations de pouvoir, et celles en termes de rapports sociaux de domination, c'est la question de la résistance. D'un côté, l'inséparabilité posée par Foucault entre le pouvoir et la résistance au pouvoir resterait trop indéterminée pour être satisfaisante au sein d'une théorie féministe ou queer : comment comprendre le retournement du pouvoir en résistance ? Dans quel cas ce retournement est-il possible ? Si cette résistance s'effectue au niveau « des corps et des plaisirs », comment concevoir le passage d'un corps traversé par le pouvoir à un corps qui lui résiste ? D'un autre côté, cette résistance au pouvoir est-elle à situer au niveau individuel ? Cette résistance est-elle véritablement à penser comme rébellion ou résistance d'un corps en particulier ? Comment penser la dépendance de cette résistance à même le corps vis-à-vis de la constitution d'une communauté ? Comment éviter également une conception volontariste et individualisante de la résistance au pouvoir ?

En concluant cette seconde partie autour de la question de la résistance, nous aborderons quelques-uns des problèmes fondamentaux qui traceront les axes du reste de notre travail, notamment la question de l'imaginaire et du réel, et celle de la manière de caractériser ce réel.

a. L'immanence désir-pouvoir et le pouvoir des images

Parce que nous nous sommes concentré·es sur les critiques féministes de Foucault, ce qui implique de focaliser l'attention sur les réflexions autour des rapports sociaux de domination sur l'axe du genre, nous avons peut-être laissé s'échapper, au profit de quelques éclaircissements sur la notion de pouvoir, le problème spécifique du désir et de l'immanence désir-pouvoir. N'y a-t-il pas, pourtant, une tradition féministe qui s'appuie elle aussi sur le postulat d'une inséparabilité entre le désir sexuel et le pouvoir, une tradition qui invite à agir sur les manières dont nous désirons, et les normes du désir, pour agir sur les rapports sociaux de domination ?

Nous avons été surpris, dans notre exploration du féminisme anglo-saxon, de découvrir la proximité (où, en tout cas, l'apparence de proximité) entre nos propres vues sur l'immanence désir-pouvoir et certaines positions théoriques développées par Catharine A.

MacKinnon. Le féminisme radical « postmarxiste »⁵³¹ de MacKinnon, bien que nous ne partagions pas sa position abolitionniste à l'égard du travail du sexe, nous semble pointer vers la conception d'un lien de co-dépendance entre le désir sexuel et le pouvoir et vers la reconnaissance de l'importance de l'imaginaire dans ce lien. Pour MacKinnon, la production sociale — disons, la production sociale normalisée — du désir sexuel est essentielle à la reproduction, donc à l'existence, de la domination masculine ; en même temps que cette production normalisée du désir est une sécrétion des rapports sociaux de domination sexiste. Dans « Désir et Pouvoir », conférence donnée en 1983 dans laquelle elle cherche à clarifier ces positions à la fois théoriques et politiques générales, elle affirme :

Je ne vois pas la sexualité comme un contenant transculturel, anhistorique, une essence ou une manifestation d'Éros. Je la définis comme étant tout ce qu'une société donnée érotise. C'est-à-dire que dans une société, ce qui est sexuel est ce à quoi la société donne un sens sexuel, et la sexualité est ce qu'un lui fait signifier. [...] Ainsi considérée, la sexualité est fondamentalement sociale, relationnelle, et elle n'est pas une chose ; ce qui ne veut pas dire qu'elle n'est pas matérielle au sens que le féminisme donne à la matérialité. [...] Je crois que le désir sexuel des femmes, au moins dans cette culture, est construit socialement de telle sorte que nous en arrivons à souhaiter notre propre anéantissement. C'est-à-dire que notre soumission est érotisée comme féminine et féminité [...].⁵³²

La production normalisée du désir sexuel ou « construction sociale du désir » va être l'un des points centraux qui expliquent que perdure la domination masculine, parce que les femmes en viennent à désirer « ce qui n'est pas dans leur intérêt ». Pour MacKinnon, cette production normalisée des désirs prend, historiquement, la forme d'une « l'érotisation de la domination et de la soumission [qui] crée le genre, la femme et l'homme, sous les formes sociales que nous connaissons. »⁵³³ Les images, dans ce processus de production normalisée du désir, sont essentielles, et la pornographie apparaît comme paradigme de « ce regard qui

⁵³¹ « On distingue en général plusieurs tendances féministes : féminisme libéral, radical ou socialiste. [...] Les tendances libérale et de gauche se ressemblent beaucoup, en particulier sur les questions de sexualité, à cause de la commune masculinité de leur approche épistémologique. Ce que j'appelle quant à moi féminisme, intègre certaines des propositions du féminisme radical. Non pas celles qui invoquent un déterminisme biologique mais celles qui invoquent un déterminisme social. Ce féminisme est méthodologiquement postmarxiste. » Catharine MacKinnon, « Le désir et le pouvoir », in : *Le féminisme irréductible. Discours sur la vie et la loi*, Paris, Éditions des femmes — Antoinette Fouque, 2005, p. 89.

⁵³² *Ibid.*, p. 79.

⁵³³ *Ibid.*, p. 73.

érotise le mépris, l'avilissement, la disponibilité, l'utilité, la servilité, l'infantilisation, la passivité, l'animalité »⁵³⁴.

Nous pensons qu'il existe en effet un rapport étroit entre les rapports sociaux de domination et la question du désir, mais il semble que, en ratant l'intermédiaire qu'est la microphysique du pouvoir, MacKinnon soit conduite à une conception simpliste de ces rapports, qui réduit la question de la circulation du pouvoir dans le désir, à un schéma de domination. Ceci a notamment pour effet de produire, en négatif, l'idée d'une sexualité authentique⁵³⁵, ce que dénonçait déjà Foucault dans sa critique de l'hypothèse répressive en 1976.

Les normes dans lesquelles le désir est produit — et qui n'existent qu'à travers cette production désirante, selon notre thèse de l'immanence désir-pouvoir — ces normes, ne sont pas seulement des normes réductibles aux rapports sociaux de domination, notamment en termes de genre. Et par ailleurs, même si ces normes sont des normes de domination, des décalages, des ratages dans l'incorporation et la répétition de ces normes, peuvent produire des formes de subversion et de résistance, y compris dans la répétition (décalée) de ces normes. Ceci vaut dans le cas du genre, comme l'explique Butler, mais également dans le cas du désir. Dans son enquête concernant la consommation de pornographie par les hommes, *Désirer comme un homme* (2020), Florian Vörös évoque par exemple le cas d'un jeune homme qui, lorsqu'il regarde de la pornographie hétérosexuelle, y compris la plus dégradante pour les femmes, s'identifie au pôle féminin du couple mis en scène⁵³⁶.

De plus, pour prendre en compte les phénomènes de déraillement et de subversion des normes qui peuvent s'appuyer sur les processus mêmes de production normalisée du désir pour aboutir à la production de machines désirantes queers, il convient de compléter l'analyse. Certes, la normalisation peut être comprise comme articulée et bénéficiant à certains rapports sociaux de domination ; on le verra, dans le chapitre suivant, à propos de l'exotisation et de la fétichisation des corps noirs par exemple. Mais, réciproquement, il faut réinjecter du « microphysique » dans nos manières de penser les rapports de domination, en réfléchissant par exemple aux manières dont les rapports sociaux de domination s'incarnent dans des relations de pouvoir concrètes, et comment ces incarnations concrètes peuvent produire des effets qui court-circuitent paradoxalement le rapport de domination en question. Les arguments pro-sexe

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 79.

⁵³⁵ « J'en arrive à penser que la sexualité des femmes, en tant que telle, est une marque d'infamie. Il nous arrive pourtant, parfois, dans tout ça, d'arriver à peu près à la vivre authentiquement, mais ça ne nous est pas permis. » *Ibid.*, p. 121. Nous soulignons.

⁵³⁶ Florian Vörös, *Désirer comme un homme. Enquête sur les fantasmes et les masculinités*, Paris, Éditions La Découverte, 2020, p. 132.

et pro-SM qui répondent aux critiques des féministes radicales sont un bon exemple : les normes qui sont secrétées par des rapports de domination, en étant réinscrites dans un rapport consensuel⁵³⁷, voire contractuel, voient leurs effets radicalement transformés, jusqu'à pouvoir acquérir même une vertu thérapeutique⁵³⁸ qui s'oppose aux effets habituellement destructeurs des rapports de domination.

Le problème d'une conception reposant sur une causalité trop simpliste entre domination et désir s'incarne aussi dans les positions de MacKinnon à l'égard de la pornographie comme paradigme de la normalisation du désir. Si la conception de MacKinnon a l'intérêt de refuser de séparer radicalement l'imaginaire et le réel du pouvoir, la réduction de l'effet de l'imaginaire à un effet de domination patriarcale conduit MacKinnon à ignorer la complexité des rapports entre l'imaginaire et le réel, et la multiplicité des manières dont les images participent à la production normalisée des désirs. Comme MacKinnon, nous refusons d'invoquer « le fantasme » comme quelque chose qui serait radicalement distinct de la pratique sexuelle effective et du comportement des corps désirants. Mais en même temps, l'impact des images (pornographiques ou non) sur le désir et les corps désirants n'est certainement pas univoque, et pas non plus réductible à des effets de domination, même s'ils doivent être compris dans le cadre de l'immanence désir-pouvoir, et donc comme processus de production des désirs normalisés. Dire que l'une des modalités de production des désirs normalisés en passant par l'injection de fantasmes issus de produits culturels comme les films n'est pas la même chose que d'affirmer que la pornographie produit systématiquement des désirs de domination des hommes sur les femmes.

Pour comprendre cette modalité de production normalisée des désirs par le truchement de l'imaginaire, il nous faudra explorer plus en détail le rôle de l'image et la manière dont celle-ci entre en compte dans la production du corps désirant, pour affiner l'analyse et éviter de tomber dans la condamnation unilatérale de la pornographie, comme le fait MacKinnon. Ce sera l'objectif du prochain chapitre.

⁵³⁷ « Le sadomasochisme n'est pas une forme de viol. C'est une activité consensuelle avec des rôles polarisés et d'intenses sensations. Une scène SM est toujours précédée d'une négociation au cours de laquelle top et bottom se mettent d'accord sur leur rôle respectif, sur ce qui va se passer ou pas, et sur la durée de la scène. La bottom a généralement un mot-sécurité ou un code-action qui lui permet d'arrêter une scène. » Pat Califia, « Féminisme et sadomasochisme (1980) », in : *Sexe et utopie*, Paris, La Musardine, 2008.

⁵³⁸ Donna Minkowitz, « My father, My Self : Coping with Abuse by Loving the Top Within », *Village Voice*, 6 avril 1993, p. 18.

b. La résistance critique du corps vivant chez Foucault

Nous sommes également menés à introduire une problématique qui sera celle du quatrième chapitre de ce travail. Car, si le statut de ce qui est réel ou pas se pose dans le cas du rapport entre l'image et le corps désirant, cette question se pose également dans le cas de la conception foucauldienne du pouvoir, notamment autour de la résistance. Le pouvoir acquière son effectivité, semble-t-il, lorsqu'il est force, « force qui agit sur d'autres forces », et ces forces sont, dans le cadre de la pensée foucauldien, à penser à partir du corps vivant : qu'il soit exclusion, enfermement, discipline ou biopouvoir, c'est à partir du corps, pris en détail ou pris en masse, qu'est pensé le pouvoir. Quelle est la place à accorder au désir là-dedans ? Parler de « corps désirant » comme nous le faisons, n'est-ce qu'une stratégie rhétorique visant à camoufler un écart entre le désir comme réalité psychique et le plaisir comme réalité corporelle ? Ou n'est-ce pas plutôt, une manière d'affirmer que le réel du désir, dans le cadre de l'immanence désir-pouvoir, est à penser à partir du corps, du corps vivant, à travers notamment, ce que nous avons appelé « l'actualisation affective » du désir ?

C'est d'abord en lisant Gilles Deleuze que l'on comprend pourquoi se pose, à propos de la résistance dans le cadre de la théorie du pouvoir foucauldien, la question de « la vie » qui constitue, pourrait-on dire, le réel du pouvoir, au sens à la fois de ce qui lui donne son incarnation, et à la fois, ce contre quoi il cogne :

Quand le pouvoir prend ainsi la vie pour objet ou objectif, la résistance au pouvoir se réclame déjà de la vie, et la retourne contre le pouvoir. « La vie comme objet politique a été en quelque sorte prise au mot et retournée contre le système qui entreprenait de la contrôler. » Contrairement à ce que disait le discours tout fait, il n'y a nul besoin de se réclamer de l'homme pour résister. Ce que la résistance extrait du vieil homme, ce sont les forces, comme disait Nietzsche, d'une vie plus large, plus active, plus affirmative, plus riche en possibilités. [...] Quand le pouvoir devient biopouvoir, la résistance devient pouvoir de la vie, pouvoir-vital qui ne se laisse pas arrêter aux espèces, aux milieux et aux chemins de tel ou tel diagramme. La force venue du dehors, n'est-ce pas une certaine idée de la Vie, un certain vitalisme où culmine la pensée de Foucault ? La vie n'est-elle pas cette capacité de résister de la force ? [...] Spinoza disait : on ne sait pas ce que peut un corps humain, quand il se libère des

*disciplines de l'homme. Et Foucault : on ne sait pas ce que peut l'homme
« en tant qu'il est vivant », comme ensemble de « forces qui résistent ».*⁵³⁹

Plutôt que d'interpréter, comme le fait De Lauretis dans sa lecture, la force du Dehors à partir de la psychanalyse comme « différence » ou « indicible du féminin », Deleuze interprète cette force du Dehors, sur laquelle repose la possibilité de résistance comme « une certaine idée de la Vie ». Le lien final avec Spinoza est intéressant ici, puisqu'il rapproche en même temps les deux auteurs à partir de la question de la potentialité du corps (le fameux « ce que peut un corps »), tout en les distinguant dans la mesure où le mode fini corporel ne désigne pas précisément, comme c'est le cas dans la théorie du pouvoir foucauldienne, le corps vivant. Si bien que la question de ce que peut un corps (son pouvoir d'être affecté, en même temps que son pouvoir d'affecter) se trouve précisée, et prend, dans le cas du corps vivant, la forme de l'ambivalence entre le pouvoir (le rapport entre deux forces) et la résistance (la capacité de la force à résister à l'application de l'autre force).

Dès lors, si la vie est à la fois ce sur quoi porte le pouvoir, et en même temps, la source d'une résistance possible, il convient d'approcher ce que le concept désigne ici. Elle ne peut être réduite à une conception mécaniste de la vie, si l'on suit l'indication deleuzienne d'un « certain vitalisme » chez Foucault. Cette conception sous-jacente de la vie, chez Foucault, ne doit-elle pas être comprise à partir de l'influence du travail de Canguilhem sur Foucault ? Et, quelle est la conséquence de cette influence pour la conceptualisation de la résistance vitale ? Quel lien faire entre cette « possibilité de résister » de la force du vivant et le désir ?

L'idée d'un lien particulier entre résistance et désir est suggérée par Stéphane Haber dans sa lecture de *La volonté de savoir* qui, comme Deleuze, repère chez Foucault ce qu'il appelle « un vitalisme contrarié ». Ce vitalisme est identifié comme réponse à un problème posé par *Surveiller et punir* qui opérerait « la fusion malencontreuse [...] entre une ontologie sociale du pouvoir et une interprétation "totalitaire" de l'époque contemporaine »⁵⁴⁰, fusion qui conduirait à faire de la société une grande prison⁵⁴¹. Le résultat de ce « réaménagement de l'analytique du pouvoir » serait notamment une transformation de la manière de penser la

⁵³⁹ Gilles Deleuze, *Foucault, op. cit.*, p. 98.

⁵⁴⁰ Stéphane Haber, *Critique de l'antinaturalisme, op. cit.*, p. 46.

⁵⁴¹ Une critique similaire est formulée par Alex Honneth qui rapproche à cette occasion Foucault d'Adorno pour leur pessimisme respectif du à leur incapacité à penser l'agir social. Voir : Alex Honneth, *Critique du pouvoir, op. cit.*, p. 208-209.

résistance. L'adage « Là où il y a pouvoir, il y a résistance »⁵⁴² est interprété par Haber en ces termes :

*Ce qu'essaie plutôt de suggérer prudemment le philosophe, c'est qu'en se faisant biopouvoir, en ciblant l'être même de la puissance d'agir vitale, le pouvoir va très loin, mais rencontre aussi quelque chose comme une limite. Dans La volonté de savoir, c'est le concept de résistance qui représente cette limite. Pour donner corps à cette intuition, Foucault, jouant un jeu serré, commence en fait à écarter deux thèses. Il continue d'abord, de façon prévisible, à rejeter la thèse de l'extériorité du principe de la résistance [...]. Mais, en même temps [il] prend désormais bien soin d'écarter la thèse symétrique, celle du fonctionnalisme nivelant, pour lequel la résistance, suscitée par le pouvoir lui-même, ne serait que ruse et illusion.*⁵⁴³

Or, la résistance rencontrée au sein même de la puissance d'agir vitale que conditionne le pouvoir, c'est-à-dire, la résistance qui a à voir avec « les corps et les plaisirs », a d'un côté une puissance critique — en tant que résistance — mais elle est aussi, d'un autre côté, à penser sur le mode plus positif d'une éthique :

*Dans La volonté de savoir, quel a été en effet le ressort de cette transformation de la théorie du pouvoir qui l'oblige à prendre en compte le moment de la résistance ? À reprendre le chapitre V conclusif, une réponse s'impose : la ré-assomption d'un certain vitalisme philosophique — et, dans la foulée, d'un certain hédonisme éthique. Dans la dernière page du livre, c'est ainsi au nom d'une « autre économie des corps et des plaisirs » que Foucault dit avoir conduit la critique du pouvoir sexualisant, terminant donc par l'affirmation d'une certaine puissance d'autoconstitution immanente et d'invention de la vie corporelle.*⁵⁴⁴

Le point de vue de la critique du pouvoir est en même temps celui d'une éthique qui, bien que non explicitée, suppose cette normativité alternative que réclame Nancy Fraser dans sa critique. La critique des normes ne suffit pas, il faut lui adjoindre une dimension positive, une normativité nouvelle à partir de laquelle opérer la critique des normes. C'est peut-être

⁵⁴² Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 125.

⁵⁴³ Stéphane Haber, *Critique de l'antinaturalisme*, op. cit., p. 49.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 53.

dans une certaine pensée de la vie qu'il convient en effet de trouver cette normativité. C'est à partir des normes produites par cette « autre économie des corps et des plaisirs », peut-être rencontrée dans les communautés de minorités sexuelles américaines, que Foucault peut se placer pour distinguer certaines formes de pouvoir comme particulièrement violentes et donc critiquables.

Or, le désir, comme le regrette Haber, se révèle absent de cette éthique fondée sur « les corps et les plaisirs » qui reste mi-dite dans *La volonté de savoir*. À cause de sa critique du désir qui « semble s'en prendre à une conception du désir depuis longtemps dépassée »⁵⁴⁵, Foucault s'empêche d'explorer les conceptions contemporaines, celle de Deleuze et Guattari par exemple, ou bien du « dernier » Lacan, qui pourrait lui permettre (1) d'abord de complexifier sa critique du désir, puisqu'elles échappent à la fois à l'idée d'une puissance libidineuse naturelle, et à l'idée de loi, et (2) surtout, de préciser ce qu'il en est de cette éthique. La preuve en est que si le tournant vers la gouvernementalité constitue pour nous une manière d'éviter le problème du rôle du « social », il faut aussi remarquer que *L'usage des plaisirs* s'ouvre précisément sur une forme de réhabilitation du désir. Comme si, la détermination d'une nouvelle normativité, d'un nouveau champ de valeur à partir duquel critiquer certaines formes de pouvoir produisant la sexualité de manière normalisée, supposait de transformer la notion de désir, plutôt que de la mettre de côté. C'est précisément ce qu'il s'agira pour nous de faire dans le quatrième chapitre de ce travail : réfléchir au rôle que peut jouer le désir, tel qu'il est pensé au sein de l'immanence désir-pouvoir, dans l'émergence d'une nouvelle normativité concernant la sexualité. Ceci supposera cependant d'en passer par une clarification des processus de production normalisée du désir, ainsi que du rapport entre l'imaginaire et le réel.

c. Conclusion du deuxième chapitre

Au terme de cette élaboration générale autour du pouvoir, et plus spécifiquement dans son articulation avec la sexualité et le désir, un certain nombre d'acquis peuvent être résumés :

(1) d'abord, malgré l'intérêt du freudo-marxisme et les liens entre la répression sociale et le refoulement pulsionnel que ces thèses permettent de tisser, l'appui que les théories de Marcuse et Reich prennent dans l'idée d'une sexualité ou d'un désir sexuel « naturel » pose problème. En effet, un tel présupposé laisse penser qu'il pourrait exister une sexualité hors du pouvoir à laquelle il s'agirait de revenir. Il faut au contraire partir d'une conception qui comprend le désir comme produit d'un corps nécessairement socialisé et traversé par le

⁵⁴⁵ *Ibid.*, p. 55-56.

pouvoir, pour se rendre capable de penser la transformation des modalités de l'immanence désir-pouvoir en vue d'un « désir différemment [d'un] désirer plus et [d'un] désirer mieux »⁵⁴⁶.

(2) L'élaboration lacanienne est importante historiquement en ce qu'elle articule le désir et la loi, mais elle s'appuie sur une conception limitée, et plus précisément, légaliste du pouvoir. L'intérêt de Lacan pour penser « La vie psychique du pouvoir » est certain, mais il faut compléter l'idée que le désir est l'envers de la loi, non seulement par l'idée d'une normativité psychique⁵⁴⁷, mais également par une conception de la production normalisée du désir et par la reconnaissance de la co-dépendance causale du désir et de la norme. L'immanence désir-pouvoir prend alors plus précisément la forme de l'immanence désir-norme, et il serait particulièrement intéressant de voir ce qu'une psychanalyse queer peut faire à partir de la reconnaissance de cette immanence.

(3) Nous pouvons considérer que la théorie du pouvoir de Foucault constitue à ce titre une rupture, car elle fait basculer l'analyse du pouvoir en termes de répression par la loi, à une analytique du pouvoir en termes de norme et de processus de normalisation. Mais il faut prendre en compte ce que les critiques féministes matérialistes permettent d'ajouter de réflexivité quant aux manquements de cette analytique. Nous pouvons alors nous diriger vers une reprise réflexive de la théorie foucauldienne du pouvoir, informée par les théories féministes et queers. Une reprise qui se laisse la possibilité de penser les rapports sociaux comme rapport de domination ; mais également, des phénomènes de répression qui continuent d'exister à l'endroit des désirs et de leurs expressions ; et, une reprise qui n'exclut pas le désir au titre que le sujet de désir est une sécrétion de certaines formes de pouvoir, mais au contraire qui l'intègre comme élément central de l'analyse du rapport entre la sexualité et le pouvoir, exactement pour la même raison.

(4) Cette reprise réflexive de la théorie foucauldienne doit s'incarner dans une conception multiscalaire du pouvoir, mais également, comme le montrent les critiques féministes et queers, de la résistance. C'est même cette question de la résistance qui doit conduire à la transformation de la théorie du pouvoir. Du point de vue de la théorie critique, c'est parce que nous avons en vue le but pratique de la résistance au pouvoir, que la théorie du pouvoir doit être la plus précise possible. À ce niveau, la proposition de Foucault d'une éthique du souci de soi, reprise aux Grecs, nous semble insatisfaisante dans la mesure où cette solution

⁵⁴⁶ José Esteban Muñoz, *Cruiser l'utopie*, op. cit., p. 317.

⁵⁴⁷ Aurélie Pfauwadel, *La psychanalyse lacanienne et l'envers des normes. Réponses à Michel Foucault*, Thèse de doctorat en philosophie soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne le 6 décembre 2016.

individuelle écrase la possibilité de résistance au niveau collectif et communautaire. Il s'agit, non pas d'affirmer que les actes individuels de subversion n'ont pas d'efficacité, mais il s'agit d'inviter à penser l'articulation entre cette résistance individuelle et la résistance collective, et d'insister sur la nécessité absolue de maintenir un niveau collectif de lutte contre certaines formes de pouvoir.

Cette importance de la lutte collective, nous allons l'élaborer autour de deux enjeux que nous avons pu entr'apercevoir :

(1) premièrement, comme nous invite à le penser le féminisme radical de MacKinnon, la résistance vis-à-vis de certaines modalités de l'immanence désir-pouvoir et la transformation de ces modalités supposent une transformation au niveau culturel qui ne peut être que collectif. Si le désir est produit de manière normalisée par les objets culturels, par l'imaginaire, les scripts et les fantasmes qu'ils mobilisent, nous devons nous rendre capables de penser les formes de résistances ou de subversions, voire les possibilités d'une révolution, à ce niveau où les désirs sont sécrétés par des objets culturels produits de manière collective. Comment penser les processus de production normalisée des désirs au niveau des objets culturels ? Comment penser la résistance à certaines formes de normalisation ?

(2) Deuxièmement, la résistance aux normes suppose, sauf à tomber dans un romantisme *no futur* destructeur⁵⁴⁸, la capacité à penser la source d'une normativité alternative par rapport à la sexualité, capable par exemple de sécréter des normes qui permettent de distinguer les usages acceptables des usages inacceptables de la violence physique au sein de la sexualité, ou bien, capable de condamner les violences sexuelles. Mais où trouver la source d'une telle normativité ? Comment dénicher un fondement normatif qui permette de penser la production de nouvelles normes, mais sans retomber dans des processus de rigidification, de normalisation de la sexualité et du désir ? Comment distinguer normalisation et normativité quand il s'agit du désir ? Nous verrons qu'à cet égard, les réflexions autour de la normativité vitale et du Réel compris au prisme du corps vivant seront particulièrement à même d'éclairer ces questions.

⁵⁴⁸ José Esteban Muñoz, *Cruiser l'utopie*, op. cit., p. 39.

CHAPITRE III. ESTHETIQUE DE LA NORMALISATION : IMAGE, ESPACE, TEMPS

Les deux précédents chapitres nous ont permis d'explorer, à travers les tensions entre la pulsion et l'affect d'un côté et entre la domination et la micro-physique du pouvoir de l'autre, un ensemble de questionnements ayant trait au rapport désir-pouvoir. Ils nous ont permis, au cours de notre tentative pour nous orienter dans ces tensions, de poser l'hypothèse générale de l'immanence désir-pouvoir, c'est-à-dire la nécessité de penser le désir et le pouvoir de manière toujours accouplés dans un rapport d'immanence. Ceci constitue pour nous la leçon générale de la lecture croisée des théories féministes queers avec les philosophies de Foucault et Deleuze et Guattari, ainsi qu'avec les théories psychanalytiques d'orientations lacaniennes.

L'immanence désir-pouvoir s'établit d'abord, ce qui est sensible dans l'emprunt que nous faisons à Pierre Macherey du terme d'immanence, au niveau du rapport désir-norme ; niveau qu'il convient de distinguer, nous l'avons vu, de celui du rapport entre le désir et la loi, ou bien celui du rapport entre le désir et l'interdit. Cette notion de norme permet de penser en termes moins de répression du désir — bien qu'il existe, il faut y insister, des processus réels de répression — mais plutôt en termes de production normalisée des désirs. C'est-à-dire que les désirs ne préexistent pas aux normes, mais ils n'arrivent à l'actualité que par l'action des normes qui leur donnent forme. Il convient alors de préciser ce dont il s'agit concrètement dans cette production normalisée des désirs et par quels processus, étant donné les concepts de désir et de pouvoir à notre disposition, nous pouvons penser cette normalisation des désirs. Comment le désir sexuel est-il produit de manière normalisée, en série, ayant pour résultat que malgré leur apparente diversité, les formes générales du désir apparaissent relativement limitées ?

Pour trancher dans la multiplicité des processus en question, il semble que la notion d'esthétique, en ces deux sens principaux, peut être utile. C'est à partir de ces deux sens que nous nous trouvons justifiées à proposer, pour affiner l'hypothèse de l'immanence désir-pouvoir, une esthétique de la normalisation.

On appelle esthétique d'abord, ce qui a rapport au beau et à l'art, et à ce titre, une esthétique de la normalisation pourrait signifier une recherche autour de la manière dont les productions culturelles, qu'on appellera séduisantes — images fixes ou mouvantes, musiques, et récits — peuvent être considérées comme sources de la production normalisée des désirs. Comment et sous quelles conditions peut-on dire, par exemple, que le visionnage d'une œuvre filmique ou d'un ensemble d'œuvres dans l'enfance a pu produire certains désirs érotiques, non seulement au moment du visionnage, mais aussi comme norme pour l'émergence des désirs à venir ?

On appelle également esthétique, plus spécifiquement depuis Kant et son esthétique transcendantale, ce qui a trait à l'espace et au temps comme formes a priori de la sensibilité⁵⁴⁹. À ce titre, l'esthétique de la normalisation étudiera l'articulation entre les manières historiquement contingentes de percevoir et construire l'espace et le temps, d'un côté, et la production normalisée des désirs, de l'autre. Par exemple, comment l'architecture d'un bâtiment comme celui de la Bibliothèque Nationale de France permet-elle, ou non, l'émergence de certains désirs ? Ou bien, comment faire une histoire du désir, et comment la manière de se rapporter à l'histoire du désir influence-t-elle, au présent, l'émergence de nos désirs ? Ce sont là deux types de questions qui appartiennent à l'esthétique de la normalisation.

Comme pour les notions de désir et de pouvoir, le domaine de l'esthétique de la normalisation est habité par un certain nombre de tensions au sein de l'histoire des pensées sur la sexualité ; c'est la confrontation avec celles-ci qui constituera le moteur de ce chapitre.

Concernant le premier versant de l'esthétique de la normalisation, à savoir l'étude de l'influence des productions culturelles sur la production des désirs, se pose la question du rôle à accorder à la catégorie de l'imaginaire et à la notion de fantasme. Les critiques féministes du cinéma permettent, par exemple, d'appréhender le film comme une forme publique de fantasme⁵⁵⁰, mais qu'en est-il des critiques du fantasme chez les penseurs de l'articulation désir-pouvoir que sont Deleuze et Guattari, qui comprennent celui-ci comme un concept inadéquat à saisir la nature productive du désir ?

Concernant l'esthétique de la normalisation au sens d'une étude des rapports entre formes de la perception et de la construction de l'espace et du temps, il convient de distinguer les problèmes relatifs au temps et ceux relatifs à l'espace. Concernant l'espace, et ce que nous allons appeler l'érotologie politique, le problème principal concerne la question de la frontière : en quel sens les approches queers de la sexualité permettent-elles de remettre en cause la pertinence des distinctions rigides entre l'intérieur et l'extérieur du corps de désir, et entre le privé et le public lorsqu'il s'agit de sexualité ? Comment ces distinctions fonctionnent-elles dans les processus de normalisation ? Et comment les subvertir ?

Concernant le temps, et la normalisation chronopolitique, c'est avant tout le problème de l'histoire et du constructivisme en histoire de la sexualité qui nous animera. Peut-on dire

⁵⁴⁹ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, in : *Œuvres philosophiques, I*, Paris, Gallimard, 1980, p. 781 et suivantes.

⁵⁵⁰ Teresa De Lauretis, *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington, Indiana University Press, 1994, p. 125 et suivantes.

qu'il existe des formes de désir, par exemple le « désir gay », qui transcendent l'évolution historique des catégories érotiques ? Peut-on parler de désir homosexuel dans l'antiquité bien que le terme soit d'une invention bien plus récente ? En quel sens une conception constructiviste peut-elle être un obstacle à une chronopolitique queer ?

A. L'imaginaire : d'une répudiation à une réhabilitation

Le domaine de la culture et l'influence des objets culturels sur la production des désirs nous semblent être le chaînon manquant de l'opposition entre d'un côté l'idée d'une répression de la sexualité et de l'autre, l'idée d'une microphysique du pouvoir. L'objet culturel, en tant qu'interface entre les « grandes ruptures » ou les grands processus de domination d'un côté, et les situations tactiques toujours singulières de l'autre, nous semble être le lieu où il est possible de penser l'articulation entre les désirs et les normes d'une manière qui échappe à cette dichotomie : car oui, les objets culturels sont des manifestations de processus de domination à grande échelle, comme nous pouvons le voir avec les revendications autour des questions de représentation au cinéma et ailleurs. Mais d'un autre côté, du point de vue de la production aussi bien que de la réception, des processus hypersinguliers adviennent qui rendent nécessaires la prise en compte des stratégies déployées à un niveau local voir individuel.

Cette volonté d'explorer la manière dont l'objet culturel peut participer à la production de désirs normalisés, c'est aussi celle qui anime le travail effectué par tout un courant de critique féministe du cinéma qui s'appuie, depuis Laura Mulvey et son article fondateur « Plaisir visuel et cinéma narratif » (1975), sur la psychanalyse, notamment lacanienne, fournissant une ouverture considérable et précieuse de celle-ci. L'idée développée par De Lauretis à partir d'Elizabeth Cowie, de traiter le cinéma comme une forme publique de fantasme, est selon nous particulièrement féconde.

Mais avant d'aborder ces travaux qui permettent de situer l'un des modes d'occurrence de l'immanence désir-pouvoir au niveau des fantasmes et de leur capacité à circuler, il est nécessaire de se positionner vis-à-vis d'un aspect particulièrement troublant du *Zeitgeist* français des années 60-70, à savoir la critique adressée à la notion d'imaginaire et, corrélativement, à celle de fantasme.

1. Le problème de l'imaginaire dans la pensée française

Si nous en faisons un aspect répandu de cette période, c'est qu'elle se retrouve chez au moins deux auteurs qui constituent le cœur de notre corpus, à la fois Lacan et Deleuze (avec et sans Guattari). De plus, comme nous allons le voir, elle est à comprendre, dans le cas de Deleuze et Guattari, comme un élément d'une critique plus large qui est la critique de la notion d'idéologie, critique qu'on trouve également chez Michel Foucault et Pierre Bourdieu à la même époque. Il convient donc d'éclairer cette critique de l'imaginaire et du fantasme, mixte de symbolique et d'imaginaire, pour prévenir les objections à l'encontre d'une esthétique de la normalisation.

Il faut distinguer radicalement les deux critiques qui, si elles concernent peut-être la même catégorie et s'attaquent à la domination du registre de l'imaginaire, ne l'opèrent pas selon les mêmes modalités et en vue du même but : D'un côté, la critique du registre de l'imaginaire est proposée par Lacan dans les années 1950 afin de se distinguer de ce qu'il considère comme une double dérive de la psychanalyse anglo-saxonne autour de l'objet (Mélanie Klein) et autour du moi ou de l'ego (Anna Freud). Cette critique consiste surtout à remettre au centre de l'analyse la question du langage à travers la promotion du registre du symbolique. La critique du fantasme proposée par Deleuze et Guattari dans les années 1970 est distincte en ce qu'elle vise aussi bien le registre du symbolique que celui de l'imaginaire, ceci en vue de promouvoir cette fois le registre du Réel, seul à même de soutenir une conception qui ne réduise pas le désir au manque. Cette critique vise, nous l'avons dit, moins l'ego-psychologie que les théorisations marxistes de l'idéologie.

Il s'agit pour nous d'explorer ces deux critiques en rendant compte de leurs différences, tout en proposant une réponse à celles-ci en construisant un concept de l'imaginaire (et, de ce fait, du fantasme) sensiblement différent de celui qui constitue la cible de Deleuze, Guattari et Lacan. Il nous semble important de rappeler ces critiques afin d'éviter de tomber dans les pièges qu'elles mettent en lumière, tout en tentant de dégager la possibilité de faire du fantasme une catégorie d'analyse pertinente pour penser les processus de production normalisée du désir.

a. Au profit du symbolique : L'imaginaire dans la critique lacanienne

Concernant la volonté de revaloriser le champ du langage, ce que Lacan appelle le symbolique, au sein de la pratique psychanalytique, contre les conceptions de cette pratique qui se concentrent sur la synthèse des objets partiels dans un objet total et le renforcement corrélatif du moi, le texte dit du Congrès de Rome, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse » (1953) est éclairant. C'est dans ce texte, qui fait rupture, que s'affirme la nécessité de considérer la question de la parole et du langage comme centrale à la méthode de l'analyse, car « ses moyens sont ceux de la parole en tant qu'elle confère aux fonctions de l'individu un sens ; son domaine est celui du discours concret en tant que champ de la réalité transindividuelle du sujet ; ses opérations sont celles de l'histoire en tant qu'elle constitue l'émergence de la vérité dans le réel. »⁵⁵¹

Or, pourquoi Lacan est-il poussé à ce qui apparaît en fait comme un rappel évident, celui de l'importance du langage dans la situation analytique ? C'est que la psychanalyse s'est selon lui fourvoyée. Elle est notamment confrontée à trois problèmes dont le premier sera celui sous lequel Lacan englobera en fait tous les autres :

*[L] es problèmes actuels de la psychanalyse se dégagent nettement sous trois chefs : A) Fonction de l'imaginaire, dirons-nous, ou plus directement des fantasmes dans la technique de l'expérience et dans la constitution de l'objet aux différents stades du développement psychique. [...] B) Notion des relations libidinales d'objets qui, renouvelant l'idée du progrès de la cure, remanie sourdement sa conduite. [...] C) Importance du contre-transfert et, corrélativement, de la formation du psychanalyste.*⁵⁵²

Si on peut affirmer que les trois problèmes se ramènent à ce problème de l'imaginaire, c'est que le rôle prépondérant accordé à l'imaginaire va être la cause d'un rabattement du but de la pratique sur le renforcement du moi par intégration des objets libidinaux partiels (le problème B concerne donc l'imaginaire) et un rabattement de l'analyse sur une relation duelle imaginaire égologique entre le moi de l'analyste et le moi du patient, ce qui explique l'idée fautive que le contre-transfert serait une simple réflexion du transfert (le problème C concerne donc aussi le rôle à accorder à l'imaginaire).

⁵⁵¹ Jacques Lacan, « Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse », in : *Écrits, op. cit.*, p. 257.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 243.

Pour ce qui nous intéresse, disons que le problème posé par la domination du registre de l'imaginaire dans la psychanalyse des années 1950 est double : il est celui de l'objet (c'est alors le travail de Mélanie Klein qui est visé) et il est celui du moi (et c'est alors Anna Freud et l'ego-psychologie qui sont visées). Il n'est pas un hasard que les deux autrices qui font, parfois directement, parfois indirectement, l'objet de la critique de Lacan soient des précurseuses de la psychanalyse pour enfant, dans la mesure où la survalorisation de l'imaginaire répond à la volonté (« aux tentatives comme aux tentations », dit Lacan) de découvrir des structurations préverbaux qui pourraient faciliter la conceptualisation du rôle de cette psychanalyse d'enfant⁵⁵³. L'existence de structures inconscientes préverbaux justifierait en effet l'existence d'une pratique psychanalytique avec les *infans*, ceux qui ne parlent pas.

Si la domination de la théorie kleinienne au sein de l'IPA (*International Psychoanalytical Association*) pose problème, pour Lacan, c'est que cette théorie « qui nous dit que les objets sont constitués par des jeux de projections, d'introjections, d'expulsions, de réintrojections des mauvais objets » situe l'essentiel du travail analytique dans « le domaine de l'imaginaire »⁵⁵⁴. Le problème se renforce en ce qu'« il n'y a chez Mélanie Klein ni théorie de l'imaginaire ni théorie de l'ego »⁵⁵⁵, théories qui permettraient de donner leurs justes places à l'un comme à l'autre. La théorie de Klein serait venue renforcer le flou qui existait autour de ce qui pourtant devrait être distingué dans une théorie claire, à savoir, les trois registres que sont l'imaginaire, le symbolique et le réel.

Le problème de la théorie de l'objet est lié au problème de la théorie de l'ego, l'un et l'autre étant présentés aussi bien dans les *Écrits* que dans les séminaires souvent accouplés, parce qu'ils concernent tous les deux la question du rôle de l'imaginaire. En pensant le travail analytique exclusivement au prisme des rapports d'objet, l'aliénation dans l'imaginaire, c'est-à-dire l'aliénation dans le moi compris comme construction imaginaire, ne pourra pas être dépassée au sein de la cure :

Que se passe-t-il dans l'analyse selon qu'on pose comme matriciel le rapport de parole ou, au contraire, qu'on objective la situation analytique ? Avec une intensité diverse selon les auteurs, et les praticiens,

⁵⁵³ *Ibid.*

⁵⁵⁴ Jacques Lacan, *Les écrits techniques de Freud, op. cit.*, p. 121.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 133.

*toute objectivation fait de l'analyse un processus de remodelage du moi, sur le modèle du moi de l'analyste.*⁵⁵⁶

Au contraire, donc, sous l'influence d'une pensée de l'analyse en termes de relation objectale, la psychanalyse anglo-saxonne, en prenant pour fin de la pratique l'identification au moi de l'analyste, s'enferme dans la relation en miroir imaginaire et aliénante qu'est la relation duelle. Elle n'arrive pas à distinguer entre le moi comme construction imaginaire et le sujet de l'inconscient à comprendre comme sujet symbolique. Les conséquences dans la pratique sont importantes, puisque celle-ci débouche sur une relation d'aliénation et de dépendance à égard de l'analyste. À propos d'Anna Freud, Lacan pose qu'« elle aurait dû distinguer l'interprétation duelle, où l'analyste entre dans une rivalité de moi à moi avec l'analysé, et l'interprétation qui progresse dans le sens de la structuration symbolique du sujet, laquelle est à situer au-delà de la structure actuelle de son moi. »⁵⁵⁷ La psychanalyse ne doit pas viser le renforcement du moi par l'identification imaginaire avec l'analyste, elle doit au contraire mener le sujet à reconnaître « le caractère fondamentalement spéculaire, aliéné, du moi. »⁵⁵⁸

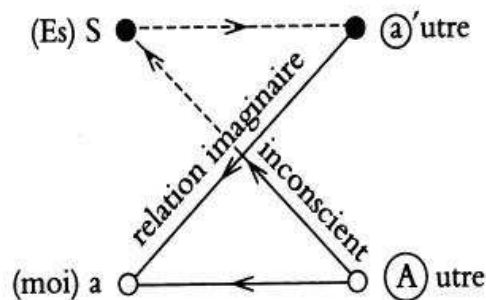


Figure 1. Le schéma en Z

La reconnaissance du caractère aliénant de cette capture par l'imaginaire, « plan du miroir [...] monde symétrique des ego et des autres homogènes », ne peut s'accomplir que par l'émergence d'une vraie parole chez l'analysant, émergence facilitée dans le cas où l'analyste est sensible à l'importance de ce registre du langage, le symbolique. Les explications tournant autour du « schéma en Z » (cf. Figure 1) dans le séminaire du 25 Mai 1955 sont très claires sur cette nature imaginaire du « moi », sa constitution dans un rapport imaginaire duel avec un

⁵⁵⁶ Jacques Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, op. cit., p. 289.

⁵⁵⁷ Jacques Lacan, *Les écrits techniques de Freud*, op. cit., p. 108.

⁵⁵⁸ Jacques Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, op. cit., p. 289.

(petit) autre et sur la nécessité de supposer un autre registre derrière ce premier type de relation aliénante.

S, c'est la lettre S, mais c'est aussi le sujet, le sujet analytique, c'est-à-dire pas le sujet dans sa totalité [...] mais dans son ouverture. Comme d'habitude, il ne sait pas ce qu'il dit. S'il savait ce qu'il dit, il ne serait pas là. Il est là, en bas à droite [A]. Bien entendu, ce n'est pas là qu'il se voit — cela n'est jamais le cas — même à la fin de l'analyse. Il se voit en a, et c'est pour cela qu'il a un moi. Il peut croire que c'est ce moi qui est lui, tout le monde en est là, il n'y a pas moyen d'en sortir. [...] c'est sous la forme de l'autre spéculaire qu'il voit celui que, pour des raisons qui sont structurales, nous appelons son semblable. Cette forme de l'autre a le plus grand rapport avec son moi, elle lui est superposable, et nous l'écrivons a'. Il y a donc le plan du miroir, le monde symétrique des ego et des autres homogènes[. Or,] quand le sujet parle avec ses semblables, il parle dans le langage commun, qui tient le moi imaginaire pour des choses non pas simplement ex-sistantes, mais réelles. [...] Cela dit, il ne faut pas omettre notre supposition de base, à nous, analystes — nous croyons qu'il y a d'autres sujets que nous, qu'il y a des rapports authentiquement intersubjectifs. [... N]ous nous adressons de fait à des A₁, A₂, qui sont ce que nous ne connaissons pas, de véritables Autres, de vrais sujets. Ils sont de l'autre côté du mur du langage [...] ce sont eux que je vise chaque fois que je prononce une vraie parole, mais j'atteins toujours a', a'', par réflexion. Je vise toujours les vrais sujets, et il me faut me contenter des ombres.⁵⁵⁹

Le problème émerge quand la psychanalyse se contente elle aussi de ce jeu d'ombre, à confondre le transfert avec la relation imaginaire du moi à l'autre — et en miroir de l'autre à moi — comme c'est le cas dans l'ego-psychanalyse ou chez Anna Freud. Au contraire, pour Lacan, « si on forme des analystes, c'est pour qu'il y ait des sujets tels que chez eux le moi soit absent. C'est l'idéal de l'analyse, qui, bien entendu, reste virtuel. Il n'y a jamais un sujet sans moi, un sujet pleinement réalisé, mais c'est bien ce qu'il faut viser à obtenir toujours du sujet en analyse. »⁵⁶⁰ Ce qui est visé, sous la forme d'un idéal régulateur, c'est la traversée de

⁵⁵⁹ *Ibid.*, p. 284-286.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 287.

cette construction imaginaire qu'est le moi et de l'erreur, partagée par tou·tes selon les dires de Lacan, qui consiste à faire de cette formation imaginaire la substance du sujet, alors qu'en vérité le moi ex-siste au sujet, c'est-à-dire s'en distingue radicalement, en tant que l'un et l'autre n'appartiennent pas au même registre⁵⁶¹.

La critique qu'opère Lacan de la psychanalyse officielle de son temps le conduit donc, au début de son enseignement, à désigner l'imaginaire comme registre spéculaire de l'aliénation. Et c'est en ce sens qu'on peut parler d'une critique lacanienne de l'imaginaire, importante afin dégager la centralité du registre du symbolique. Mais, comme le rappelle Soshana Felman, il serait faux d'interpréter ce mouvement critique d'une partie de la psychanalyse comme une manière d'attribuer à l'imaginaire une valeur négative en elle-même : « On a compris, de même, en France et ailleurs, à partir de la théorie de Lacan, que le "spéculaire" est à éliminer, que le terme "imaginaire" est avant tout un terme péjoratif, subordonné au "positif" que constitue tour à tour l'antithèse du "réel" ou du "symbolique". Mais il n'en est rien. »⁵⁶² La critique de l'imaginaire chez Lacan n'est pas d'abord l'attribution d'une valeur négative à ce registre, puisque l'aliénation en question est présentée par Lacan comme nécessaire, c'est la critique du rôle accordé à l'imaginaire dans certaines conceptions de la psychanalyse. Comme en témoigne les travaux autour du regard comme objet *a*, le spéculaire regagnera, au cours du séminaire, de l'importance, une fois évacuées les confusions introduites par la psychanalyse anglo-saxonne.

b. Au profit du Réel : L'usine pas le théâtre

Au moment où Lacan s'apprête à s'engager dans son tournant borroméen, lequel marquera définitivement la volonté de penser sur le mode de l'équivalence les trois

⁵⁶¹ La relation d'ex-sistence entre le réel, l'imaginaire et le symbolique deviendra particulièrement important quand Lacan entrera dans le dernier temps de son enseignement, avec le travail autour du nœud borroméen. Par exemple dans ce passage de la séance du 16 Décembre 1975 : « C'est du fait que deux soient libres l'un de l'autre — c'est la définition même du nœud borroméen — que je supporte l'ex-sistence du troisième, et spécialement celle du réel par rapport à la liberté de l'imaginaire et du symbolique. À s'isoler hors de l'imaginaire et du symbolique, le réel cogne, il joue tout spécialement dans quelque chose qui est de l'ordre de la limitation. À partir du moment où il est borroméennement noué à eux, les deux autres lui résistent. C'est dire que le réel n'a d'ex-sistence qu'à rencontrer, du symbolique et de l'imaginaire, l'arrêt. Bien sûr n'est-ce pas un fait de simple hasard que je le formule ainsi, mais c'est pourtant étonnant, puisqu'il faut en dire autant des deux autres. C'est aussi en tant qu'il ex-siste au réel que l'imaginaire en rencontre le heurt, qui dans ce cas se sent mieux. » Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XXIII. Le sinthome. 1975-1976*, Paris, Éditions du Seuil, 2005, p. 50.

⁵⁶² Shoshana Felman, *Le scandale du corps parlant : « Don Juan » avec Austin ou la séduction en deux langues*, Paris, Éditions du seuil, 1980, p. 200.

registres⁵⁶³, Deleuze et Guattari s'engagent à leur tour en 1972 dans une critique du registre de l'imaginaire, et plus spécifiquement, dans une critique de la notion de fantasme telle qu'elle est mobilisée en théorie psychanalytique mais aussi dans certaines théories politiques — comme celles se présentant sous les formes de l'analyse de l'idéologie.

La première distinction à faire avec Lacan c'est que, tandis que celui-ci considérerait que le problème du fantasme avait à voir avec la seule place de l'imaginaire, la critique deleuzo-guattarienne considérera que le problème du fantasme est à la fois celui de l'imaginaire et celui du symbolique. Les deux registres sont, à cette occasion de la critique du fantasme, considérés comme les deux faces du même problème concernant le désir : le fantasme, en tant que mixte d'imaginaire et de symbolique, produit une conception du désir comme manque de réel, et non pas comme production réelle.

Avant d'exposer plus précisément cette critique, il convient d'abord de noter que la critique de l'imaginaire se trouve déjà dans les travaux précédents de Deleuze, notamment sous la guise de la notion de « représentation ». Dans *Différence et Répétition*, « le monde de la représentation » est ce par quoi la différence en tant que telle est écrasée, non reconnue car réduite au même dans la représentation :

Le Je pense est le principe le plus général de la représentation, c'est-à-dire la source de ces éléments et l'unité de toutes ces facultés : je conçois, je juge, j'imagine et me souviens, je perçois — comme les quatre branches du Cogito. Et précisément, sur ces branches, la différence est crucifiée. Quadruple carcan où, seul, peut être comme différent ce qui est identique, semblable, analogue et opposé ; c'est toujours par rapport à une identité conçue, à une analogie jugée, à une opposition imaginée, à une similitude perçue que la différence devient objet de représentation.⁵⁶⁴

On pourrait objecter que dans le cas de ce chapitre sur « l'image de la pensée », c'est davantage l'imagination comme faculté plutôt que l'imaginaire comme registre qui est l'objet de la critique. C'est en effet l'imagination (« j'imagine ») qui apparaît comme la faculté qui permet de réduire la différence à une opposition, donc de réduire le différent à un même plan qui permet la comparaison et l'opposition ; le différent comme tel, ne pouvant être situé sur le

⁵⁶³ « Donc R.S.I. j'écris cette année en titre. Ce ne sont que des lettres et comme telles, supposant une équivalence. » Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XXII. R.S.I. 1974-1975*, Inédit, Édition électronique disponible sur <http://staferla.free.fr/S22/S22.htm>, p. 49.

⁵⁶⁴ Gilles Deleuze, *Différence et répétition*, op. cit., p. 180.

même plan, est à distinguer de l'opposé. Mais, qu'il s'agisse de l'imagination comme faculté ou de l'imaginaire comme registre, le problème semble le même puisque c'est à nouveau le problème de la représentation qui est évoqué à propos du fantasme, quatre ans après, dans l'ouvrage avec Guattari. De même que l'imagination écrase le différent en le représentant dans *Différence et répétition*, le fantasme — et plus spécifiquement le fantasme œdipien comme paradigme du fantasme individuel, fait que « toute la production désirante est écrasée, soumise aux exigences de la représentation, aux mornes jeux du représentant et du représenté dans la représentation »⁵⁶⁵ pour *L'Anti-Œdipe*. Le résultat de la conception du désir à travers le « fantasme » et notamment à travers le fantasme œdipien, c'est la transformation de l'usine (le désir comme processus de production) en théâtre (le désir représenté) :

*Et, c'est là l'essentiel : la reproduction du désir laisse la place à une simple représentation, dans le processus de la cure aussi bien que dans la théorie. L'inconscient productif fait place à un inconscient qui ne sait plus que s'exprimer — s'exprimer dans le mythe, dans la tragédie, dans le rêve. Mais qui nous dit que le rêve, la tragédie, le mythe sont adéquats aux formations de l'inconscient, même compte tenu du travail de transformation ? [...] La production n'est plus que production de fantasme, production d'expression. L'inconscient cesse d'être ce qu'il est, une usine, un atelier, pour devenir un théâtre, scène et mise en scène.*⁵⁶⁶

C'est certes le problème d'Œdipe, mais en fait, c'est la critique d'une certaine conception du fantasme comme « scène intérieure », « roman-feuilleton », « mise en scène du désir »⁵⁶⁷ qui est ici impliquée : le fantasme individuel transforme le désir en représentation, écrasant ainsi sa puissance productrice. Et à ce titre, la distinction entre le symbolique et l'imaginaire n'a pas d'importance, voire elle ne fait que renforcer le problème, qui est de toute façon le même dans le cas de l'imaginaire et dans le cas du symbolique et qui est celui de la représentation :

[L]a distinction de l'imaginaire et du symbolique permet de dégager une structure œdipienne comme système de places et de fonctions qui ne se confondent pas avec la figure variable de ceux qui viennent les occuper

⁵⁶⁵ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 66.

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁵⁶⁷ Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*, Paris, Hachette, 1998, p. 75.

*dans une telle formation sociale ou pathologique [...] La vraie différence ne serait-elle pas entre Œdipe, structural aussi bien qu'imaginaire, et quelque chose d'autre, que tous les Œdipes écrasent et refoulent : c'est-à-dire la production désirante — les machines du désir qui ne se laissent pas plus réduire à la structure qu'aux personnes, et qui constituent le Réel en lui-même, au-delà ou en dessous du symbolique comme de l'imaginaire ?*⁵⁶⁸

Tandis que chez Lacan, dans un premier temps, la critique de l'imaginaire visait à valoriser le symbolique ; ici, la critique du fantasme constitue une double critique à la fois du symbolique et de l'imaginaire, comme deux moyens de ne pas reconnaître le réel du désir qui est son caractère productif. Si le fantasme écrase le réel, c'est qu'en faisant basculer le désir du côté du non-réel (symbolique et imaginaire confondu), il génère l'idée que le désir est manqué du côté du réel. La conception fantasmatique du désir, en soudant le désir à l'idée d'irréel, conduirait à faire du désir un manque. À l'inverse, en arrachant le désir à cet écrasement sur la représentation ou le fantasme, le désir est rendu à son réel qui n'est pas manque mais plénitude, voire trop-plein et production.

Cependant, cette critique du fantasme est ambiguë, puisque si le fantasme individuel fait l'objet de la critique (les auteurs vont jusqu'à affirmer qu'« il n'y a pas de fantasme individuel »), le concept de fantasme groupal apparaît comme un outil valorisé et utile. C'est donc une conception spécifique du fantasme qui est critiquée, et elle vise à la construction d'un autre concept de fantasme : le fantasme de groupe. *L'Anti-Œdipe* propose trois caractéristiques qui devraient permettre de distinguer le fantasme dans un régime individuel et dans un régime groupal. La première concerne la « balance » ou l'équilibre entre le symbolique et l'imaginaire :

*[Dans la perspective de l'analyse institutionnelle, il] apparut que le fantasme de groupe était inséparable des articulations « symboliques » qui définissent un champ social en tant que réel, tandis que le fantasme individuel rabattait l'ensemble de ce champ sur des données « imaginaires ».*⁵⁶⁹

Il y aurait donc, dans le fantasme groupal, une structure symbolique davantage explicite ; là où dans le fantasme individuel c'est la dimension de la capture imaginaire qui

⁵⁶⁸ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 64-65.

⁵⁶⁹ *Ibid.*, p. 76.

domine. La seconde caractéristique qui distingue l'individuel du groupal concerne le rapport à la mort et à la vie :

La dimension imaginaire du fantasme individuel a une importance décisive sur la pulsion de mort, pour autant que l'immortalité conférée à l'ordre social existant entraîne dans le moi tous les investissements de répression [...] y compris la résignation de mourir au service de cet ordre, tandis que la pulsion même est projetée sur le dehors et tournée contre les autres (mort à l'étranger, à ceux qui ne sont pas de chez nous !). Le pôle révolutionnaire du fantasme de groupe apparaît au contraire dans la puissance de vivre des institutions elles-mêmes comme mortelles, de les détruire ou de les changer suivant les articulations du désir [...].⁵⁷⁰

Du côté individuel, le fantasme renvoie à une forme d'immortalité qui renvoie la pulsion de destruction sur l'autre, l'étranger. Du côté groupal, la mortalité est celle des institutions elles-mêmes (et non celle de l'autre) dont le caractère temporel et transformable est reconnu. La troisième distinction concerne le sujet du fantasme :

Il en découle une troisième différence entre le fantasme de groupe et le fantasme dit individuel : c'est que celui-ci a pour sujet le moi en tant que déterminé par les institutions légales et légalisées dans lesquels il « s'imagine » [... tandis que] le fantasme de groupe n'a plus pour sujet que les pulsions elles-mêmes, et les machines désirantes qu'elles forment avec l'institution révolutionnaire.⁵⁷¹

Malgré ces trois caractéristiques censées distinguer le fantasme individuel du fantasme de groupe, la distinction entre les deux manque encore de clarté en ce que les groupes eux-mêmes apparaissent capables de ces fantasmes dits individuels recouvrant le réel social par des données imaginaires. En fait, il semble que l'intégration des développements théoriques précédents de Guattari, développés dans le cadre de la psychothérapie institutionnelle, se fasse sans prendre en compte la distinction, non seulement entre les deux régimes de l'individuel et du groupal, mais au sein du régime groupal, entre deux fonctions du fantasme : le fantasme de groupe dit « fantasme de base »⁵⁷² et les fantasmes transitionnels.

⁵⁷⁰ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁷¹ *Ibid.*

⁵⁷² Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité : essais d'analyse institutionnelle*, Paris, La découverte, 2003, p. 167.

C'est qu'il faut, pour Guattari, notamment dans les essais recueillis dans *Psychanalyse et transversalité*, distinguer deux types de groupe, ou plutôt deux fonctions, qui vont déterminer deux « usages » différents du fantasme. Dans « Le groupe et la personne (bilan décousu) », version écrite d'une lecture faite à la clinique de La Borde en 1966, Guattari cherche à montrer qu'une analyse purement rationnelle des groupes constitue une erreur grave, qui met de côté tout ce que les groupes doivent aux formations fantasmatiques. Il propose d'analyser les groupes politiques comme on pourrait approcher l'analyse d'une bande de jeunes :

L'organisation d'un tel collectif [la bande de jeunes] ne renvoie pas seulement à l'ordre de la parole, mais certainement à ces formations imaginaires, sous-jacentes à la constitution de tout groupe, et qui me semblent être quelque chose de fondamental, de basal par rapport à toutes leurs autres finalités. Je pense qu'on ne peut pas saisir complètement la démarche, l'attitude, la vie interne d'un groupe si on ne saisit pas la thématique et les rôles de sa « théatralisation » fantasmatique.⁵⁷³

Un groupe, du parti politique à la famille, en passant par la bande de jeunes, est fondé sur certains fantasmes et certains usages des fantasmes qu'il convient d'analyser car « ces formations imaginaires, si elles ne sont pas explorées analytiquement, jouent dans le sens des pulsions mortifères. »⁵⁷⁴ Or, cette analyse, Guattari en pose les bases en distinguant deux usages des fantasmes de groupe à partir de deux types de groupe ou deux fonctions groupales distinctes : au groupe assujetti ou groupe-objet « qui reçoit ses déterminations des autres groupes » correspondent les fantasmes de groupe ou fantasme de base ; au groupe-sujet « qui se propose de ressaisir sa loi interne, son projet, son action sur d'autres » correspond le fantasme transitionnel. Si le fantasme de groupe « de base » fait l'objet d'une critique car il constitue un empêchement de la subjectivité groupale dans l'imaginaire, le fantasme transitionnel apparaît comme un soutien au processus dynamique révolutionnaire.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 163.

⁵⁷⁴ *Ibid.*, p. 170.

	Fantasme individuel	Fantasme de groupe	Fantasme transitionnel
Niveau	Psyché individuelle	Niveau groupal	
Fonction	Subjectivité individuelle	Groupe assujetti, ou groupe-objet qui « reçoit ses déterminations d'autres groupes »	Groupe-sujet « qui se propose de ressaisir sa loi interne, son projet, son action sur d'autres »
Balance symbolique/imaginaire	Mixte	« La subjectivité de groupe est obligée de s'exprimer dans une fantasmatisation qui la cantonne à la sphère de l'imaginaire »	« le groupe sujet est articulé comme un langage et s'articule à l'ensemble du discours historique, tandis que le groupe objet se structure sur un mode spatial, avec un mode de représentation spécifiquement imaginaire »
Objet	Objet <i>a</i>	Institutions constituées	Objet institutionnel (au sein d'une institution, « un objet détaché qui provoque un remaniement profond de cette fantasmatisation »)
Mouvement	Identification et triangulation œdipienne : « surdétermination et bouclage »	« Territorialisation imaginaire, une corporéisation fantasmatisée du groupe qui empâte la subjectivité. S'ensuivent tous les phénomènes de méconnaissance, de racisme, de régionalisme, de nationalisme »	« L'analyse de l'objet institutionnel consisterait à piloter l'imaginaire d'une structure à une autre, un peu à la manière de ce qui se passe dans l'ordre animal lors de la mue. Aller d'une représentation de soi-même à une autre, avec peut-être des crises, mais au moins une continuité »
Exemple	ex : un infirmier, un syndicaliste	ex : l'hôpital psychiatrique, le parti communiste	ex : le club thérapeutique (qui est l'objet institutionnel)

Le tableau ci-dessus résume les principales différences évoquées par Guattari entre les fantasmes liés au groupe assujetti et les fantasmes liés au groupe sujet. Ce qui nous intéresse dans ce travail du psychanalyste, c'est que le fantasme n'y apparait pas comme un outil analytique qui écraserait le désir sur la représentation, le convertissant en manque, mais qu'il apparait, en l'occurrence sous la forme des notions de fantasmes de groupe et fantasmes transitionnels comme des outils politiques intéressants, voire essentiels, car « derrière la représentation rationaliste que l'on peut se faire des phénomènes de groupe, dans les sociétés

capitalistes subsistent toujours des mécanismes imaginaires sous-jacents de ce type»⁵⁷⁵. En distinguant le fantasme dans lequel le groupe s'embourbe (fantasme de groupe) du fantasme « en mouvement » (fantasme transitionnel) qui soutient le devenir sujet du groupe et l'émergence d'un agent collectif d'énonciation, Guattari montre sous quelles conditions le concept de fantasme peut être utile à mobiliser :

- (1) La première condition, c'est que le fantasme soit toujours pensé dans son caractère groupal, y compris les fantasmes traités par la psychanalyse comme des fantasmes individuels. « Un enfant est battu » est, pour les auteurs de *L'Anti-Œdipe*, « typiquement un fantasme de groupe, où le désir investit le champ social et ses formes répressives elles-mêmes »⁵⁷⁶. Cette condition, nous pensons la remplir en insistant sur l'immanence désir-pouvoir, et à travers ce que nous allons dire du rôle de la culture dans la circulation massive des fantasmes « publiques ».
- (2) La seconde condition, c'est que le fantasme ne mène pas à une conception du désir comme manque, mais qu'il soit considéré dans son caractère producteur et distingué de ces usages qui le réduisent à être le signe d'un manque. Ceci implique de s'arracher à l'idée que le fantasme, ce mixte d'imaginaire et de symbolique, soit à comprendre comme un écran interposé entre la subjectivité — individuelle ou groupale — et le réel. Car dans ce cas, le fantasme apparaît sous une forme négative, emportant dans cette négativité le désir. L'absence de ce qui est désiré, le manque donc, susciterait, dans cette conception erronée, la production d'un fantasme pour compenser le manque, le trou dans le réel.

Mais le fantasme, est-ce nécessairement quelque chose qui pointe une absence dans le réel, quelque chose qui y manquerait ? Il faudrait davantage penser, le Réel du fantasme, au sens où le Réel désigne pour Deleuze et Guattari, le caractère producteur. Le fantasme ne recouvre pas un manque dans le réel, nous pouvons dire qu'il produit du réel.

c. La critique du concept d'idéologie et le rôle de l'imaginaire

La critique de l'idée que le fantasme serait un voile entre le sujet et le réel nous permet d'évoquer également une troisième dimension de la critique de l'imaginaire particulièrement repérable dans les années 1970, qui est celle formulée à l'encontre du concept d'idéologie. Si l'idéologie appartient au *Zeitgeist* de l'époque, le concept d'idéologie qui fait l'objet des

⁵⁷⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁵⁷⁶ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, *op. cit.*, p. 75.

critiques que nous allons aborder est plus précisément celui construit par Althusser dans « Idéologie et appareils idéologiques d'État » (1970), c'est-à-dire l'idéologie en tant qu'elle « représente le rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence »⁵⁷⁷ et s'impose aux individus à travers des Appareils Idéologiques d'États (ensemble d'« institutions distinctes et spécialisées »⁵⁷⁸). Il revient à ces AIE d'assurer l'assujettissement à l'idéologie dominante nécessaire à la reproduction des rapports de production, c'est-à-dire la distribution sociale des rôles.

Les problèmes que va poser l'approche althussérienne de l'idéologie vont être, certes, la prépondérance du rôle de l'État dans l'imposition de l'idéologie dominante, mais surtout celui de la supposition d'une rupture entre représentation imaginaire et réalité, c'est-à-dire l'idée que l'imaginaire idéologique est comme un voile entre le sujet et les rapports de production réels dans lesquels il se trouve pris. Chez Deleuze et Guattari par exemple, la critique de la théorie althussérienne prend la forme d'une critique de la rupture introduite entre d'un côté la production (réalité) et de l'autre la représentation (imaginaire-symbolique), et par ailleurs, le rabattement de la production sur la représentation, la production apparaissant alors en creux, sous la forme du manque :

Comme c'est étrange, cet inconscient de théâtre et de carton-pâte. Le théâtre pris comme modèle de la production. Même chez Althusser on assiste à l'opération suivante : la découverte de la production sociale comme « machine » ou « machinerie », irréductible au monde de la représentation objective (Vorstellung) ; mais aussitôt la réduction de la machine à la structure, l'identification de la production à une représentation structurale et théâtrale (Darstellung). Or il en est de la production désirante comme de la production sociale : chaque fois que la production, au lieu d'être saisie dans son originalité, dans sa réalité, se trouve ainsi rabattue sur un espace de représentation, elle ne peut plus valoir que par sa propre absence, et apparaît comme un manque dans cet espace.⁵⁷⁹

⁵⁷⁷ Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in : *Sur la reproduction*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 296.

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 281.

⁵⁷⁹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 369.

Dans cette citation, c'est le versant structural, donc symbolique, du concept d'idéologie qui est critiqué. Mais en vérité, structure et imaginaire pour Deleuze et Guattari, se confondent dans l'idée d'une scission entre d'un côté la méconnaissance et l'illusion, de l'autre le réel de la production. La théorie des machines désirantes est justement présentée comme une alternative à la théorie de l'idéologie, laquelle ne fournirait pas une réponse adéquate à la question de la servitude volontaire, à la question de savoir pourquoi « Hitler faisait bander les fascistes » :

Ce n'est pas une question d'idéologie. [...] lorsque les sujets, individus ou groupes, vont manifestement à l'encontre de leurs intérêts de classe, lorsqu'ils adhèrent aux intérêts et idéaux d'une classe que leur propre situation objective devrait les déterminer à combattre, il ne suffit pas de dire : ils ont été trompés, les masses ont été trompées. Ce n'est pas un problème idéologique, de méconnaissance et d'illusion, c'est un problème de désir, et le désir fait partie de l'infrastructure.⁵⁸⁰

L'invocation du désir permet de se passer, pour penser la servitude volontaire, d'une explication par l'idéologie, c'est-à-dire de se passer de l'idée de représentations illusoires secrétées par des intérêts de classe. Le problème étant que ce concept d'idéologie, alors qu'il est censé permettre d'analyser les rapports entre, disons, production matérielle et idéalité, ne fait apparaître la production qu'en creux au sens où, chez Althusser notamment, l'appréhension des rapports de production doit toujours en passer par l'idée ou le concept⁵⁸¹.

Un problème similaire se pose relativement à l'approche de la littérature. Là aussi, l'idéologie apparaît comme un concept qui ne permet pas de rendre compte du réel de la production : « Quant à l'idéologie, c'est la notion la plus confuse, parce qu'elle nous empêche de saisir le rapport de la machine littéraire avec un champ de production »⁵⁸². Dans le concept d'idéologie, le problème réside dans cette déconnexion entre d'un côté un complexe symbolico-imaginaire censé être source de méconnaissance et d'illusion (superstructure), de l'autre, le réel de la production (infrastructure). Le problème réside notamment, pour Deleuze

⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 127.

⁵⁸¹ « Nous voyons en clair que l'économique n'est pas visible en clair ! [...] Dans tous les cas il n'est pas d'appréhension immédiate de l'économique, il n'est pas de "donné" économique brut, pas plus qu'il n'est d'efficace immédiatement "donnée" dans tel ou tel niveau. Dans tous ces cas l'identification de l'économique passe par la construction de son concept [...]. » Louis Althusser, « L'objet du Capital », in : *Lire le capital*, Paris, La Découverte, 1996, p. 391.

⁵⁸² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Edipe*, op. cit., p. 161.

et Guattari, dans le fait de placer le désir du côté de ce complexe idéologique plutôt que du côté de la production.

C'est une critique relativement analogue que propose Foucault, en appréhendant spécifiquement, cependant, le problème de l'idéologie à partir de la question du savoir. Là aussi, le problème concerne l'idée d'une rupture entre le réel et l'illusion, et là aussi, il s'agit de se libérer de l'idée de représentation, comme Foucault en témoigne lorsqu'en 1980, il fait retour sur ce que visait l'invention du concept de savoir-pouvoir :

Si à la notion d'idéologie dominante j'ai essayé d'opposer la notion de savoir-pouvoir, c'est qu'à cette notion d'idéologie dominante je crois qu'on pouvait faire trois objections. Premièrement, elle postulait une théorie mal faite, ou une théorie pas faite du tout, de la représentation. Deuxièmement, cette notion était indexée, au moins implicitement, et sans pouvoir d'ailleurs s'en débarrasser de façon claire, à une opposition du vrai et du faux, de la réalité et de l'illusion, du scientifique et du non-scientifique, du rationnel et de l'irrationnel. Enfin, troisièmement, sous le mot « dominante », la notion d'idéologie dominante faisait l'impasse sur tous les mécanismes réels d'assujettissement [...]. Je voulais dire simplement qu'il s'agissait, avec le savoir, de poser le problème en termes de pratiques constitutives, pratiques constitutives de domaines d'objets et de concepts, à l'intérieur desquels les oppositions du scientifique et du non-scientifique, du vrai et du faux, de la réalité et de l'illusion pouvaient prendre leurs effets. Quant à la notion de pouvoir, elle avait essentiellement pour fonction de substituer à la notion de système de représentations dominantes la question, le champ d'analyse des procédures et techniques par lesquelles s'effectuent des relations de pouvoir.⁵⁸³

En plus de critiquer l'idéologie parce qu'elle fait l'impasse sur les mécanismes réels de l'assujettissement tels qu'ils se manifestent dans les types de pouvoir moderne⁵⁸⁴, Foucault

⁵⁸³ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 13.

⁵⁸⁴ Le problème de l'idéologie, en tout cas tel que le développe Althusser sous la forme des Appareils Idéologiques d'États, c'est le lien non questionné entre la production des idéalités et l'État. Comme l'affirme Pierre Macherey dans un dialogue avec Orazio Irrera, « Le rattachement de l'idéologie à l'État, thèse qu'Althusser assène sans discussion comme une évidence non négociable, fait manifestement problème » Orazio Irrera, « Michel Foucault et les critiques de l'idéologie. Dialogue avec Pierre Macherey », *Methodos. Savoirs et textes*, n° 16, janvier 2016.

introduit le couple savoir-pouvoir afin de déplacer l'analyse par rapport à deux oppositions qui étaient dominantes dans le concept d'idéologie : celles entre le vrai et le faux, et celle entre les représentations et la production. Comme Pierre Macherey le précise, le problème réside peut-être moins dans la notion même de représentation que dans la manière dont elle est insérée dans l'analyse⁵⁸⁵, selon une modalité qui distingue trop radicalement la production matérielle des idées, jouant par là un dualisme désuet. Il s'agirait alors de « rematérialiser » l'idéologie.

Dans le complexe symbolico-imaginaire qu'est l'idéologie, c'est donc la distance au réel qui est problématique, comme si le nœud borroméen Réel-Symbolique-Imaginaire était raté par le concept. L'idéologie est l'analogue, sur le plan de la théorie politique, de la notion de fantasme dans la théorie psychanalytique. Rematérialiser l'idéologie, penser le réel du fantasme, serait dans les deux cas, en penser la productivité ; non plus considérer ces deux instances comme un voile illusoire sur le réel, mais en penser l'insertion dans les processus de production. C'est à cela que répond la thèse d'une production réelle du désir par le fantasme, étant entendu que nous appelons fantasme le pendant érotique de l'idéologie. Le fantasme est certes une représentation, mais ce n'est pas une représentation qui est soumise à la distinction entre le vrai et le faux, et ce n'est pas quelque chose à situer au niveau de l'irréel. En tant que ces représentations fantasmatiques circulent, elles agissent, produisent des effets, qui sont des effets réels — lesquels effets doivent, en l'occurrence, être appelés : désirs.

2. Entre le symbolique et l'imaginaire : Le fantasme comme normalisation des désirs. Un modèle cinématographique

Ressaisir le fantasme comme un outil intéressant pour l'élaboration du rapport désir-pouvoir suppose d'abandonner une conception personnalologique de celui-ci qui ferait du fantasme individuel le paradigme pour penser les rapports entre représentations et désirs. Au contraire, nous proposons de partir de ce que le fantasme a de réalité sociale et politique, c'est-à-dire, de partir de la circulation, dans les différents espaces sociaux, d'objets porteurs de fantasmes. Ces derniers, les objets culturels, font du fantasme, non pas une réalité appartenant à la moite intériorité, mais plutôt une réalité publique et partageable, bref, une réalité sociale. Ce n'est qu'en partant de cette réalité sociale du fantasme qu'on saisira les

⁵⁸⁵ *Ibid.*

effets de réel de celui-ci, c'est-à-dire, sa capacité à produire des désirs, notamment de manière normalisée.

Cette réalité sociale du fantasme peut être défendue à partir de la définition qu'en donnent Laplanche et Pontalis dans *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*. Critiquant l'explication purement structuraliste, c'est-à-dire lacanienne, du fantasme, ils mettent en lumière sa nature double, notamment concernant ce qu'ils appellent « fantasmes originaires » :

Ne nous hâtons pourtant pas trop de substituer à l'« explication phylogénétique » une interprétation de type structuraliste. En deçà de l'histoire du sujet, mais néanmoins dans l'histoire, discours et chaîne symbolique, mais imprégné d'imaginaire, structure mais agencée à partir d'éléments contingents, le fantasme originaire est d'abord [fantasme] et comme tel marqué de certains traits qui le rendent difficilement assimilable à un pur schème transcendantal [...].⁵⁸⁶

Le refus de réduire le fantasme originaire à une structure transcendantale, hors de l'histoire, se fait au nom de sa nature double (symbolique et imaginaire) mais également au nom de son historicité, laquelle dépend justement de cette double nature. Le fantasme ne dépend pas d'une structure de sens abstraite de l'histoire et de sa contingence, il est « dans l'histoire », non seulement au sens où il prend corps dans un sujet historique, mais également, en ceci qu'il naît, se construit ou se configure à l'intérieur d'une réalité sociohistorique particulière.

C'est autour de cette nature sociohistorique du fantasme, notamment la manière dont il circule dans les espaces sociaux pour ensuite s'inscrire dans une subjectivité singulière, que nous voudrions élaborer quelques réflexions depuis les théories queers, et notamment à partir du travail de Teresa De Lauretis, laquelle mobilise justement Laplanche et Pontalis pour construire sa conception du rapport entre désir et cinéma.

a. Le Réel de la représentation : les politiques anti-sida et les théories queers

Si les théories queers se révèlent être une source précieuse pour penser la question du rapport entre les représentations (les fantasmes) et les désirs, c'est que les circonstances dans

⁵⁸⁶ Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*, op. cit., pp. 47-48. Nous corrigeons.

lesquelles elles émergent les rendent particulièrement sensibles à la question de la représentation et impliquent un certain nombre de nuances par rapport aux théories défendues en France dans les années 1960-1970. Il est, certes, difficile d'attribuer clairement un point d'émergence précis aux théories queers⁵⁸⁷ mais il est manifeste que les politiques queers dont ces théories sont les excroissances universitaires ont émergé dans le cadre du militantisme anti-sida. Ces « façons de remettre en question les régimes de la vérité et le bio-politique », la problématisation et la politisation « du savoir et de la production de vérité » (« les rapports savoir-pouvoir »), que Sam Bourcier désigne comme les caractéristiques de ce qu'il appelle la théorie queer, sont issues des politiques queers concernant la gestion de l'épidémie de sida, notamment celle d'ACT-UP⁵⁸⁸.

Or, dans ce contexte, la question de la représentation change radicalement par rapport à la manière dont elle se trouvait formulée dans les années 1960-1970 en France. Le problème de la représentation s'exprime moins dans les termes d'un décalage entre la représentation et le réel, et davantage dans ceux des *effets réels de la représentation sur les corps*. Le problème n'est pas celui de produire une représentation « transparente » ou véridique qui rendrait la vérité de la maladie⁵⁸⁹, mais d'agir sur et à travers les représentations pour rediriger les politiques gouvernementales. Qu'est-ce que la représentation produit sur les corps ? Vise-t-elle à améliorer la condition des corps malades ? Produit-elle l'effet de réel qui est de contribuer à la limitation de la transmission ? Ou, à l'inverse, telle ou telle représentation, conduit-elle à vider les corps de leur potentialité politique et à laisser la maladie se répandre ?

Cette importance de l'effet de réel de la représentation, qu'on retrouve dans les travaux d'artistes, dans les actions militantes hautement graphiques autour du sida, conduit la critique d'art Elizabeth Lebovici à affirmer que « le sida constitue une épidémie de la représentation »,

⁵⁸⁷ « Cerner l'apparition de la théorie et des pratiques politiques queer, même aux États-Unis où l'on peut avoir la fausse impression que "c'est là que tout a commencé" n'est pas chose aisée. La théorie queer ne dispose que de référents récalcitrants. Foucault, grand manitou a posteriori de la théorie queer, ne se serait probablement pas reconnu dans cette appellation. Judith Butler proclamée reine du queer se désigne avant tout comme une féministe même si elle a joué un rôle central dans la théorie queer. À cela, il faut ajouter que bien des voix s'élèvent non sans raison contre une "classe" académique qui ne jurerait finalement que par "le queer" chic et en aurait fait une mode intellectuelle réservée à des privilégiés (voire aux gays blancs issus des classes moyennes) qui se payeraient le luxe de dissenter sur les minorités des minorités ? » Sam Bourcier, *Queer Zones. Politique des identités sexuelles et des savoirs*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, p. 136.

⁵⁸⁸ Sarah Schulman, *Let the Record Show: A Political History of Act Up New York, 1987-1993*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2021, p. 59-95 et p.198-226.

⁵⁸⁹ Cette citation de Douglas Crimp à propos des portraits de personnes avec le sida est paradigmatique : « Nous devrions reconnaître que tout portrait de personne avec le sida est une représentation, et ainsi, formuler nos demandes en tant qu'activistes non pas relativement à la "vérité" de l'image, mais relativement aux conditions de sa construction et ses effets sociaux. » Douglas Crimp, « Portraits of people with AIDS », in : *Melancholia and Moralism. Essays on AIDS and Queer Politics*, Cambridge, The MIT Press, 2004, p. 100.

comme l'ont signifié, dès 1987, les artistes-et-activistes. »⁵⁹⁰ Que le sida soit une épidémie de la représentation signifie, selon Douglas Crimp auquel Lebovici semble faire référence, que l'épidémie n'est pas distincte des représentations autour de l'épidémie. Il n'y a pas l'épidémie « réelle » d'un côté et les représentations plus ou moins véridiques de l'autre, le sida est une épidémie de la représentation. Les premières lignes de l'article « AIDS : Cultural analysis / Cultural activism » (1987) éclairent ce point :

*« Pour commencer, je défends que la “maladie” n'existe pas. Il est illusoire de penser qu'on peut “développer des croyances” à son propos ou y “répondre”. Ce qui existe, ce n'est pas la maladie, ce sont des pratiques. » C'est ainsi que commence l'enquête de François Delaporte sur l'épidémie de choléra à Paris en 1832. C'est un énoncé qu'on peut trouver difficile à avaler, puisque nous sommes en train d'assister aux ravages du sida sur les corps de nos ami-es, de nos amant-es, et de nous-mêmes. Mais, cet énoncé est malgré tout crucial pour notre compréhension du sida parce qu'il défait le mythe si central aux conceptions libérales de l'épidémie : qu'il y aurait d'un côté les faits scientifiques à propos du sida, et de l'autre, l'ignorance et la mauvaise représentation de ces faits qui feraient obstacle à une réponse rationnelle. Je voudrais développer l'affirmation de Delaporte : le sida n'existe pas en dehors des pratiques qui le conceptualisent, le représentent, et y répondent. Nous connaissons le sida seulement dans et à travers ces pratiques. Cette affirmation ne conteste pas l'existence des virus, des anticorps, des infections ou des modes de transmission. Elle conteste encore moins la réalité de la maladie, de la souffrance, et de la mort. Ce qu'elle conteste en fait c'est l'idée qu'il y aurait une réalité sous-jacente du sida, sur laquelle seraient construites les représentations, ou la culture, ou les politiques sida. Si nous reconnaissons que le sida n'existe que dans et à travers ces constructions, alors on pourra avoir l'espoir de reconnaître l'importance de les connaître, de les analyser et de s'emparer du pouvoir sur elles.*⁵⁹¹

Le thème de la représentation n'est plus saisi à travers le problème de l'adéquation de l'image avec la chose qui semble sous-jacente dans les conceptions de l'idéologie (ou

⁵⁹⁰ Elisabeth Lebovici, *Ce que le sida m'a fait*, op. cit., p. 9.

⁵⁹¹ Douglas Crimp, *Melancholia and Moralism*, op. cit., p. 27.

l'idéologie recouvre le réel des rapports sociaux), mais à travers l'inextricable nœud entre la représentation (symbolique et imaginaire) et le réel : le réel de la maladie n'est accessible qu'à travers la représentation, et réciproquement, les représentations sont à appréhender à travers leurs effets de réel. Ce qu'est le sida est inséparable de ce qu'on dit et ce qu'on fait voir du sida, puisqu'il est une réalité sociale en même temps que pathologique. Si le sida a autant tué, c'est non seulement à cause du fonctionnement particulièrement complexe du VIH, mais également, à cause des représentations (ou de l'absence de représentation) qui en ont été données.

Si la question de la représentation est parfois réduite, dans les politiques de l'identité, à celle de « la bonne représentation », comme le dénonce par exemple Halberstam⁵⁹², le rapport entre les politiques et théories queers et la représentation est plus complexe : d'un côté, on peut parler d'une tendance au devenir-imperceptible, « échapper au visage, défaire le visage et les visagifications »⁵⁹³, si le visage désigne la représentation qu'on construit de nous (et sans nous). Il s'agit alors, plutôt que d'inviter à produire des représentations positives, d'opérer la critique culturelle des représentations produites concernant les minorités sexuelles. De l'autre, l'action politique plus « positive » suppose la production de représentations, non pas de représentations justes ou vraies, mais de représentations effectives, productives de transformations réelles. L'accent est alors mis sur la question de la diffusion et de la réception⁵⁹⁴ plutôt que sur l'adéquation entre la représentation et la réalité : la représentation vise des effets réels.

Cette approche de la représentation — qui diffère, on l'aura compris, de celle développée au sein du *Zeitgeist* des années 1960-1970 en France — est également celle qui conduit les travaux de Teresa De Lauretis sur le cinéma. Son approche ne consiste pas à critiquer les représentations en termes de véridicité, mais elle se questionne sur la manière dont les représentations cinématographiques, notamment dans leurs agencements formels, produisent des sujets, et notamment des sujets de désir. C'est cette théorie de la production

⁵⁹² « Une des stratégies que les critiques gaies et lesbiennes du cinéma ont emprunté aux premières critiques féministes du cinéma, c'est l'insistance sur "les images positives". En conséquence, il y a beaucoup d'études utiles mais limitées sur la démonisation des gays et des lesbiennes à Hollywood. Le désir "d'image positives" situe la charge de queeriser le cinéma au niveau de la production plutôt qu'au niveau de la réception. Il fait aussi de la représentation une sorte d'événement non-médiatisé qui montre la vérité ou la réalité ou bien des versions biaisées de celles-ci. Mais la représentation et ses effets ne sont jamais simples. Dans un article sur les stéréotypes gays dans les films, Richard Dyer s'intéresse à la question des images positives. Il défend l'idée que "penser les images de la gayité suppose d'aller au-delà de la simple critique des stéréotypes comme faux ou biaisés." Si la production de stéréotypes est bien sûr une pratique blessante, on y remédie pas en produisant des images non-stéréotypées. » Jack Halberstam, *Female Masculinity*, op. cit., 1998, p. 179-180.

⁵⁹³ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., p. 209.

⁵⁹⁴ Voir par exemple le projet *Imagevirus* initié en 1987 du collectif d'artistes General Idea.

des sujets désirants par les représentations cinématographiques, conceptualisées comme fantasmes publics, qu'il s'agit maintenant d'aborder. Car, il semble que cette conception qui place le fantasme public au cœur de la production de la subjectivité désirante trace une voie intéressante pour saisir la production normalisée du désir.

b. De Lauretis et l'actualisation culturelle du désir lesbien

Teresa De Lauretis appartient à la quasi-tradition, remontant au travail précurseur de Laura Mulvey, de la critique féministe du cinéma d'inspiration psychanalytique. Dans « Plaisir visuel et cinéma narratif » (1975), Mulvey proposait de s'approprier « la théorie psychanalytique comme d'une arme politique permettant de démontrer la façon dont l'inconscient de la société patriarcale a structuré la forme filmique. »⁵⁹⁵ La théorie psychanalytique permet de montrer que « le plaisir et le déplaisir que procurent les films narratifs conventionnels » dépend d'une construction duelle patriarcale où « l'image même de la femme comme matière première (passive) pour le regard (actif) de l'homme oriente plus profondément la réflexion vers le contenu et la structure de la représentation. »⁵⁹⁶ La psychanalyse permet de montrer comment au sein du cinéma, c'est un sujet de désir masculin qui est construit à travers la mise en forme représentationnelle (notamment la narration).

Le travail de De Lauretis va justement conduire à déterminer les conditions d'émergence non seulement d'un sujet désirant « femme » dans le cinéma, mais d'un sujet désirant lesbien. Si Mulvey mettait déjà en lumière l'importance du désir dans la construction du sujet cinématographique notamment à travers la pulsion scopique⁵⁹⁷, c'est d'autant plus le cas avec la question propre au travail de De Lauretis, à savoir : comment « une position subjective lesbienne » peut-elle être produite par la forme du film, son adresse et la position spectatorielle qu'il produit ?

Afin de déterminer les conditions d'émergence d'un sujet de désir lesbien à même l'écran de cinéma, De Lauretis doit se doter d'une théorie du lesbianisme, ce qu'elle propose de faire à partir de la théorie psychanalytique, laquelle serait à même de fournir « un modèle du désir pervers dans lequel “pervers” ne signifie pas “pathologique” mais plutôt non-hétérosexuel ou non-normativement hétérosexuel »⁵⁹⁸. C'est notamment chez Helene Deutsch,

⁵⁹⁵ Laura Mulvey, « Plaisir visuel et cinéma narratif (1975) », *Au-delà du plaisir visuel. Féminisme, énigmes, cinéphilie*, Sesto San Giovanni, Éditions Mimésis, 2017, p. 33.

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 49.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, p. 37.

⁵⁹⁸ Teresa De Lauretis, *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, op. cit., p. xiii.

à travers une relecture de l'article « On female homosexuality » (1932), qu'elle trouve les éléments nécessaires à la constitution de sa propre théorie du désir lesbien. Elle résume les acquis de cette théorie en six points :

Reformulé dans les termes de ma propre argumentation, ce papier de Deutsch suggère que

1. l'homosexualité féminine ou « inversion véritable » n'est pas dépendant du complexe de masculinité (le déni de la castration et l'identification nécessairement masculine), même si ce dernier peut être une partie de celle-ci ;

2. c'est une relation régressive pré-œdipienne (préphallique et prégénitale), mais qui ne peut être activée que rétroactivement par les impulsions appartenant aux phases œdipienne, phallique et génitale plus tardives, y compris le souhait d'avoir un enfant de la part du père — c'est-à-dire la reconnaissance de la différence sexuelle ;

3. sa qualité sexuelle est définie d'abord mais pas exclusivement par les pulsions partielles [composent instincts], c'est-à-dire qu'elle inclut des pulsions génitales mais pas la primauté génitale : les pulsions sadiques, masochistes, et orales dominant ;

4. sa condition de possibilité est une sorte d'autorisation, à la fois discursive et pratique, de la part d'une femme analyste et/ou d'autres femmes (dans la pratique de l'amour) ;

5. La relation au troisième terme, le père, et donc à la structure de la castration, est nécessaire mais n'est pas en soi le pivot ou le terme de référence de la relation ;

6. l'homosexualité est une perversion de la féminité normale, ou une déviation par rapport à ce qui est considéré comme l'orientation sexuelle optimale chez les femmes, mais ce n'est pas en soi un état pathologique ou pathogène.⁵⁹⁹

Le point le plus important pour nous est le quatrième, à savoir celui qui concerne « l'autorisation » nécessaire à l'émergence du sujet désirant lesbien. L'autorisation dont il est question est en l'occurrence l'autorisation, par-delà l'interdit de la masturbation (incarné, chez Deutsch, par la mère), de l'entrée de la pulsion génitale dans le champ de relation

⁵⁹⁹ *Ibid.*, p. 64-65.

d'attachement entre femmes. S'il existe une sorte de continuum lesbien dans tout rapport entre femmes, en tant qu'y sont impliquées des pulsions pré-œdipiennes, l'entrée en jeu des pulsions génitales est ce qui distingue la forme non-actualisée ou « sexuellement inactive » du lesbianisme et « l'inversion véritable »⁶⁰⁰.

Or, ce concept d'autorisation, et c'est le geste le plus important de De Lauretis ici, l'autrice de *The Practice of Love*, l'élargit afin d'y intégrer non seulement l'autorisation maternelle, non seulement l'autorisation de la part de l'amante dans la pratique de l'amour, mais également, une autorisation discursive provenant des objets culturels, notamment des films. C'est alors que le fantasme véhiculé par des formes publiques de représentation est compris comme condition de l'émergence du sujet désirant lesbien :

L'idée d'un consentement discursif a des implications qui excèdent de loin la situation analytique, parce que c'est l'aspect représentationnel de la pulsion, le champ du fantasme, qui transforme ce que Deutsch appelle « la poussée biologique » en sexualité et en désir. [...] Hors du divan, pour le dire ainsi, en dehors de la situation analytique, les impulsions sadomasochistes liées à la prohibition maternelle de la masturbation peuvent être redécouvertes à travers le fantasme lié à des formes publiques de représentation, par exemple en regardant un film, en lisant de la fiction SM lesbienne, ou dans un bar lesbien. [...] La permission et le consentement, dans le cas de la sexualité lesbienne, peut ne vouloir dire rien d'autre que la représentation publique de certaines activités et satisfactions comme sexuelles. Ceci peut ne signifier rien de plus (et rien de moins !) que la production d'un discours (au sens le plus large) dans lequel les activités sexuelles entre femmes se trouvent représentées et signifiées comme désir.⁶⁰¹

Le désir lesbien, en tant que désir d'une femme pour une femme, en tant que désir incluant la pulsion génitale sans y réduire la sexualité, s'actualise, c'est-à-dire passe de l'état de potentiel à l'état d'actuel, à travers la rencontre avec des fantasmes circulant dans la sphère publique, des formes publiques de représentation. La représentation a, encore une fois, un effet de réel, qui est d'actualiser, c'est-à-dire de produire comme affect, le désir.

⁶⁰⁰ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 75.

Le film prend, dans le cadre du travail de critique féministe du cinéma que développe De Lauretis, une importance particulière à cet égard. Car le film apparaît être la forme artistique qui s'approche le plus de la nature mixte du fantasme. Le fantasme, en tout cas quand il s'agit du fantasme originaire est, nous disent Laplanche et Pontalis « un scénario à entrées multiples, dans lequel rien ne dit que le sujet trouvera d'emblée sa place »⁶⁰². Le cinéma est pour De Lauretis, reprenant à cette occasion la thèse de Elizabeth Cowie, « un dispositif de production de scénarios populaires ou des formes publiques de fantasmes, structurant le désir spectatorial à travers la représentation. »⁶⁰³ Le film est un fantasme public, circulant dans différents espaces sociaux, qui construit et assigne certaines places aux sujets désirants. Le film est mise-en-scène du désir du spectateur ou de la spectatrice, mais c'est lui-même qui produit le lieu, la place, et la forme de l'émergence du sujet désirant.

C'est au point d'accrochage entre cette conception de l'objet filmique comme fantasme public et la subjectivité désirante que nous pouvons émettre une réserve, laquelle nous conduira à penser autrement le rapport entre la subjectivité désirante et sa production par le fantasme contenu dans l'objet culturel. Pour De Lauretis, il semble que le point d'accrochage entre le sujet visionnant le film et le sujet construit par le film soit une « refonte », dans le film, des fantasmes originaires œdipiens. Les exemples qu'elle prend sont ici importants, puisqu'ils permettent de souligner à quel point, malgré leurs volontés de subversion, beaucoup des théories queers maintiennent un cadre œdipien, y compris sur un mode critique :

Si à la fois le Edipo Re de Pasolini et Retour vers le futur peuvent fonctionner pour certain-es spectateur-rices comme scénarios fantasmatiques (et le font évidemment), l'identification a peut-être moins à voir avec les qualités esthétiques ou narratives de la représentation, ou l'emploi particulier du réalisme ou de la vraisemblance, qu'avec les contenus des fantasmes qu'ils décrivent. Car les contenus et la structure des fantasmes originaires peuvent bien être distinguées théoriquement ou pour des besoins analytiques, ils restent inséparables dans leurs effets sur le spectatorat : ces « positions de désir : active ou passive, féminine ou masculine, mère ou fils, père ou fille » dans lesquelles je peux

⁶⁰² Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*, op. cit., p. 63.

⁶⁰³ Teresa De Lauretis, *The Practice of Love*, op. cit., p. 126.

*éventuellement trouver place(s) dans le fantasme filmique sont précisément le contenu du fantasme originaire comme structure de la subjectivité.*⁶⁰⁴

Il n'est pas nécessaire de discuter l'argument de De Lauretis, même s'il semble important, dans le cas du fantasme et de sa nature mixte, « *discours et chaîne symbolique, mais imprégné d'imaginaire, structure mais agencée à partir d'éléments contingents* »⁶⁰⁵, de prendre en compte cette inséparabilité entre structure et contenu. Ce qui nous intéresse, c'est la réduction qu'elle opère en comprenant la puissance suggestive et identificatoire du fantasme filmique comme dépendante de l'existence de fantasmes originaires dans la subjectivité visionnant le film. Si le film acquiert pour De Lauretis, cette puissance de constitution d'une subjectivité désirante spectatorielle, c'est parce qu'il refonderait (*recast*), répèterait en les transformant, des fantasmes originaires œdipiens structurants pour la subjectivité.

Ceci est très clair dans sa lecture, par ailleurs impressionnante, du film de Sheila McLaughlin, *She Must Be Seeing Things* (1987). La construction du sujet spectatorial lesbien dans ce film qui permet « la visualisation (ou plutôt l'invention) d'un sujet *lesbien* de la vision »⁶⁰⁶ en passe par « la refonte, la médiation, et l'inscription du fantasme [de la scène primitive] dans des termes lesbiens », notamment à travers le thème du « film dans le film », rendu possible par le fait que l'un des personnages est une réalisatrice de film.

Il semble qu'en comprenant la puissance du fantasme filmique dans la constitution de la subjectivité lesbienne et, à travers le thème de l'autorisation, la production du désir lesbien, à partir de l'idée d'une refonte d'un fantasme œdipien, De Lauretis ne prend pas en compte une potentialité plus radicale pourtant en germe dans les références qu'elle mobilise, celle de considérer « le fantasme public » qu'est le film, ou un autre objet culturel, comme étant le fantasme originaire lui-même. Autrement dit, en s'arrachant au cadre œdipien de la théorie psychanalytique classique, il est possible de considérer que l'objet culturel produit le désir, non pas parce qu'il est refonte d'un fantasme originaire, mais parce que, s'introduisant dans le psychisme de l'enfant, il joue le rôle effectif d'un fantasme originaire producteur de désir.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁶⁰⁵ Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*, *op. cit.*, pp. 47-48.

⁶⁰⁶ Teresa De Lauretis, *The Practice of Love*, *op. cit.*, p. 100.

c. *La séduction culturelle et la production normalisée du désir*

Cette théorie de la refonte du fantasme primitif peut être remplacée par une théorie qui situe l'objet culturel à l'origine du désir⁶⁰⁷. Et dans le cadre de la théorie psychanalytique des pulsions, ceci signifie situer l'objet culturel à l'origine des pulsions. Une telle prise de position théorique suppose de distinguer radicalement l'instinct et la pulsion et de se donner les outils conceptuels nécessaires pour accorder toute sa place au monde extérieur ou à l'Autre dans la naissance des pulsions. Autrement dit, il s'agit d'éviter de faire naître la sexualité et le désir depuis l'intériorité moite de l'organisme, d'un auto-développement instinctuel sans monde culturel, et de reconnaître le primat de l'Autre, individu ou monde social, dans la constitution de la subjectivité sexuelle. Ceci permettra d'éviter « le fourvoisement biologisant » dont Laplanche accuse Freud, l'attribuant au « recul [...] devant les conséquences de la priorité de l'autre, dans la constitution [...] de l'être humain sexuel »⁶⁰⁸.

C'est justement chez Laplanche, à l'instar de De Lauretis, que nous pouvons trouver la ressource conceptuelle nécessaire pour situer le fantasme public porté par l'objet culturel à l'origine du désir, et plus précisément, à l'origine de la pulsion. En effet, afin de donner toute sa place à l'autre dans la constitution de la sexualité, Laplanche mobilise le concept de séduction, lequel, abandonné par Freud à partir de 1897⁶⁰⁹, fait l'objet d'une certaine transformation, pour prendre la forme de « la théorie de la séduction généralisée ». Le problème de la théorie freudienne est notamment la restriction de la théorie de la séduction « au niveau de la psychopathologie la plus manifeste, c'est-à-dire aux relations perverses, au sens clinique du terme, entre un adulte et un enfant »⁶¹⁰, là où, pour Laplanche, le phénomène de la séduction est général et produit l'inconscient comme tel. Reconstituons les données de l'hypothèse dite de la séduction généralisée :

⁶⁰⁷ Cette théorie de la « séduction culturelle » a donné lieu à un article dont nous reprenons ici les éléments : Pierre Niedergang, « La séduction culturelle comme modalité de l'immanence désir-pouvoir. Proposition à l'adresse des psychanalyses queer », *Recherches en psychanalyse*, Volume 33, n° 1, 2022, p. 116-139.

⁶⁰⁸ Jean Laplanche, *Problématiques VII. Le fourvoisement biologisant de la sexualité chez Freud*, *op. cit.*, p. 17.

⁶⁰⁹ Sigmund Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 334 et suivantes.

⁶¹⁰ Jean Laplanche, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse. La séduction originaires*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008, p. 114.

- (1) Elle met en scène deux êtres dont l'un, l'adulte, est pourvu d'un inconscient : « un enfant dont les comportements adaptatifs, existants, mais imparfaits, débiles, sont tout prêts à se laisser dévier, et [...] un adulte déviant, déviant par rapport à toute norme quant à la sexualité (...), et je dirais même déviant par rapport à lui-même, dans son propre clivage. »⁶¹¹
- (2) Au moment du soin que nécessite l'état d'*Hilflosigkeit*, de désaide de l'enfant⁶¹², l'adulte pourvu d'un inconscient transmet un certain nombre de messages à l'enfant, lesquels sont sexuellement chargés. Ces messages sont codés par l'inconscient de l'adulte, et ainsi incompréhensibles par l'enfant : « Le dialogue adulte-infans, tout réciproque qu'il soit, est d'emblée brouillé. Il y a, du côté de l'adulte, dans un sens unilatéral, intervention de l'inconscient. Je dirais même de l'inconscient infantile de l'adulte [...]. Ce qui compte enfin, dans cette situation, c'est ce qu'en fait le récepteur, c'est-à-dire, précisément, la tentative de traduction et le nécessaire échec de traduction. »⁶¹³
- (3) L'injection de ce message énigmatique sexuellement chargé est ce qui produit « l'étayage », à savoir la déviation d'une fonction biologique, vers la pulsion et la sexualité : « c'est la séduction qui vient peler, sur l'autoconservation, une certaine lamelle qu'on peut dire sexuelle. C'est la séduction qui pèle l'oignon de l'autoconservation, et non pas l'auto-conservation qui, par on ne sait quel mouvement endogène, se cliverait. »⁶¹⁴

L'émergence de la sexualité est à situer pour Laplanche dans cette « situation anthropologique fondamentale » qu'est la dépendance de l'*infans* vis-à-vis de l'adulte chargé d'un inconscient, et qui produit la séduction, c'est-à-dire l'injection d'une énigme dans le psychisme qui opère le clivage d'où naît l'inconscient et la sexualité humaine comme telle. Ceci permet un premier décalage par rapport au cadre classique de l'Œdipe puisque l'adulte séducteur n'est pas forcément le parent (en particulier le père pervers qui pose tant de problèmes à Freud⁶¹⁵) mais l'adulte pourvoyeur de soin en général.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 103.

⁶¹² *Ibid.*, p. 97.

⁶¹³ *Ibid.*, p. 100.

⁶¹⁴ *Ibid.*, pp. 142-143.

⁶¹⁵ « La surprise de voir que dans l'ensemble des cas il fallait incriminer le père comme pervers, sans exclure le mien, le constat de la fréquence inattendue de l'hystérie, où chaque fois cette même condition se trouve maintenue, alors qu'une telle extension de la perversion vis-à-vis des enfants est quand même peu vraisemblable. » Sigmund Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess*, *op. cit.*, p. 334.

Mais il faut aller plus loin, et c'est là que nous dévions légèrement de la thèse de Jean Laplanche. Dans cette « confrontation du nouveau-né, de l'enfant au sens étymologique du terme, celui qui ne parle pas encore, au monde adulte »⁶¹⁶ est-il vrai que nous soyons face à une relation seulement duelle entre deux individus, l'enfant et l'adulte ? En parlant de « monde adulte » comme le fait Laplanche, ne convient-il pas de prendre en compte l'émission de messages et de fantasmes qui proviennent non seulement des individus pourvoyeurs de soin, mais aussi de tout l'environnement culturel ? Autrement dit, ne faut-il pas élargir la théorie de la séduction généralisée à une théorie de la séduction culturelle ?

Si les objets culturels, et notamment les films selon l'hypothèse Cowie/De Lauretis, portent et transmettent des fantasmes, qui sont alors des fantasmes publics, il n'est pas absurde de poser que l'enfant est en contact, plus ou moins direct, avec les fantasmes qui circulent dans la sphère culturelle. La sphère du soin, qu'il s'agisse de la maison ou autre, n'est pas imperméable à la culture, des objets culturels porteurs de fantasmes traversent cet espace et transmettent des messages qui ne sont pas moins énigmatiques, pas moins séduisants, que ceux émis par l'adulte pourvoyeur de soin.

Cette hypothèse de la séduction culturelle, qui s'appuie sur celle de la séduction généralisée telle que la formule Laplanche, permet de prendre en compte les phénomènes de normalisation. Car, les objets culturels circulent, parfois de manière massive dans le cas de la culture populaire, entre les espaces ; un même message, un même fantasme porté par un film ou une chanson, peut être injecté en série dans les psychés, produisant des clivages certes toujours singuliers mais en même temps partagés massivement. L'hypothèse de la séduction culturelle permet de prendre en compte cette étrange nature du désir sous le régime de l'immanence désir-pouvoir : à la fois hypersingulier, à la fois normalisé.

En même temps, les critiques culturelles le montrent, les fantasmes véhiculés par ces objets culturels sont le reflet et le résultat des rapports de domination raciste, classiste, sexiste, validiste, etc. L'hypothèse de la séduction culturelle, c'est-à-dire la production des pulsions à travers les objets culturels, pourrait donc également jouer un rôle important dans l'élaboration de la vie psychique du pouvoir. Si racisme et sexisme, notamment, sont à ce point liés à la sexualité et au désir, n'est-ce pas que notre sexualité et nos désirs naissent au contact d'objets culturels qui transmettent, peut-être manifestement mais le plus souvent inconsciemment, des fantasmes structurés par une idéologie raciste et sexiste ? L'hypothèse de la séduction

⁶¹⁶ Jean Laplanche, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse. La séduction originare*, op. cit., p. 90.

culturelle est une voie importante pour considérer à la fois les phénomènes de normalisation du désir, et à la fois, le versant érotique des rapports sociaux de domination.

d. Hypersingularité et déviations

L'hypothèse d'une production normalisée et en série des désirs à travers la séduction culturelle n'est pas synonyme d'une conception purement déterministe qui établirait un rapport causal simpliste entre fantasmes publics véhiculés par les objets culturels et production des désirs. Une telle conception, qui pourrait conduire à des conséquences politiques dangereuses⁶¹⁷, est de toute façon peu défendable lorsque l'on prend en compte la dimension de la réception de l'objet culturel. En effet, le fantasme filmique peut bien proposer, comme nous en faisons l'hypothèse, un fantasme dans lequel le sujet peut se reconnaître, mais cette suture entre la position subjective proposée par le film et le sujet visionnant le film ne dépend pas seulement de la structure du fantasme proposé par l'objet culturel lui-même, elle dépend tout aussi bien du sujet ou du futur sujet. Ce qui y a de radicalement effrayant dans l'idée d'une production normalisée en série du désir par les fantasmes culturels est contrebalancé par la prise en compte du pôle de la réception.

Même si l'objet propose un fantasme en série, la réception de ce fantasme est hypersingulière car l'injection du fantasme signifie en même temps le basculement dans la sphère de la subjectivité. Certes, la subjectivité est bien le résultat d'influences sociales, mais chaque sujet représente une pliure toujours singulière du tissu social, chacun·es d'entre nous étant caractérisé·es par un ensemble d'expériences propres. C'est en ce sens que le psychanalyste Thamy Ayouch défend la prise en compte de l'hypersingularité en analyse :

Une pratique clinique soucieuse de respecter l'hypersingularité du sujet, et d'éviter de remplacer son désir par celui de l'analyste se doit alors d'être à l'écoute de la spécificité propre et non généralisable de chaque analysant/e. Par-delà toute construction théorique ou classification diagnostique rigides, elle cherchera à remettre les sujets concernés en

⁶¹⁷ Toute hypothèse qui cherche à établir un rapport causal simple entre certains phénomènes et les orientations du désir sont politiquement dangereuses en ce qu'elles pourraient conduire à des tentatives de dressage du désir. La forme la plus extrême de ce risque est par exemple contenue dans l'hypothèse d'un gène gay. Le caractère politiquement dangereux ne constitue pas, en soi, un argument contre l'hypothèse. Mais le caractère extrêmement simplificateur de l'hypothèse (de laquelle dépend aussi le caractère politiquement dangereux de celle-ci) constitue un facteur de doute important.

*position d'expertise, et à les faire participer directement à la reconfiguration de la « théorie psy » par laquelle ils sont pensés.*⁶¹⁸

L'hypersingularité se présente dans cette citation comme un principe méthodologique, mais elle peut aussi désigner le fait que, y compris dans l'hypothèse où le sujet est réductible à l'ensemble des influences culturelles et sociales qui le traverse, celui-ci reste un être singulier, dont la singularité réside justement dans le croisement ou l'hybridation de ces influences. Dans le cas du film, la possibilité ou non, d'adopter certaines positions subjectives, de s'inscrire dans tel ou tel réseau de relation, tel ou tel scénario, bref, la possibilité de s'inscrire dans le fantasme filmique d'une manière ou d'une autre, dépendra non seulement des expériences vécues, mais également du contact avec d'autres objets culturels ayant pu opérer une première structuration des désirs et de la subjectivité : au sein d'une même subjectivité, les objets culturels dans le fantasme desquelles le sujet a pu s'inscrire (et naître à même cette inscription) forme une sorte de réseau écologique inconscient.

Cette hypersingularité dans l'injection du fantasme comprend également les phénomènes dus à ce que Janet Staiger désigne comme la nature perverse du spectateur. Cette notion de « spectateur pervers » développée dans son ouvrage éponyme de 2000 résulte justement de la prise en compte de l'importance de la réception dans la critique filmique. Elle explique que, jusqu'alors, « nous tendions à présupposer que la textualité déterminait ce que les gens faisaient. Étant données les circonstances historiques et “un·e spectateur·ice informé·e et coopératif·ve”, les gens devaient interagir spontanément selon les voies offertes par le texte. [...] Ce que nous ne comprenions pas au début des années 1980, c'est à quel point les spectateur·rices peuvent être pervers·es».⁶¹⁹ L'idée d'un·e spectateur·ice « informé·e et coopératif·ve » pose problème car elle génère la tendance à confondre l'image que ceux qui produisent (au sens large) le film se font du spectateur ou de la spectatrice, avec les spectateur·rices réel·les. Or, l'existence des spectateur·rices pervers·es rappelle justement à quel point la distinction est importante. Iels sont défini·es simplement par le décalage entre la lecture attendue et la lecture effective du texte filmique : « 1. Les spectateur·rices pervers·es ne font pas ce qui est attendu. 2. Les spectateur·rices pervers·es rehiérarchisent les attendus. »⁶²⁰

⁶¹⁸ Thamy Ayouch, « Psychanalyse et transidentités : hétérotopies », *L'évolution Psychiatrique*, Volume 80, n° 2, 2015, p. 313.

⁶¹⁹ Janet Staiger, *Perverse Spectators. The practices of film reception*, New York, New York University Press, 2000, pp. 29-30.

⁶²⁰ *Ibid.*, p. 37.

Quant à l'hypothèse de la séduction culturelle que nous défendons, il faut poser que : tous les récepteur·rices séduit·es par l'objet culturel sont des « récepteur·rices pervers·es » au sens où iels reçoivent un objet culturel qui ne leur est pas destiné, puisqu'il était destiné au monde des adultes chargés d'un inconscient sexuel. Tout d'abord, ce ne sont pas des récepteur·rices « informé·es (*knowledgeable*) » puisqu'au contraire, iels sont défini·es notamment par leur incapacité à comprendre pleinement le message « brouillé » par l'inconscient qu'iels reçoivent. Laplanche affirme que « dans la communication originelle, le message adulte ne peut être saisi dans sa totalité contradictoire. [...] Les “codes” innés ou acquis dont l'*infans* dispose sont donc insuffisants pour faire face à ce message énigmatique. »⁶²¹ Il faut dire la même chose du rapport de l'*infans* à l'objet culturel et notamment au film : soumis·e au visionnage, et donc en ce sens pas non plus « coopératif », l'enfant reçoit des messages incompréhensibles, qui ne peuvent que le mener à « lire » le texte d'une manière « perverse », c'est-à-dire en décalage par rapport aux attendus.

L'un des exemples qu'offre Janet Staiger de la réception perverse d'un objet culturel est « la lecture camp » qui représente une certaine déviation dans la lecture des objets culturels, déviation associée aux minorités sexuelles, et particulièrement aux hommes gays : « Un dernier exemple, ce sont les lectures camp que beaucoup de spectateur·rices font subir aux textes. Une lecture camp d'un classique hollywoodien ignorerait la causalité mais chercherait le spectacle. Le ou la vilain·e serait construit comme héro·ine. Plus c'est invraisemblable, mieux c'est. »⁶²² Ces lectures déviantes caractérisées notamment par des identifications ou des sutures non prévues, par exemple une suture à l'antagoniste plutôt qu'au protagoniste, sont caractéristiques des cultures sexuelles minoritaires. Selon Georges Chauncey,

Le camp représentait une perspective critique sur le monde ou, plus précisément, une posture vis-à-vis du monde, qui dérivait de l'expérience propre des hommes gays en tant que déviants. Le camp était à la fois un style culturel et une stratégie culturelle, parce qu'il permettait aux hommes gays de donner du sens, de répondre et de critiquer les catégories sociales du genre et de la sexualité qui servaient à les marginaliser. Comme le montre l'anthropologue Esther Newton [...] le camp était un style d'interaction et de démonstration qui usait de l'ironie, de l'incongruité, de

⁶²¹ Jean Laplanche, *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007, p. 99.

⁶²² *Ibid.*, p. 37.

*la théâtralité, et de l'humour pour mettre au jour les artifices des conventions sociales, exagérant parfois ces conventions jusqu'à les rendre burlesques, parfois les inversant tout en accomplissant le même but.*⁶²³

Chauncey fait remonter l'expression « camp » et son usage dans la communauté invertie aux années 1920, et le comprend à la fois comme style et stratégie. Cependant, une expression plus récente et francophone du camp, qui en travaille la dimension non seulement de style mais de style de lecture serait à trouver par exemple chez l'écrivain Marguerin Le Louvier, qui dans « Le mauvais goût des femmes et des homosexuels » soutient l'existence d'un lien, qu'il désigne comme « mauvais goût »⁶²⁴, entre le désir homosexuel et une certaine lecture des textes filmiques :

*Moi, j'aime bien relier cette idée de mauvais sexe au cinéma parce que, mon cinéma, le cinéma que j'aime, c'est pas le même non plus, mon cinéma n'est pas du même sexe, dans mon magnétoscope ça a rarement été les mêmes films que les autres, pas les mêmes films que les autres garçons. J'aime La petite sirène. Je ne comprends pas pourquoi je ne dois pas aimer La petite sirène. Quand je vois Ursula, je ronronne. Je vibre. Je me dis que je pourrais grandir comme ça, comme un bouddha obèse et sexy, régnant sur un enfer sous-marin. [...] Je suis une SIRÈNE putain mais personne ne semble vouloir le comprendre. Je passe des heures dans le bain, coquille Saint-Jacques sur les nichons, à rêver que mes cuisses se couvrent d'écailles, d'écorces, de dauphin. Je gruge en réclamant des jouets unisexes. Je deviens tordu.*⁶²⁵

Ce texte est aussi important car, si on a souvent tendance à faire de la lecture camp une stratégie critique de la culture, on oublie souvent que ces lectures déviantes sont d'abord produites sur un mode non réflexif, elles sont le fait des enfances queers avant d'être des

⁶²³ George Chauncey, *Gay New York. Gender, Urban culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, New York, Basic Books, 1994, p. 290.

⁶²⁴ « Je suis un cinéphile qui fait un lien entre aimer les garçons et aimer les films très fort. Dans les deux cas, c'est une question de goût. C'est une question de mauvais goût. » Marguerin Le Louvier, « Le mauvais goût des femmes et des homosexuels (2016) », in : Marguerin Le Louvier et Élodie Petit, *Anthologie Douteuses (2010-2020)*, Fontenay-sous-Bois, Rotolux Press, 2021.

⁶²⁵ *Ibid.*, p. 175.

homo-lectures universitaires⁶²⁶. Les lectures camps sont des exemples d'une réception perverse de l'objet filmique et du fantasme qu'il véhicule.

Parce que les sutures et identifications peuvent toujours dévier, se retourner en refus de l'identification ou en désidentification⁶²⁷, parce que chaque subjectivité est caractérisée par son hypersingularité, la production normalisée des désirs par injection de fantasme culturel ou séduction culturelle, n'est jamais la production d'un tissu socio-érotique parfaitement homogène. Si, par exemple, la plupart des fantasmes qui étaient produits, jusqu'à récemment, au sein du cinéma *mainstream* étaient des fantasmes de romance hétérosexuelle, les voies d'entrée dans une même trame fantasmatique étant nombreuses, la production de subjectivités sexuelles déviantes de cette norme en cours de reproduction, n'était pas pour autant impossible ; comme en témoigne l'identification de Marguerin Le Louvier à Ursula. Avec ce concept de la séduction culturelle, il est à la fois possible de penser les phénomènes de normalisation fantasmatique du désir, et les résistances, subversions, inversions, vis-à-vis de ces processus de normalisation.

3. *L'imaginaire au-delà du visuel*

L'approche de la normalisation à travers le cinéma permet une approche très fine des manières dont les images peuvent produire des positions subjectives désirantes particulières qui, par l'injection dans la psyché de l'enfant, produisent les désirs de manière normalisée. Cependant, l'approche du cinéma en termes d'image est insuffisante et résulte d'un biais oculocentrique dans l'approche du désir. Le cinéma contemporain n'est pas, sauf exception, un cinéma muet, et le son constitue un aspect particulièrement important de l'objet cinématographique ainsi que de sa réception. L'analyse formelle du cinéma ne saurait se limiter à la composition et à la succession des images, elle doit également prendre en compte musique, bruit, et voix. D'où vient que cette dimension sonore essentielle à l'objet cinématographique contemporain est restée en retrait dans les approches critiques du cinéma ayant une dimension psychanalytique ? D'où vient que dans l'élaboration des rapports entre l'imaginaire et le désir, ce soit l'image visuelle qui ait été privilégiée ?

⁶²⁶ François Cusset, *Queer critics. La littérature française déshabillée par ses homo-lecteurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

⁶²⁷ José Esteban Muñoz, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013.

C'est qu'en plus des processus de normalisation érotique propres à un sens en particulier, en l'occurrence la vision, le rapport désir-pouvoir passe par la mise en place d'une certaine hiérarchie entre les sensations. Or, la sensation possédant, dans la culture occidentale, le plus grand privilège quant à la hiérarchisation sensitive du désir est la vue. Le privilège accordé à l'image dans les approches psychanalytiques du cinéma est le résultat de cette hiérarchisation. Comme cette hiérarchisation des sensations constitue une dimension non-négligeable des rapports désir-pouvoir, il convient d'en tracer, dans les grandes lignes, un aperçu critique. Il s'agit à la fois de montrer la non-naturalité de cette approche oculo-centrique du désir, et d'élargir notre concept de l'imaginaire au-delà de l'image visuelle, afin de nous rendre sensibles aux processus de production normalisés des désirs qui concernent non seulement la vue, mais également, d'autres sens comme l'audition et le toucher.

a. La critique de l'oculocentrisme du désir et de ses conceptions

Profondément ancrée dans la culture occidentale depuis l'antiquité grecque, la domination du visuel dans les conceptions du désir peut être rattachée à d'autres processus de domination et de réification. Par exemple, la distance que permet la vision par rapport à ce qui est senti, distance qui soutient la distinction entre le sujet percevant et l'objet perçu, peut être rattachée à une conception hétérosexuelle masculine du désir sexuel, à travers lequel le corps féminin est constitué en tant qu'objet : la primauté de la vision dans la construction occidentale du désir, signifierait alors la primauté du désir comme construction d'un autre, objectifié et compris comme mystère à percer ou à pénétrer.

C'est une telle interprétation qui articule l'érotologie oculo-centriste et le rapport social de domination entre les hommes et les femmes qu'on trouve par exemple chez Luce Irigaray. Son analyse, que nous serons conduites à amender parce qu'elle débouche malgré tout sur une conception déshistoricisante du corps, permet au moins de saisir comment la hiérarchie sensorielle érotique s'articule avec certains rapports de pouvoir et fonctionne au profit de ceux-ci. Nous verrons plus précisément comment cette conception, utile pour penser la domination et inclure le désir dans la conception de la domination masculine, rate d'autres types de rapports de pouvoir qui sont de l'ordre de la normalisation.

Le travail d'Irigaray, dans *Speculum de l'Autre femme*, aussi bien que dans *Ce sexe qui n'en est pas un*, porte sur le phallogocentrisme dans la construction théorique du sujet et, entre

autres, dans la construction du sujet de désir. Tandis que le sujet occidental est exclusivement construit comme masculin, la condition de cette érection du sujet masculin doit se comprendre comme la réduction de « la femme » à l'objet. Or, cette construction du sujet comme masculin implique le privilège d'un type d'imaginaire sexuel sur un autre :

Toute théorie du « sujet » aura toujours été appropriée au « masculin ». À s'y assujettir, la femme renonce à son insu à la spécificité de son rapport à l'imaginaire. Se replaçant dans la situation d'être objectivée — en tant que « féminin » — par le discours. [...] La subjectivité déniée à la femme telle est, sans doute, l'hypothèque garante de toute constitution irréductible d'objet : de représentation, de discours, de désir. Imaginez que la femme imagine, l'ob-jet y perdrait son caractère (d'idée) fixe. [...] S'il n'est plus de « terre à (re) fouler, à travailler, à (se) représenter, mais aussi encore et toujours à désirer (s') approprier, matière opaque qui ne se saurait pas, quel socle subsiste-t-il pour l'ex-sistence du « sujet » ? Si la terre tournait, tournait surtout sur elle-même, l'érection du sujet risquerait de s'en trouver déconcertée dans son élévation, et sa percée.⁶²⁸

La construction du sujet philosophique comme sujet masculin en passe donc plus précisément par l'investissement de l'expérience et l'imaginaire masculin phallique (« élévation », « percée », « dévoilement », « regard ») au détriment de l'imaginaire sexuel féminin radicalement différent qui se trouve « hypothéqué », cette captation ou cet écrasement étant nécessaire à l'imposition de « la vision » masculine sur ce que signifie être sujet, et notamment, être sujet désirant.

L'un des éléments qui caractérisent cet imaginaire sexuel masculin est le privilège de l'œil et du regard. L'œil domine l'imaginaire érotique masculin car il met à distance, transforme le senti en objet distant, en même temps que le regard cherche à pénétrer l'objet transformé en mystère (« continent noir »⁶²⁹) à éclaircir. On comprend alors que c'est le spéculum, cet « instrument permettant d'élargir (et d'éclairer) une cavité naturelle pour l'examiner ou pour y introduire un instrument »⁶³⁰ qui désigne pour Irigaray, la subjectivité masculine : « Il peut être — tout simplement... — un instrument qui écarte les lèvres, les

⁶²⁸ Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, op. cit., p. 165.

⁶²⁹ Sigmund Freud, « La question de l'analyse profane (1926e) », in : *Œuvres complètes. Psychanalyse. Volume XVIII*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 36.

⁶³⁰ Article « Spéculum » dans *Trésor de la Langue Française informatisé*. Disponible sur : <http://stella.atilf.fr/> (Consulté le 14/07/2023).

fentes, les parois, pour que l'œil puisse pénétrer à l'intérieur. Qu'il puisse aller y voir, notamment à des fins spéculatives. [...] Oui l'œil — y compris délégué au sexe — de l'homme pourra prospecter le sexe de la femme, y chercher de nouvelles sources de profits. Aussi théoriques. »⁶³¹

La prévalence du regard dans le désir, en plus de faire du désir un désir de pénétration, de violation de l'intégrité corporelle, est également privilège de la forme sur l'informe ; qu'elle soit la forme bien extérieure et visible du pénis érigé ou bien la forme du corps de la femme. L'érection phallique, aussi bien que le corps de la femme, est le désir tel qu'il se voit et se manifeste dans une forme repérable. À l'inverse, l'imaginaire sexuel « proprement féminin » ne serait pas fondé sur le privilège de la forme :

*Dans cette logique, la prévalence du regard et de la discrimination de la forme, de l'individualisation de la forme, est particulièrement étrangère à l'érotisme féminin. La femme jouit plus du toucher que du regard, et son entrée dans une économie scopique dominante signifie, encore, une assignation pour elle à la passivité : elle sera le bel objet à regarder. Si son corps se trouve ainsi érotisé, et sollicité à un double mouvement d'exhibition et de retrait pudique pour exciter les pulsions du « sujet », son sexe représente l'horreur du rien à voir.*⁶³²

En effet, pour Irigaray, ce sexe ne donne rien à voir, puisqu'il renvoie à une tout autre économie érotique, qui n'est pas du regard, mais du toucher, du (se) toucher : « La femme “se touche” tout le temps [...] car son sexe est fait de deux lèvres qui s'embrassent continûment. Ainsi, en elle, elle est déjà deux — mais non divisibles en un(e)s — qui s'affectent. »⁶³³ C'est dans le refus de cet érotisme proprement féminin, cet érotisme du (se) toucher, dans le refus de l'imaginaire érotique féminin, que s'impose l'imaginaire masculin scopique. Par la pénétration (du regard), le (se) toucher est rompu et le corps de la femme transformé en objet à conquérir et connaître :

Ce sexe qui ne donne pas à voir n'a pas non plus de forme propre. Et si la femme jouit justement de cette incomplétude de forme de son sexe qui fait qu'il se re-touche indéfiniment lui-même, cette jouissance est déniée par une civilisation qui privilégie le phallomorphisme. [...] Le un de la forme,

⁶³¹ Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, op. cit., p. 180.

⁶³² Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Éditions de Minuit, 1977, p. 25.

⁶³³ *Ibid.*, p. 24.

*de l'individu, du sexe, du nom propre, du sens propre... supplante, en écartant et divisant, ce toucher d'au moins deux (lèvres) qui maintient la femme en contact avec elle-même, mais sans discrimination possible de ce qui se touche.*⁶³⁴

Il s'agira pour Irigaray de renverser cette domination de l'imaginaire sexuel phallique pour faire droit à une tout autre logique, une tout autre manière d'être un sujet sexuel. Ceci en passe par la transformation des manières de (se) dire, une transformation du langage qui ne soit plus le langage du même⁶³⁵. Mais ceci suppose aussi la redécouverte pratique d'une sexualité non plus centrée sur la vision, mais davantage sur le toucher. D'où les développements autour de la caresse, par exemple dans sa lecture de *Totalité et infini* de Levinas, intitulée « fécondité de la caresse » :

*À l'horizon d'une histoire se retrouve ce qui était au commencement : ce naïf ou natif d'un toucher où le sujet n'existe pas encore. [...] Eros avant tout éros défini ou cadré comme tel. Volupté d'une naissance au monde où le regard lui-même demeure tactile — ouvert à la lumière. Toujours au commencement et non fondé sur l'origine d'un sujet qui voit [...]. La volupté [...] peut rendre à l'évanescence du sujet et de l'objet. À la levée de tout cadre où se découpe l'autre. Préhensible dans cette définition. L'éros peut advenir à cette innocence qui n'a jamais eu lieu avec l'autre comme autre.*⁶³⁶

C'est dans cet appel à retrouver, à travers la caresse ou le tact⁶³⁷, une érotique qui précéderait « tout cadre », c'est-à-dire toute relation de pouvoir, que nous devons nous distinguer de la proposition d'Irigaray. Si on peut soutenir qu'en effet, un certain imaginaire s'est imposé, lié à une position spécifique dans un rapport de domination, qui instaure une hiérarchie érotique sensorielle, nous refusons de considérer qu'il existerait une sexualité ou une érotique qui précéderait tout rapport de pouvoir. L'innocence dont parle Irigaray et qu'elle semble valoriser est une illusion dans la mesure où le désir, selon notre hypothèse,

⁶³⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁶³⁵ « Si nous continuons à nous parler le même langage, nous allons reproduire la même histoire. Recommencer les mêmes histoires. Tu ne le sens pas ? [...] Parle quand même. Que ton langage ne soit pas d'un seul fil, d'une seule chaîne, d'une seule trame, c'est notre chance. Il vient de partout à la fois. Tu me touches toute en même temps. Dans tous les sens. [...] Si nous n'inventons pas un langage, si nous ne trouvons pas son langage, notre corps aura trop peu de gestes pour accompagner notre histoire. Nous nous figurons des mêmes, laissant notre désir en latence, en souffrance. » *Ibid.*, pp. 205-213.

⁶³⁶ Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Éditions de Minuit, 1984, p. 173.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 174.

n'existe pas en dehors des rapports de pouvoir relativement auxquels il est dans un rapport d'immanence (supporté-supportant) : relativement aux rapports de pouvoir, éros n'est jamais innocent.

Le problème est peut-être, comme l'identifie Judith Butler dans *Trouble dans le genre*, la conception du pouvoir à laquelle souscrit Irigaray. Penser que l'imaginaire sexuel « féminin » du (se) toucher peut constituer la voie d'accès à une sexualité hors-pouvoir, c'est se faire une représentation monolithique du pouvoir, qui se réduirait au rapport de domination masculin. Butler critique le geste totalisant résidant dans cette conception du pouvoir :

Irigaray élargit incontestablement la portée de la critique féministe en dévoilant les structures épistémologiques, ontologiques et logiques d'une économie masculiniste de la signification, mais la force de son analyse se trouve justement limitée par sa portée globalisante. Est-il possible d'identifier une économie masculiniste monolithique et monologique traversant la diversité des contextes culturels et historiques dans lesquels apparaît la différence sexuelle ? L'incapacité à reconnaître les processus culturels spécifiques de l'oppression de genre elle-même n'est-elle pas une forme d'impérialisme épistémologique ?⁶³⁸

Pour Butler, la pensée de « La différence sexuelle » empêcherait Irigaray de prendre en compte les différences locales, qui donnent corps aux rapports sociaux de domination entre les hommes et les femmes. Quant à nous, il nous semble que cette conception totalisante du pouvoir qui consiste à repérer une grande rupture sociale comme source de l'imposition d'un imaginaire normé (en l'occurrence par le phallus) empêche de saisir la multiplicité des processus de normalisation sensorielle des imaginaires. Si la vue est en effet dominante, ceci n'empêche pas que la dimension tactile de l'érotisme soit aussi le support de processus de normalisation divers, de même pour l'audition. Il s'agit de rendre compte de ces processus, plutôt que de les écraser sur une conception globalisante qui réduit les relations de pouvoir concernant la sexualité à la grande dichotomie homme/femme.

b. La normalisation tactile

À partir d'une conception plus « moléculaire » du pouvoir, il s'agirait donc de comprendre comment, en plus de la domination érotique du sens de la vue, en plus des processus de normalisation de l'imaginaire visuel, on peut repérer des processus de

⁶³⁸ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 78.

normalisation des autres sens associés au désir. Or, comme Luce Irigaray trouvait dans le toucher, le modèle d'une érotique précédant toute relation de pouvoir, nous pouvons commencer par montrer comment il est possible de penser une normalisation érotique tactile qui mette à mal cette idée d'une érotique primitive et naturelle du toucher.

Nous pouvons mobiliser à cette occasion l'une des références importantes aussi bien pour Butler que pour les théoriciennes féministes du cinéma inspirées par la psychanalyse⁶³⁹, à savoir le travail de Julia Kristeva. Il me semble que, dans sa tentative de dégager ce qu'elle appelle la dimension sémiotique de la langue, on peut repérer la possibilité de penser un certain type de rapport de pouvoir qui concerne le toucher. Si Kristeva peut être accusée d'essentialiser le féminin, notamment à travers la mise en avant de la fonction maternelle⁶⁴⁰, il semble qu'en développant l'idée d'« autorité maternelle », la psychanalyste et linguiste repère l'exercice d'une forme de pouvoir qui peut se comprendre à travers la notion de norme, et est explicitement présentée comme une conception concurrente de celle, lacanienne, de l'émergence du langage par la seule imposition de la loi du père.

Si la naissance du langage est, pour Lacan, exclusivement attribuable à une fonction paternelle, désignant à la fois le porteur du phallus en tant que signifiant du désir de l'Autre⁶⁴¹, et à la fois celui dont la reconnaissance du nom produit le premier point de capiton arbitraire entre le flux des signifiants et celui des signifiés⁶⁴², il est nécessaire pour Kristeva, de penser une strate plus archaïque du langage : la parole, en effet, ne se réduit pas au jeu de la signification y compris sous la forme de ses déraillements, mais elle est également pourvue d'une dimension énergétique, elle est aussi souffle, cri, musique. Si « ces deux modalités sont inséparables dans le procès de la signifiante [...] la dialectique de l'une et de l'autre définit les types de discours (narration, métalangue, théorie, poésie, etc.) »⁶⁴³ et le moment

⁶³⁹ Par exemple : Barbara Creed, *The Monstrous-feminine. Film, feminism, psychoanalysis*, New York, Routledge, 1993. Laura Mulvey, *Fétichisme et curiosité*, Paris, Brook, 2019.

⁶⁴⁰ Voir, notamment : Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit. pp. 179-198.

⁶⁴¹ « [Le phallus] ne peut jouer son rôle que voilé, c'est-à-dire comme signe lui-même de la latence dont est frappé tout signifiable, dès lors qu'il est élevé (*aufgehoben*) à la fonction du signifiant. Le phallus est le signifiant de cette *Afhebung* [...]. Que le phallus soit un signifiant, impose que ce soit à la place de l'Autre que le sujet y ait accès. Mais ce signifiant n'y étant que voilé et comme raison du désir de l'Autre, c'est ce désir de l'Autre comme tel qu'il est imposé au sujet de reconnaître. » Jacques Lacan, « La signification du phallus », in : *Écrits*, op. cit., p. 692-693.

⁶⁴² « Et pourquoi ce privilège du complexe d'Œdipe ? Pourquoi Freud veut-il toujours, avec tant d'insistance, le retrouver partout ? Pourquoi est-ce là un nœud qui lui paraît si essentiel qu'il ne peut l'abandonner dans la moindre observation particulière ? — si ce n'est parce que la notion du père, très voisine de celle de crainte de Dieu, lui donne l'élément le plus sensible dans l'expérience de ce que j'ai appelé le point de capiton entre le signifiant et le signifié. » Jacques Lacan, *Les psychoses*, op. cit., p. 423.

⁶⁴³ Julia Kristeva, *La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIX^e siècle : Lautréamont et Mallarmé*, Paris, Éditions du Seuil, 1974, p. 22.

d'émergence de ces deux dimensions n'est pas le même. En effet, la dimension sémiotique du langage se rapporte au moment d'émergence des pulsions et au processus primaire :

En disant « sémiotique » nous reprenons l'acception grecque du terme : σημεῖον = marque distinctive, trace, indice, signe précurseur, preuve, signe gravé ou écrit, empreinte, trace, figuration. [...] Il s'agit de ce que la psychanalyse freudienne indique en postulant le frayage et la disposition structurante des pulsions, mais aussi des processus dits primaires qui déplacent et condensent des énergies de même que leur inscription. Des quantités discrètes d'énergie parcourent le corps de ce qui sera plus tard un sujet, et, dans la voie de son devenir, elles se disposent selon les contraintes imposées à ce corps — toujours déjà sémiotisant — par la structure familiale et sociale. Charges « énergétiques » en même temps que marques « psychiques », les pulsions articulent ainsi ce que nous appelons une chora : une totalité non expressive constituée par ces pulsions et leurs stases en une motilité aussi mouvementée que réglementée [...] une articulation toute provisoire, essentiellement mobile, constituée de mouvements et leurs stases éphémères.⁶⁴⁴

La dimension sémiotique du langage est donc celle qui correspond, non pas à la grande castration qui conditionne l'entrée dans l'ordre symbolique, mais à l'organisation mouvante des énergies pulsionnelles parcourant le corps. C'est cette dimension du langage contemporaine d'un début de partition du corps, d'un corps qui apprend à reconnaître les différentiels énergétiques qui le parcourent. Cependant, ces parties, ces « organes », ces différentiels énergétiques entre parties du corps sont-ils naturels ? Si on en croit Kristeva, la répartition « organique » des pulsions, cette *chora*, est plutôt une « articulation » résultant de « la structure familiale et sociale ». Cette *chora* n'est pas le résultat de l'imposition d'un ordre symbolique par une loi paternelle, mais elle n'est pas non plus l'état de libre développement naturel des instincts. Cette organisation « mobile » qui n'est pas « ordre » est le résultat d'une certaine « autorité » irréductible à une loi, autorité que Kristeva attribue à l'instance maternelle.

Dans *Pouvoirs de l'horreur* (1980), Kristeva rappelle le rôle de l'autorité maternelle dans la naissance de l'organisation « chorique » en même temps qu'elle fait le lien avec ce qui nous intéresse plus particulièrement, à savoir la dimension du tactile :

⁶⁴⁴ *Ibid.*, p. 22-23.

Par frustrations et interdictions, cette autorité fait du corps un territoire avec zones, orifices, points et lignes, surfaces et creux où se marque et s'exerce le pouvoir archaïque de la maîtrise et de l'abandon, de la différenciation du propre et de l'impropre, du possible et de l'impossible. « Logique binaire », cartographie primaire de ce corps que j'appelle sémiotique pour dire que, tout en étant la précondition du langage, il est tributaire du sens, mais d'une façon qui n'est pas celle des signes linguistiques ni de l'ordre symbolique qu'ils instaurent. L'autorité maternelle est la depositaire de cette topographie du corps propre dans les deux sens du terme ; elle se distingue des lois paternelles dans lesquelles, avec la phase phallique et l'acquisition du langage, se coulera le destin de l'homme. Si le langage, comme la culture, établit une séparation et, à partir d'éléments discrets, enchaîne un ordre, c'est précisément en refoulant cette autorité maternelle et la topographie corporelle qui les jouxtent.⁶⁴⁵

Or, cette topographie corporelle générée par l'autorité maternelle n'est-elle pas une production normalisée du corps de désir faite sur la base de la norme distinguant le propre et l'impropre, distinction qui relève d'une norme sociale ? Pour comprendre qu'il s'agit là d'une sorte de biopolitique microscopique, au niveau du corps individuel, d'une discipline donc, système de gestion des flux énergétiques, on peut comparer l'autorité sémiotique et l'ordre symbolique avec la distinction que produit Foucault dans *Les anormaux* entre la gestion de la ville pestiférée et la gestion des lépreux. Avec la gestion de la peste, « il ne s'agit pas d'une exclusion, il s'agit d'une quarantaine. Il ne s'agit pas de chasser, il s'agit au contraire d'établir, de fixer, de donner son lieu, d'assigner des places, de définir des présences, et des présences quadrillées. Non pas rejet, mais inclusion. »⁶⁴⁶ De la même manière, tandis que l'imposition de l'ordre symbolique découpe le corps jouissant au point de produire ce reste qu'est l'objet *a*, l'autorité sémiotique n'exclut rien, mais assigne les flux énergétiques, les pulsions, à certains lieux précis du corps : elle produit le corps de désir comme corps organisé en assignant à la surface du corps, peau et orifices, les flux pulsionnels.

Cette distinction des zones du corps, notamment à travers la distinction entre le propre et l'impropre, ce processus de normalisation, concerne le toucher : le contact main-anus ou main-sexe faisant par exemple l'objet d'un dressage. En vérité, si on prend en compte

⁶⁴⁵ Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Éditions du Seuil, 1980, p. 87.

⁶⁴⁶ Michel Foucault, *Les anormaux*, *op. cit.*, p. 41.

l'importance du *holding* (la manière dont l'enfant est porté) et celle du *handling* (la manière dont il est traité, manipulé) dans les premiers développements de l'enfant⁶⁴⁷, il est clair que le toucher joue un rôle essentiel dans la production normalisée d'un sujet désirant. Des processus de production normalisée du corps de désir sont à l'œuvre dès le moment où nous nous trouvons manipulé·es, touché·es, tripoté·es en état d'impuissance ou d'*Hilflosigkeit*. L'idée d'un retour à un érotisme primitif, hors-pouvoir, à travers le toucher, telle que semble le défendre Irigaray, repose sur l'ignorance de ces processus qui, bien qu'archaïques au niveau d'une vie ne précèdent pas les relations de pouvoir, mais, au contraire, inscrivent la vie et le développement du sujet de désir dans ces rapports de pouvoir.

c. La normalisation auditive

L'idée d'un érotisme tactile hors-pouvoir est peut-être attribuable non seulement à la conception irigarayenne du pouvoir, mais également à sa conception du corps. La critique du lien que fait Irigaray entre le corps féminin et l'idée d'un langage purement féminin, que propose Kaja Silverman dans son texte sur la voix féminine au cinéma pointe en tout cas sur ce problème : de la même manière que nous disions qu'une conception homogénéisante du pouvoir menait Irigaray à supposer la sexualité tactile comme une sexualité plus « naturelle » et hors-pouvoir, Silverman pose qu'une conception essentialiste du rapport entre le corps et le langage, une conception qui ignore l'arbitraire de ce rapport, empêche Irigaray de saisir qu'il est impossible de retrouver un langage naturellement adéquat au corps féminin.

Ce que Irigaray avance dans Ce sexe qui n'en est pas un, ainsi que dans « Woman's Exile », c'est l'idée d'un langage qui serait « adéquat au corps féminin », un langage capable de coexister avec le corps aussi bien que les deux lèvres de la vulve coexistent. C'est l'inverse du modèle linguistique lacanien, lequel insiste sur l'incommensurabilité du signifiant et du corps, la perte du dernier constituant le prix qui doit être payé pour accéder au premier. C'est aussi, selon moi, un paradigme impossible, un de ceux qui tentent de dénier la relation fondamentalement arbitraire du langage au référent.⁶⁴⁸

Au contraire, le travail de Silverman va consister, non seulement à rappeler l'arbitraire du rapport de signification, mais également à montrer comment la voix s'inscrit dans un

⁶⁴⁷ Donald W. Winnicott, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975.

⁶⁴⁸ Kaja Silverman, *The acoustic mirror. The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1988, p. 145.

réseau de processus de normalisation culturelle. Représentante des études féministes du cinéma d'inspiration psychanalytique, Silverman propose d'étudier la manière dont le son, et plus précisément, la voix féminine est traitée dans le cinéma hollywoodien classique, ceci afin de montrer que l'imaginaire est non seulement l'objet d'une normalisation visuelle, comme l'a montré le travail pionnier de Laura Mulvey, mais également l'objet d'une normalisation sonore. C'est en quoi réside l'intérêt que nous trouvons à ce travail qui permet d'étendre encore davantage le spectre de la production normalisée du désir.

Pour Silverman, l'oubli de la dimension sonore de l'imaginaire conduit à une conception partielle, ignorant que les processus de production normalisée des sujets désirants au cinéma sont tout aussi bien sonores que visuels : « Un fait a échappé à l'attention théorique, celui que la différence sexuelle est l'effet du régime sonore dominant aussi bien que du régime visuel que la voix féminine [*female*] est toujours reliée à des représentations normatives et des fonctions, tout comme l'est le corps féminin. »⁶⁴⁹ En effet, le travail de Mulvey, dans la continuité de Christian Metz, voyait dans la construction dominante de l'image cinématographique du corps féminin, une manière pour la subjectivité masculine, de se préserver du traumatisme de la castration. Elle explique que le personnage féminin « implique aussi quelque chose autour duquel le regard ne cesse de tourner, mais qu'il conteste : à savoir son absence de pénis, qui induit une menace de castration et donc le non-plaisir. » Mais c'est à ce point qu'interviennent deux stratégies : « soit il travaille à reconstituer le trauma originel [...], ce qu'il compense en dénigrant, en punissant ou en sauvant l'objet coupable (c'est la voie caractéristique empruntée par le film noir) ; soit il dénie complètement la castration grâce à un substitut fétichisé, ou par la fétichisation de la figure représentée elle-même, afin de la rendre rassurante plutôt que dangereuse (de là provient la survalorisation et le culte de la star féminine). »⁶⁵⁰ La punition ou la fétichisation du corps féminin au cinéma sert à camoufler l'angoisse masculine de perte, liée à la représentation du corps féminin.

Pour Silverman, il convient de compléter cette théorisation par une étude autour de la voix féminine. En effet, si Mulvey peut faire remonter le caractère rassurant ou angoissant de l'image à cette « période où une ancienne fascination pour l'acte de regarder (le visage de la mère, pour prendre un exemple évident) se heurte aux premiers pressentiments de la

⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. viii.

⁶⁵⁰ Laura Mulvey, « Plaisir visuel et cinéma narratif (1975) », *op. cit.*, p. 44.

conscience de soi »⁶⁵¹, laquelle est caractérisée par une schize entre le sujet et le moi, il ne faut pas oublier l'importance de la voix dans la construction du sujet. Pour autant, Silverman refuse « ce lieu commun qui consiste à caractériser la voix maternelle comme une enveloppe de son qui s'étendrait partout autour du nouveau-né »⁶⁵², c'est-à-dire qu'elle refuse une conception qui fasse de la voix un élément naturel et instinctuel du rapport mère-enfant conçu sous la forme d'une harmonie⁶⁵³. Ce lieu commun est un fantasme, construit culturellement, et « partagé à la fois par les théories psychanalytiques récentes et par le cinéma classique »⁶⁵⁴. Le son, la voix, est donc également l'objet d'une construction fantasmatique culturelle.

La voix féminine semble remplir, pour Silverman, le même type de rôle dans le cinéma classique que l'image fétichisée du corps féminin chez Mulvey :

Je voudrais montrer que ce qu'Hollywood exige de la voix féminine est similaire à ce qu'il exige du corps féminin. Les deux fonctionnent comme fétiches au sein du cinéma dominant, à la fois tenant lieu et recouvrant l'indicible au cœur de la subjectivité masculine. À la fois dans ses possibilités vocales et corporelles, la femme-comme-fétiche doit représenter cette plénitude phénoménale qui est perdue pour le sujet masculin lors de son entrée dans le langage. Cependant, la voix féminine, comme le corps féminin, est souvent obligée de performer le manque plutôt que de le recouvrir, pour protéger le sujet masculin de la connaissance de sa propre castration en absorbant ses pertes à lui en plus des siennes propres. La voix féminine est le récipient de ce double-fardeau du manque [...].⁶⁵⁵

La construction de « l'image sonore » du film, comme celle de l'image visuelle, conduit donc à la suture masculine et au renforcement de l'image narcissique du spectateur masculin, par le biais d'une certaine représentation du féminin. On notera par exemple que la voix off dans le cinéma classique, qui porte la narration et assume une position d'auteur, position extradiégétique et démiurgique, n'est jamais féminine. Ceci s'explique par le fait que la voix féminine est toujours liée au corps de la femme, jamais séparé de ce corps représenté. Elle ne peut donc pas assumer de position extradiégétique, elle ne peut pas produire la narration

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 39.

⁶⁵² Kaja Silverman, *The acoustic mirror*, *op. cit.*, p. 72.

⁶⁵³ Le refus de considérer le rapport mère-enfant à partir de l'idée d'une fusion harmonieuse est un trait des approches lacaniennes. Voir : Gwénola Druel-Salmane, « Relation d'objet et construction subjective : rectification et réélaborations par Jacques Lacan », in : *Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne. Repères épistémologiques, conceptuels et cliniques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 67-89.

⁶⁵⁴ Kaja Silverman, *The Acoustic Mirror*, *op. cit.*, p. 73.

⁶⁵⁵ *Ibid.*, pp. 38-39.

depuis l'extérieur de l'histoire, puisqu'elle est cantonnée au monde diégétique. Le renforcement du « moi » imaginaire du spectateur masculin, contre l'angoisse de castration c'est-à-dire l'angoisse de la perte impliquée par l'émergence du sujet à la structure de représentation, en passe par

le transfert du pouvoir et de l'autorité énonciative depuis le lieu de la production vers une voix masculine fictionnelle, et à travers l'hyperdramatisation de la castration symbolique. Autrement dit, le sujet masculin est protégé de cette connaissance de soi douloureuse à travers la redéfinition fictionnelle des frontières diégétiques, une redéfinition qui le situe, lui, dans une position de proximité apparente avec le dispositif cinématographique, en même temps qu'elle réaffirme l'isolement de la voix féminine vis-à-vis de toute productivité.⁶⁵⁶

En accordant, donc, à la voix masculine, un pouvoir démiurgique sur la narration, notamment libérant cette voix de son attache à la représentation du corps masculin, tout en enfermant la voix féminine dans la limite du monde diégétique, le cinéma classique hollywoodien construisait un fantasme public normé, notamment en termes de genre, qui, selon l'hypothèse de la séduction culturelle, peut tendre à produire des subjectivités désirantes normalisées. Les fantasmes publics qui se trouvent injectés, par la séduction culturelle, dans la psyché, ne concernent donc pas seulement l'image visuelle, mais tout aussi bien l'image sonore.

Nous voici donc au terme du tour d'horizon que nous proposons d'effectuer concernant le premier versant de l'esthétique de la normalisation, à savoir la production des sujets désirants par les objets culturels porteurs de fantasmes publics en circulation. Nous commençons à percevoir la manière dont les normes de la représentation (en général, et non seulement la représentation visuelle), qui conditionnent la production des objets culturels, finissent, à travers leur éventuelle injection via la séduction culturelle, par produire en série des désirs normalisés.

⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 39.

B. Vers une érotologie politique : penser la normalisation spatiale du désir

L'esthétique de la normalisation érotique, nous le disions, peut recevoir deux sens distincts qui tracent deux pistes de recherche qu'il est possible de repérer au niveau des théories queers : premièrement, le versant ayant rapport à l'influence de l'objet culturel sur la sexualité et sur la production normalisée des désirs, versant que nous venons d'introduire. Deuxièmement, l'esthétique doit s'entendre au sens kantien des formes a priori de la sensibilité que sont le temps et l'espace. En revanche, pour nous, ces formes de la sensibilité peuvent bien relever du transcendantal en tant que « condition de l'expérience », mais un transcendantal empirique en tant que cette condition de l'expérience est donnée par l'expérience même. Non seulement ces formes de l'expérience que sont l'espace et le temps nous sont données empiriquement, mais elles sont liées à des conditions politiques et historiques qui les conditionnent, les font varier et, doivent selon le principe de l'immanence désir-pouvoir, être comprises dans leur rapport au désir.

Cette conception plus large de l'esthétique de la normalisation, nous permet de nous décoller de la question du couple imaginaire-symbolique, c'est-à-dire d'une focalisation exclusive sur la question de la représentation en tant que distincte du réel, pour saisir les effets de réel de la représentation, ici entendue comme représentation de l'espace et du temps. En faisant jouer le nœud borroméen qui lie l'imaginaire, le symbolique et le réel, il s'agit de situer les processus de normalisation du désir dans l'interaction de ces différents « ronds de ficelle ».

Cette référence à la topologie lacanienne du nœud borroméen n'est pas innocente, elle vise à nous introduire au premier versant de notre recherche autour des rapports entre les formes spatio-temporelles de la sensibilité, et l'immanence désir-pouvoir. L'usage de la topologie par Lacan vise précisément, à travers la représentation spatiale et les mathématiques, à saisir quelque chose qui a non plus seulement à voir avec le symbolique et l'imaginaire, mais qui concerne l'articulation de ces registres avec le Réel, désigné à l'occasion comme impossible puisque faisant trou dans la structure symbolique déterminant les possibles : « À prendre appui sur le nœud pour que quelque chose de L'impossible se démontre, qu'est-ce que je fais ? Je prends appui — peut-être la question mérite qu'on la

soulève — sur une topologie.»⁶⁵⁷ Cette topologie sur laquelle Lacan trouve appui, le psychanalyste précise qu'elle doit être distinguée « de l'espace fondé par les Grecs [parce que] la topologie ne suppose [...] qu'une consistance. [...] Elle] élabore un espace qui ne part que de ceci, de la définition du voisinage, de la proximité »⁶⁵⁸. L'espace topologique est l'espace qui ne préexiste pas aux éléments qui s'y rencontrent, il est l'espace produit par la relation entre deux éléments qui consistent, qui se tiennent ensemble, qui n'ont d'être que d'être ensemble. Le nœud borroméen appartient à un tel espace, puisqu'il n'est définissable que par la relation entre les trois ronds de ficelle.

Cette topologie en tant qu'espace de la relation, ou plutôt co-construction entre l'espace et la relation — la relation n'existant que dans l'espace qu'elle crée, l'espace n'existant que d'accueillir une relation — va également, sous d'autres formes plus empiriques, être l'objet de l'investigation des théoricien·nes queers et protoqueers. L'exploration des liens entre l'espace et la sexualité, qui avaient pu faire l'objet d'une socioanthropologie participante « straight », qui renforçait la distinction entre le chercheur·euse et l'objet de la recherche⁶⁵⁹, va être remise en question par des recherches dans lesquelles, les sujets chercheur·euses étant impliqués dans l'objet de leur étude, les exigences d'objectivité et de distance sujet/objet vont être mises à mal.

C'est le cas par exemple de l'article « Les catacombes » de Gayle Rubin. Dans ce travail, pionnier en termes de méthodologies queers d'exploration des rapports espace-sexualité, Rubin rend compte de l'histoire d'un lieu dédié au sadomasochisme et au fist-fucking, « The catacombs », dont Rubin a été l'une des usagères. Sans faire l'économie d'éléments objectifs, l'indistinction relative entre sujet et objet de l'enquête offre à Rubin une acuité spécifique sur les rapports de consistance entre l'espace, les pratiques et les désirs. C'est à même l'expérience corporelle de la chercheuse dans l'espace que se tisse l'interrelation entre espace et sexualité, les potentialités érotiques que recèle l'espace, en même temps que la construction de l'espace en vue de la sexualité :

Le fist est un art qui consiste à travailler l'un des muscles les plus tendus et les plus étroits du corps. Aux Catacombes, tout était fait pour aider le trou du cul à s'ouvrir, à se détendre, à ce qu'il soit bien. L'espace était configuré de façon à réduire au minimum la place de tout ce qui

⁶⁵⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent, 1973-1974*, inédit, Disponible sur : <http://staferla.free.fr/S21/S21%20NON-DUPES....pdf> (consulté le 16/07/2023), p. 40.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁵⁹ Par exemple, l'étude de Laud Humphreys sur la sexualité entre hommes dans les toilettes publiques : Laud Humphreys, *Tearoom Trade. Impersonal Sex in Public Places*, New York, Routledge, 1976.

pouvait distraire de la quête de pénétration profonde et d'autres plaisirs physiques extrêmes. Il était consciencieusement organisé pour accroître la capacité des clients à se concentrer sur l'intensité des sensations physiques. Aux Catacombes, on pouvait avoir une main dans son cul, ou éprouver les délicieuses agonies du SM, dans des conditions de confort total, absolu.

L'espace était maintenu aussi propre, sûr et chaud que possible. Les équipements étaient bien conçus et solides. Les surfaces étaient lisses. Rien n'était laissé au sol qui pût entraver votre passage. [...] Les aires de jeux étaient conçues pour réduire toute charge inutile sur les corps. La plupart des surfaces étaient douces ou lisses. Grâce aux étrivières, les joueurs (et plus tard les joueuses) pouvaient rester allongés les jambes en l'air pendant un long moment. [...] La plupart des équipements étaient conçus pour permettre le mouvement. Les slings, le lit avec matelas à eau, le lit d'hôpital et le dispositif de suspension donnaient le sentiment qu'on flottait, qu'on était en apesanteur. [...] Le Crisco lubrifiait le trou du cul. Il lubrifiait le corps entier. Il lubrifiait les murs. Il lubrifiait le chemin qui menait vers des contacts lisses et faciles.⁶⁶⁰

Dans un autre style, peut-être plus théorique, des publications comme *Inside/out* (1991), éditée par Diana Fuss, recueillant, entre autres, des articles de Judith Butler, Lee Edelman et Simon Watney, montre l'intérêt qu'ont pris les théoricien·nes queers à questionner le rapport entre sexualité et spatialité. Cette attention à l'espace se trouve renouvelée à partir des approches queers qu'on désigne du « tournant affectif » qui émergent à la fin des années 1990. En se séparant, comme nous l'avons vu, d'une conception purement psychanalytique et pulsionnelle du désir, ces approches permettent de sortir d'une focalisation générale sur la polarité intérieur/extérieur, y compris si cette focalisation prenait un aspect critique⁶⁶¹. Avec Eve K. Sedgwick, l'appréhension de l'espace — qui se faisait encore sous la forme intérieur/extérieur au début des années 1990 avec *l'Épistémologie du Placard* — concerne, dans *Touching feeling* (2003), davantage la question de la texture⁶⁶². En sortant de

⁶⁶⁰ Gayle Rubin, *Surveiller et jouir*, *op. cit.*, pp. 236-237.

⁶⁶¹ « La figure intérieur/extérieur ne peut pas être facilement ni définitivement évacuée, mais on peut la travailler et travailler à partir d'elle — la retourner elle-même comme un gant pour mettre à nu ses opérations critiques et sa machinerie intérieure. » Diana Fuss, « Inside/out », in : Diana Fuss (ed.), *Inside/Out. Lesbian Theories*, *Gay Theories*, New York, Routledge, 1991, p. 1.

⁶⁶² Eve K. Sedgwick, *Touching Feeling*, *op. cit.*, p. 13 et suivantes. Renu Bora, « Outing Texture », in : Eve K. Sedgwick (ed.), *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction*, Durham and London, Duke University Press, 1997.

l'opposition intérieur/extérieur, les approches du rapport désir-pouvoir s'en trouvent renouvelées. Il ne s'agit plus de penser le désir comme une pulsion intérieure qui aurait à s'extérioriser, ou qui viserait un objet, lui, situé à l'extérieur ; inversement, il ne s'agit plus de penser l'intériorisation ou la subjectivation d'un pouvoir qui s'exercerait à l'extérieur. La question devient celle des modèles spatiaux au travers desquels nous pensons le désir : comment sont-ils construits historiquement ? Quelle est l'importance de ces modèles sur l'expérience du désir ? Inversement, comment l'irruption du désir sur la scène de la spatialité transforme-t-elle nos manières de penser l'espace ?

1. Nouvelles épistémologies érotiques pour explorer l'espace

a. Penser le désir à partir de la spatialité : l'orientation chez Sara Ahmed

Pour saisir le plus largement possible les processus de normalisation spatiale du désir, il est nécessaire de faire un pas de côté par rapport aux approches structurées par l'opposition entre intériorité et extériorité. Autrement dit, il faut cesser de faire du désir une réalité intérieure, enclose dans une individualité psychique qui, sur le modèle éjaculatoire, aurait à sortir au-dehors pour viser un objet. Ce modèle vectoriel du désir est lui-même l'objet d'une construction normative qu'il s'agit d'interroger, c'est en tout cas ce que ce développe la philosophe Sara Ahmed dans *Queer phenomenology*. Partant de la construction du désir comme orientation, elle essaie de montrer comment la réduction de cette orientation — qui est aussi bien une orientation générale vis-à-vis du monde⁶⁶³ — à un vecteur en ligne droite résulte de l'imposition des normes. Elle part de la dimension spatiale du terme queer :

Queer est après tout un terme spatial, qui est ensuite devenu un terme sexuel, un terme qui désigne une sexualité déviante qui ne suit pas une « ligne droite [straight] », une sexualité tordue et courbée. Le caractère spatial de ce terme n'est pas accidentel. La sexualité elle-même peut être considérée comme une formation spatiale non seulement au sens où les corps habitent des espaces sexuels, mais aussi au sens où les corps sont sexualisés en fonction de la manière dont ils habitent l'espace. Le corps

⁶⁶³ Sara Ahmed, *Queer Phenomenology*, op. cit., p. 67 : « Le modèle merleau-pontien de la sexualité comme forme de projection corporelle peut nous aider à montrer comment les orientations “excèdent” les objets vers lesquels ils sont tournés, devenant des manières d'habiter et de coexister dans le monde. »

*s'oriente lui-même dans l'espace, par exemple, en distinguant « la gauche » de « la droite », « le haut » du « bas », le « proche » du « lointain », et cette orientation est cruciale pour la sexualisation des corps. La phénoménologie aide à comprendre comment les sexualités impliquent des manières d'habiter et d'être habité-e par l'espace.*⁶⁶⁴

En partant du désir comme orientation, Ahmed se dote conceptuellement d'autres polarisations que la seule polarisation entre l'intérieur et l'extérieur ; toutes les polarisations qui permettent au corps de s'orienter (le haut/le bas, la droite/la gauche) mais également tout ce que Ahmed appelle des dispositifs d'orientation qui détermineront d'une certaine manière l'orientation des corps. Il semble que ces dispositifs d'orientation puissent être des objets — une table, par exemple, induit une certaine orientation des corps — mais également des processus sociaux, comme l'hétérosexualité obligatoire : à l'instar de la table « l'hétérosexualité n'est pas seulement une orientation en direction de certains autres, mais c'est aussi quelque chose autour de quoi nous sommes orientés »⁶⁶⁵.

Tandis que le moment queer est pensé comme une certaine désorientation⁶⁶⁶, les processus de normalisation spatiale des désirs sont appréhendés à partir de la notion d'alignement. La production de désirs normalisés est celle de désirs alignés, en fonction de lignes ou de vecteurs préexistants, eux-mêmes alignés les uns par rapport aux autres, dans une forme de répétition sérielle, où un ensemble de désirs normalisés servent de modèle à la production normalisée d'un désir. Ces processus de normalisation par alignement sont rendus possibles parce que l'orientation, qui est orientation sexuelle mais aussi orientation corporelle et existentielle, dépend des lignes présentes dans l'espace, qui sont autant de lignes sur lesquels le corps va s'aligner : « le corps s'oriente en s'alignant avec la direction de l'espace qu'il habite »⁶⁶⁷. Or, dans ces espaces, les lignes tracées sont non seulement les lignes physiques (mur, frontières, obstacles...) mais également des lignes sociales, comportementales. Avec ces « lignes que nous suivons [qui] peuvent aussi fonctionner

⁶⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁶⁵ *Ibid.*, p. 90-91.

⁶⁶⁶ « Queeriser la phénoménologie, c'est aussi offrir une phénoménologie queer. En d'autres termes, le queer n'entretient pas une relation d'extériorité vis-à-vis de ce avec quoi il entre en contact. Une phénoménologie queer pourrait découvrir ce qui est queer au sein de la phénoménologie, et utiliser cette queerness pour défendre quelque chose de différent. Après tout, la phénoménologie est pleine de moments queers, des moments de désorientation [...]. » *Ibid.*, p. 4. Ou encore : « Je voudrais réussir à penser comment les politiques queers peuvent impliquer la désorientation, sans faire de la désorientation une loi de la politique. » *Ibid.*, p. 158.

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 13.

comme “alignement”, ou comme manière d’être en rang [*in line*] avec les autres »⁶⁶⁸, Ahmed fournit un modèle spatial de l’immanence désir-norme : les désirs en question n’existent qu’alignés, tandis que les lignes, les normes n’existent que comme désirs alignés⁶⁶⁹.

Cette conception spatiale de la normalisation des désirs est facilitée par la polysémie du terme anglais *straight*, désignant à la fois ce qui est droit (*a straight line*) et les personnes hétérosexuelles (*a straight guy*). On pourrait ajouter que *straight* désigne aussi des personnes qui ne consomment pas de drogue, renvoyant à un comportement général « correct », « normal ». Si l’orientation est d’abord orientation corporelle, l’alignement *straight* concerne avant tout le corps : « La dimension normative peut être repensée dans les termes du corps *straight*, un corps qui apparaît “aligné”. Les choses semblent “straight” (sur l’axe vertical) quand elles sont “dans le rang”, c’est-à-dire alignées en rang avec d’autres lignes. »⁶⁷⁰ Le désir et la production normalisée du désir ne doivent pas être considérées que selon le point de vue du petit théâtre intérieur que serait le fantasme individuel, la normalisation du désir en tant que normalisation de l’orientation en général, est normalisation du corps, du comportement, du rapport à l’espace.

Par exemple, on considère parfois que les phénomènes de *spreading*, qui consiste à prendre beaucoup de place dans l’espace avec le corps, sont à comprendre à partir du genre (*manspreading*) : on éduque les petits garçons à prendre davantage de place dans l’espace que les filles. Il semble que cette approche en termes d’éducation de genre manque pourtant quelque chose qui est ici le rôle du désir : écarter les jambes dans le métro, de manière à sentir un espace se créer entre les cuisses, relève à la fois d’une certaine éducation à la masculinité, mais surtout d’un certain alignement du désir. Ce désir d’expansion corporelle dans l’espace, qui correspond à un certain relâchement des muscles du corps, est un désir sexuel, cette ouverture du corps est une ouverture sexuelle du corps au monde, une certaine orientation désirante du corps dans le monde. Lorsque ce désir est incarné par un corps perçu comme masculin, nous sommes en effet face à un phénomène d’alignement où l’orientation au monde du corps en question s’aligne avec les attendus liés au corps masculin : un corps dans le rang, un corps *straight*.

⁶⁶⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁶⁶⁹ Dans *Capitalisme, désir et servitude* (2010), Frédéric Lordon analyse également le pouvoir au sein des entreprises comme alignement du désir des employé·es à celui de l’entreprise : « génériquement parlant, la mobilisation est affaire de colinéarité : il s’agit d’aligner le désir des enrôlés sur le désir-maître. Dit autrement, si le conatus à enrôler est une force allant d’une certaine intensité, il s’agit de lui donner sa “bonne” orientation, c’est-à-dire une direction conforme à la direction du conatus patronal (que celui-ci soit un individu ou une organisation). » Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, *op. cit.*, p. 54.

⁶⁷⁰ Sara Ahmed, *Queer Phenomenology*, *op. cit.*, p. 66.

De la même façon que les normes dans *Trouble dans le genre*, les phénomènes d'alignement sont pris dans le doublet performativité/congélation. D'un côté, et en vertu de l'immanence désir-norme, ces lignes fonctionnent de manière performative : « Les lignes sont créées en étant suivies et suivies en étant créées »⁶⁷¹, c'est-à-dire que les normes n'existent que parce qu'elles sont incarnées dans des corps désirants qui les suivent. Et réciproquement, chaque corps produit une nouvelle instance de la norme par laquelle il reçoit une forme, par laquelle il existe de manière reconnaissable. Mais d'un autre côté, la répétition de ces normes, l'alignement en série de ces orientations, produit des phénomènes de congélation, où les normes, gagnant en autonomie par rapport aux corps qui les performent et les actualisent, deviennent des lois. C'est le cas de l'hétérosexualité obligatoire, qui est plus qu'une norme, elle désigne un phénomène de congélation par lequel les possibilités de sortir de la norme sont diminuées :

*L'hétérosexualité obligatoire diminue la capacité à atteindre ce qui est hors de la ligne droite. Elle donne forme aux corps qui "peuvent" être légitimement approchés comme amant-es en puissance et ceux qui ne le peuvent pas. En donnant forme à l'approche qu'un corps peut avoir d'un autre, l'hétérosexualité obligatoire donne aussi forme au corps lui-même en tant qu'histoire congelée de ce qu'il a approché dans le passé.*⁶⁷²

Évoquant même ce que nous pourrions appeler la séduction culturelle, le travail d'Ahmed permet de l'ouvrir encore et de se défaire d'une conception étriquée du désir : le désir n'est pas seulement l'orientation vers un objet, il est orientation dans le monde. Ce qui signifie qu'être *straight*, « hétéro », n'est pas seulement une question de choix d'objet, mais c'est une question d'orientation corporelle dans le monde, orientation qui dépend de la rencontre non seulement avec d'autres corps vivants et désirants, mais aussi avec la culture : « Devenir *straight* signifie non seulement que nous avons à nous tourner vers les objets qui nous sont donnés par la culture hétérosexuelle, mais nous devons aussi "nous détourner" des objets qui nous emportent hors de ce chemin. »⁶⁷³ Ces contacts qui déterminent l'orientation d'un corps pouvant se faire dans le sens de la norme dominante de l'hétérosexualité, mais également dans le sens de la production d'un désir queer : « Il se peut que nous devenions

⁶⁷¹ *Ibid.*, p. 16.

⁶⁷² *Ibid.*, p. 91.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 21.

lesbiennes au travers du contact que nous avons avec les autres aussi bien qu'avec les objets, des contacts qui déterminent nos orientations dans le monde et leur donnent leurs formes »⁶⁷⁴.

Si l'orientation n'est plus pensée exclusivement à partir du choix d'objet, si « les différences dans la manière dont nous sommes orienté·es sexuellement ne dépendent pas seulement de “quels” objets nous visons, mais aussi de la manière dont nous étendons notre corps dans le monde »⁶⁷⁵, alors le désir n'est pas seulement une visée, vecteur sujet-objet, il est aussi un rapport à soi, à son propre corps et à l'espace. Non seulement, cette conception de l'orientation sexuelle comme orientation corporelle ajoute à notre compréhension du fait que, bien que construit socialement, le désir soit vécu comme une réalité essentielle qui nous constitue, puisque cette orientation étant bien déterminée socialement, c'est tout notre être qui est orienté par le désir⁶⁷⁶. Mais, elle ouvre également un champ d'études important où les différences entre les désirs peuvent être analysées en termes de spatialité : « Le désir lesbien peut être repensé comme espace pour l'agir, une manière de se déployer différemment dans l'espace en tendant vers “d'autres femmes”. Ceci fait du “devenir lesbien” une expérience très sociale et nous permet de repenser le désir comme une forme d'action qui donne forme aux corps et aux mondes. »⁶⁷⁷ La question devient alors : quel type de désir implique quel type de rapport à l'espace ?

Réciproquement, si le désir se trouve spatialisé par l'intermédiaire du corps (le désir étant pensé comme orientation corporelle), l'espace se trouve érotisé, il n'apparaît comme tel que parce qu'il est habité d'un corps désirant. Aussi bien que de repenser le désir, il s'agit de « repenser la phénoménalité de l'espace — c'est-à-dire la manière dont l'espace est dépendant de son habitation corporelle »⁶⁷⁸. Certains espaces facilitent le déploiement de certains corps désirant à travers des dispositifs d'orientation tandis qu'ils limitent les possibles d'autres corps orientés différemment. C'est le cas de l'espace familial décrit par Sara Ahmed, cet espace est par exemple décoré, il contient des photographies de famille qui constituent des dispositifs d'orientation :

Et sur les murs, des photographies. La photographie de mariage. En dessous, les photos de famille, certaines très formelles (prises par des photographes) d'autres plus décontractées. Ces photographies sont des

⁶⁷⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁶⁷⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁶⁷⁶ *Ibid.*, p. 79-80.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, p. 102.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 6.

objets sur les murs. Elles transforment le mur en objet, en quelque chose à appréhender ; quelque chose d'autre que seulement la limite de la pièce. [...] Dans l'espace familial conventionnel, ce qui apparaît requiert de suivre certaines lignes, la ligne familiale qui dirige notre regard. Le couple hétérosexuel représente un « point » sur cette ligne, qui est donné à l'enfant comme son héritage ou son arrière-plan. L'arrière-plan n'est pas seulement derrière l'enfant : il est ce à quoi on demande à l'enfant d'aspirer. L'arrière-plan, en ce sens, peut nous orienter vers le futur : c'est là où l'enfant est requis de diriger son désir en acceptant la ligne familiale comme son propre héritage.⁶⁷⁹

Il s'agit non seulement d'appréhender le désir comme orientation corporelle dans l'espace, mais de saisir les espaces comme actualisant ou non des potentialités érotiques, rendant possible ou non leur habitation par certains corps. Or, cette « érotisation » de l'espace dans une perspective queer, qu'Ahmed réalise sur le plan phénoménologique, avait déjà été amorcée, à partir du début des années 1990, par les géographies de la sexualité. Cette transformation de la conception de l'espace, comme espace où sont produits ou reproduits des désirs, impliquait alors en retour une certaine transformation des savoirs sur l'espace, un questionnement sur le corps désirant du/de la géographe.

b. Épistémologies queers de la géographie

L'intérêt des études géographiques pour les sexualités et les identités sexuelles n'attend pas l'émergence au début des années 1990 des théories queers, et semble apparaître dans la deuxième moitié des années 1970. Comme l'expliquent David Bell and Gill Valentine dans leur désormais classique *Mapping desire* (1995) :

Les premiers travaux géographiques sur la sexualité [...] se sont d'abord exclusivement focalisés sur les sociétés occidentales contemporaines et se sont largement inscrits dans la suite des tentatives de la sociologie urbaine d'appliquer les idées issues de l'écologie humaine de l'École de Chicago afin de cartographier les « ghettos gays ». S'appuyant surtout sur « des informations indirectes, comme des annuaires de lieux et bars gays et lesbiens », ces études sont caractérisées par la distance entre le chercheur·euse et l'objet de la recherche, ce qui peut expliquer qu'elles

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 89-90.

aient été « lourdement critiquées pour les approches paternalistes, moralistes et « straight » des relations sociales et sexuelles gays et lesbiennes.⁶⁸⁰

Ce qui va caractériser les géographies émergentes à partir des années 1990, et qu'on peut appeler « géographies queers », ce sera donc non seulement la volonté de prendre pour *objet* la sexualité, le désir et les identités sexuelles, mais également la volonté de transformer l'épistémologie de la géographie à partir d'une perspective queer, c'est-à-dire de saisir comment la prise en compte de la sexualité, non seulement comme objet mais comme donnée concernant le *sujet* de la connaissance, peut transformer la manière de comprendre la production du savoir géographique. Il ne s'agit pas d'appliquer un modèle théorique et épistémologique à des données recueillies de manière « neutre », il s'agit de transformer le cadre épistémologique notamment en saisissant comment le modèle de l'objectivité, l'exigence de distance, pose problème dans l'approche de la sexualité :

La lecture queer [...] devrait faire plus qu'ajouter le sexe et la sexualité à la recette de la géographie et puis mélanger. Une lecture queer de la géographie devrait plutôt fonctionner en résistant aux différentes manières dont le savoir géographique est constitué (par exemple, comme pré-discursivement hétéronormatif) en hybridant et rethéorisant ce que Susan Bordo appelle « une guérilla épistémologique audacieuse : intervention, contestation, résistance, subversion, interrogation ». ⁶⁸¹

Le caractère hétérosexiste de certaines études géographiques sur la sexualité peut être attribué « extra-épistémologiquement » aux valeurs morales qui transparaissent dans les jugements formulés par les chercheur·euses. Mais ces biais hétérosexistes peuvent aussi être attribués « intra-épistémologiquement » à l'exigence d'objectivité des géographies en question, c'est-à-dire l'exigence de distance entre la chercheur·euse et l'objet d'étude. Si l'étude des sexualités minoritaires est menée au prisme de cette exigence d'objectivité, le sujet producteur du savoir géographique n'est-il pas présumé majoritaire ? Un chercheur ou une chercheuse peuvent-ils produire un savoir « objectif » et « distancié » à propos de lieux, de bar, de salle de concert, qu'elles-mêmes fréquentent ?

⁶⁸⁰ David Bell et Gill Valentine, « Introduction », in : David Bell et Gill Valentine (ed.), *Mapping Desire : Geographies of Sexualities*, London, Psychology Press, 1995, p. 5.

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 15.

C'est ce problème de « l'objectivisme » que le géographe Jon Binnie pointe concernant « la manière dont le savoir géographique a été produit en excluant par principe les dissidents sexuels »⁶⁸². Dans son article « Coming out of Geography : Towards a Queer Epistemology? » (1997), il pointe certes le problème d'une épistémologie post-moderne qui, bien qu'ayant dépassée le positivisme, « célèbre les marges en effaçant les subjectivités non sexuelles »⁶⁸³, mais c'est surtout la persistance de l'exigence positiviste ou objectiviste au sein des enseignements et recherches géographiques universitaires qui « est particulièrement problématique lorsqu'il s'agit de sexualité. »⁶⁸⁴ L'exigence de distance avec les corps homosexuels par exemple est une exigence partagée par l'homophobie et la géographie de la sexualité :

*Les géographes comme scientifiques du social ont été entraîné-es à maintenir une distinction claire et à produire de la distance entre la réalité au dehors (que nous cartographions) et celle au dedans (nos corps, nous-mêmes). La volonté de maintenir un point de vue objectif peut parfaitement refléter un certain inconfort vis-à-vis de son propre corps et de sa propre (hétéro)sexualité. Mais c'est précisément cet inconfort vis-à-vis des hommes gays et cette peur qui sont aux racines de l'homophobie. Il doit être rendu visible afin d'être mis en question. Il reste souvent caché dans les plis du positivisme et le besoin de maintenir une distance entre soi et les autres. [...] Il y a donc besoin de transcender ce gouffre. Les chercheur-euses straights travaillant sur la sexualité devraient reconnaître leurs limites à ce niveau.*⁶⁸⁵

Dans les études sur la sexualité, la distance impliquée par l'idéal positiviste ne produit pas une connaissance davantage objective, elle produit de l'ignorance. Paradoxalement, ceci s'applique à la sexualité queer mais également à la sexualité hétérosexuelle. C'est en effet un problème de « mise à distance » que pointe Heidi J. Nast (1998) lorsqu'elle dénonce l'absence d'étude géographique sur l'hétérosexualité : « En nous distanciant analytiquement des manières dont nous sommes socio-spatialement intégré-es dans l'hétérosexualité normative, nous nous distançons de la nature sexuelle de l'hétérosexualité, qui concerne le coït entre

⁶⁸² Jon Binnie, « Coming out of Geography: Towards a Queer Epistemology », *Environment and planning D Society and Space*, volume 15, 1997, p. 223.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 225.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 224.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 225.

deux partenaires “de sexes opposés”. Cette distanciation dans les pratiques de recherche résulte du fait que l’hétérosexualité est construite comme innocente et/ou asexuelle »⁶⁸⁶. Si donc, l’épistémologie queer de la géographie doit être une épistémologie du toucher, une épistémologie du contact plutôt qu’une épistémologie de la distance, elle doit à la fois mettre en question l’opposition entre le sujet de la science et l’objet de cette science, et en même temps, arriver à se confronter au fait que ces sexualités, ne concernent pas seulement des identités abstraites, mais des corps de désirs et de plaisirs.

Pour en revenir à Jon Binnie, celui-ci attribue, toujours dans l’article de 1997, deux caractéristiques aux épistémologies queers de la géographie : « une attention plus grande portée à la corporéité [*embodiment*] dans nos travaux et, deuxièmement, la reconnaissance de la valeur du *camp*. »⁶⁸⁷ Jusqu’aux années 1990, il semble que la présence du corps au sein de la géographie fait problème : à la fois, ce sont bien des corps qui habitent les espaces, mais en même temps, ces corps sont toujours réduits, effacés dans leur matérialité, leur charnalité. Une géographie queer sera une géographie qui place l’interaction corps-espace au cœur de son épistémologie ; et à ce niveau, il est clair que géographie et phénoménologie queer peuvent trouver à dialoguer. Quant à la surprenante invocation du *camp* par Binnie, elle s’explique par le fait que l’esthétique *camp* produit un certain rapport entre la sexualité et le savoir. « Le *camp* peut servir à critiquer les valeurs et vérités acceptées, spécifiquement la définition hétérosexuelle de l’espace. »⁶⁸⁸ Esther Newton dégage par exemple trois dimensions principales du *camp* : « l’incongruité, la théâtralité, et l’humour. Les trois sont immédiatement reliés à la situation et à la stratégie homosexuelle. L’incongruité est le contenu du *camp*, la théâtralité en est le style, et l’humour, la stratégie. »⁶⁸⁹ Si nous appliquons ces trois caractéristiques à l’épistémologie queer de la géographie (1) que « la juxtaposition incongrue »⁶⁹⁰ soit le contenu du *camp*, peut signifier que cette géographie devra s’attacher particulièrement aux bizarreries, aux interstices, aux présences ou absences surprenantes dans l’espace, que les géographies *straights* écrasent au profit de la mise en lumière des régularités. (2) Que la théâtralité soit le style de cette géographie peut renvoyer à une attention particulière à la réception, mais également à la volonté de montrer le caractère théâtral du

⁶⁸⁶ Heidi J. Nast, « Unsexy Geographies », *Gender, Place & Culture : A Journal of Feminist Geography*, volume 5, n° 2, 1998, p. 192.

⁶⁸⁷ Jon Binnie, « Coming Out of Geography: Towards a Queer epistemology », *op. cit.*, p. 228.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 229.

⁶⁸⁹ Esther Newton, *Mother Camp : Female Impersonators in America*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972, p. 106.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, p. 106.

travail de recherche, c'est-à-dire d'en montrer le caractère non-naturel, le caractère de construction : l'espace du travail géographique n'est pas un espace déjà-là qui précède la recherche, c'est une scène construite pour le scénario de la recherche. La recherche en géographie queer est une certaine mise en scène de la recherche. (3) Enfin, l'humour comme stratégie, lorsqu'on l'intègre à une épistémologie, constitue la critique du « sérieux » dans les sciences humaines, qui consiste notamment, d'un point de vue positiviste, à produire un langage neutre, lissé, sensé laisser apercevoir par transparence la réalité sociale à décrire. Le trait d'humour produit, quant à lui, une rupture dans cette illusion de transparence, en rappelant qu'il existe un ou des corps socialisés derrière la recherche, mais également en rappelant le glissement constant, l'absence de transparence, entre les mots et les choses.

Ces changements épistémologiques, qui concernent le rapport au savoir et le rapport entre le chercheur·euse et son objet, peuvent s'expliquer par le fait que la prise en compte du sujet queer de la recherche implique l'intégration d'une nouvelle ontologie de l'espace produite à partir des corps queers. Larry Knopp, une des autres grandes figures de la géographie queer aux États-Unis, prend l'exemple de la transformation de « certains concepts ontologiques fondamentaux en géographie — spécialement le lieu, l'absence de lieu, et le mouvement » à partir de « la quête d'identité [comme] aspect spatial des expériences des personnes queers »⁶⁹¹. Comme Ahmed, c'est la désorientation qui, sous la forme de la quête, semble qualifier l'expérience spatiale des personnes queers. Et c'est l'importation de cette expérience queer de l'espace au sein de la géographie qui produit la rupture avec l'évidence positiviste. Cette perte d'évidence, du ça-va-de-soi dans l'expérience corporelle de l'espace, rend particulièrement sensible aux processus de normalisations érotiques des espaces, et notamment à ce que Kath Browne appelle « hétérosexualisation de l'espace »⁶⁹².

En amont, la mise en question épistémologique apportée par les géographes queers prend sa source dans une ontologie de l'espace fondée sur la désorientation et la quête propre à l'expérience corporelle queer. En aval, elle produit des tensions méthodologiques importantes. C'est le cas, par exemple, de l'application des techniques de cartographie et de l'usage des ScIG, les Sciences de l'Information Géographique. Dans « Queering the Map », Larry Knopp et Michael Brown expliquent que « la géographie queer s'est souvent

⁶⁹¹ Larry Knopp, « Ontologies of Place, Placelessness, and Movement: Queer Quests for Identity and their Impacts on Contemporary Geographic Thought », *Gender, Place and Culture: A Journal of Feminist Geography*, volume 11, n° 1, Mars 2004, p. 122.

⁶⁹² Kath Browne, « (Re)making the Other, Heterosexualising Everyday Space », *Environment and Planning A*, volume 39, 2007, p. 996-1014.

positionnée — et a été positionnée par la géographie majoritaire — comme opposée aux domaines des ancrages disciplinaires plus traditionnels et orthodoxes comme la cartographie et les ScIG». Du fait de la tendance des théories queers à «interroger la rationalité cartésienne, les ontologies spatiales euclidiennes, et la fixité normalisante des représentations cartographiques», les géographies queers se sont éloignées de ces outils méthodologiques, tandis que les géographies qui en faisaient usage ont «négligé les sujets queers»⁶⁹³. L'idée va alors être, afin de dépasser cette opposition, de poser la question d'un usage queer de ces sciences de l'information géographique, ainsi que de la cartographie : qu'est-ce qu'une carte queer ? Qu'est-ce qui la caractérise ? Et comment peuvent s'articuler l'objectivisme apparent de la représentation cartographique et la volonté des géographies queers de remettre l'expérience corporelle au cœur de la géographie ? Une carte, au-delà du résultat final, est avant tout un processus de recherche, processus qui, au sein d'une équipe de géographes, produit des tensions entre différentes épistémologies et manières d'opérer. C'est au niveau de ces processus de recherches qu'est à situer la queerité de la cartographie, plus que dans le résultat parachevé. C'est ce que les auteurs montrent à partir de l'exemple du processus de production de cartes de Seattle et Washington autour de l'histoire gaie et lesbienne : si les ScIG sont particulièrement utiles pour réaliser des cartes historiques, le fonctionnement de ces sciences s'est trouvé confronté au problème de la variation du cadre d'interprétation des données⁶⁹⁴, à celui du refus d'imposer des catégorisations anachroniques de la sexualité aux données du passé⁶⁹⁵, et à la dépendance vis-à-vis de la mémoire des individus interrogés⁶⁹⁶. La carte en elle-même, « si la réflexion ethnographique sur sa production est absente, peut, du fait des réifications physiques, visuelles, techniques et technologiques qu'elle produit, mettre au placard la *queerness* du processus productif. »⁶⁹⁷ En termes de méthodologie, c'est donc un certain refus du « fétichisme de la carte », voilant les conditions (les tensions, les collisions) de sa production, qui qualifiera la production cartographique queer.

Les travaux des géographes queers autour de l'épistémologie de la géographie, de l'ontologie de l'espace fondant cette épistémologie, mais également autour de problèmes méthodologiques plus précis, nous montrent comment l'expérience érotologique des corps queers peut introduire la désorientation jusque dans les sciences de l'espace. Mais, hors de la

⁶⁹³ Michael Brown et Larry Knopp, « Queering the Map: The Productive Tensions of Colliding Epistemologies », *Annals of the Association of American Geographers*, volume 98, n° 1, 2008, p. 40.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 55.

géographie également, l'expérience érotologique queer permet une remise en cause des constructions normatives des rapports entre le désir, la sexualité et l'espace.

c. Sensibilité érotologique queer, un exemple : la gentrification de New York et le sida

Parce que les orientations érotiques des corps queers tendent à ne pas suivre les lignes tracées par les normes majoritaires, mais à suivre d'autres lignes qui se révèlent elles aussi normées, le rapport entre le désir et l'espace constitue pour les subjectivités désirantes queers un problème, au sens d'une perte du cela-va-de-soi propre aux subjectivités désirantes *straights*. Si William Marx peut dire dans *Un Savoir Gai*, «Un hasard, ni heureux ni malheureux, t'a fait naître ou devenir amant de ceux de ton propre sexe. [Ta différence] est le levier par lequel tu mettras en évidence l'imbrication du sexuel et de l'intellectuel. Toute connaissance t'arrive transformée par cette *orientation* différente»⁶⁹⁸. Nous dirons, quant à nous, que le désir queers, en tant que, non seulement orientation d'objet, mais orientation du corps au monde, implique une certaine acuité, une certaine attention, aux rapports entre le désir et l'espace. Ce savoir, ou en tout cas ce percevoir, permet de révéler des dimensions sous-évaluées de certains phénomènes sociaux concernant l'espace, phénomènes dont la gentrification nous paraît être un exemple intéressant, même si cet exemple demeure dans les termes de ce que Jack Halberstam appelle métrounormativité⁶⁹⁹. Si, pour comprendre les apports épistémiques de l'expérience corporelle désirante queer, l'exemple de la gentrification, et en particulier de la gentrification de Manhattan entre les années 1970 à 2000 nous semble pertinent, c'est que ce processus a été l'objet de deux ouvrages importants : *Times Square Red, Times Square Blue* du romancier Samuel Delany dans lequel celui-ci raconte ses expériences sexuelles en tant que jeune homosexuel noir dans un Times Square désormais complètement transformé ; et, *La gentrification des esprits* de Sarah Schulman, ouvrage dans lequel elle revient sur le rôle de l'épidémie de sida dans le processus de gentrification de Manhattan. Ces deux ouvrages, écrits depuis des expériences incarnées

⁶⁹⁸ William Marx, *Un savoir gai*, Paris, Éditions de Minuit, 2018, p. 10.

⁶⁹⁹ «L'idée de métrounormativité dominante dans les théorisations étatsuniennes à propos des vies gaies/lesbiennes peut aussi résulter dans l'idée de métrounormativité. Ce terme révèle la confusion entre "l'urbain" et "le visible" dans beaucoup de récits normalisant des subjectivités gaies et lesbiennes. De tels récits racontent l'histoire de sujets dans le placard qui en sortent dans un environnement urbain, ce qui en retour, permet la pleine expression du soi sexuel en lien à une communauté d'autres gays/lesbiennes/queers. Le récit métrounormatif inscrit une histoire de migration au sein d'un récit de coming-out. [...] le rural en vient à fonctionner comme placard pour les sexualités urbaines dans la plupart des récits de migration queer.» Jack Halberstam, *In a Queer Time and Place*, op. cit., pp. 36-37.

queers, rendent compte de la force épistémique du rapport problématique des corps désirants queers à l'espace.

Dans *In a Queer Time & Place*, Jack Halberstam voit dans le récit et les analyses de Delany « une des meilleures études sur l'espace sexuel qui se concentre certes sur les hommes gays, mais qui reconnaît les lignes de fractures qu'introduisent la classe, la race et le genre dans la construction des communautés sexuelles »⁷⁰⁰. Ce que le travail de Delany permet en effet de rappeler, c'est que réduire l'expérience corporelle et érotique du corps et de l'espace à la question du choix d'objet est extrêmement réducteur. Dans la mesure où l'expérience érotopologique est caractérisée par les multiples couches d'expériences sociales et de catégorisations sociales, les développements autour de l'expérience érotopologique des corps queers doivent prendre en compte les variations de ces expériences en termes de classe, race, genre, handicap, etc.

Qu'a pu vivre Delany, en termes d'expérience érotopologique, qui contribue à l'accroissement de nos connaissances sur le phénomène sociologique de gentrification ? L'expérience de Delany, en tant qu'usager des cinémas pornographiques de Times Square avant 1985, permet de montrer que la gentrification est un phénomène de transformation érotopologique, c'est-à-dire un processus de transformation des rapports entre les désirs, ou plutôt les corps désirants, et les espaces.

La ville de New York a anticipé et activement préparé son redéveloppement depuis le début des années 1960. [...] La construction de la World Wide Plaza au croisement de la 50^e rue et de la 8^e avenue au milieu des années 1980 et la destruction de plus d'une demi-douzaine de cinémas le long de la 8^e Avenue a été une partie de ce processus, tout comme ce qui est en train d'arriver le long du Deuce [...]. Afin de mettre en marche ce redéveloppement, la ville a institué non seulement une violente reconfiguration de son propre paysage, mais également un ravalement de façade de ses propres structures discursives, en changeant les lois concernant le sexe, la santé, le zonage, processus au cours duquel elle n'a

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 13.

pas hésité, et s'est même précipitée, pour tout exploiter : aussi bien l'homophobie que le sida, les valeurs familiales et la peur de la drogue.⁷⁰¹

La gentrification est un processus complexe dont Delany considère, dans le cas de New York, qu'elle a été l'objet d'une planification de longue date. Cette politique de redéveloppement, motivée avant tout par des raisons économiques, a été effectuée à travers des transformations légales, elles-mêmes soutenues par des discours et des constructions idéologiques. C'est le lien entre la dimension juridique et idéologique que la sensibilité érotologique de Delany permet d'éclairer puisqu'il a pu assister au processus par lequel la peur de l'homosexualité et du sida a permis de justifier les transformations juridiques, lesquelles permettent le « redéveloppement » de Manhattan sur le plan économique. C'est le cas, notamment, de la menace du sida dans les années 1980, qui va être exploitée afin de faire fermer les cinémas pornographiques qui constituaient des lieux de rencontre entre hommes :

La menace du sida produisit en 1985 un arrêté impliquant la fermeture progressive des exutoires⁷⁰² sexuels spécifiquement gays dans le quartier : les cinémas gays et les cinémas pornos hétéros qui permettaient la masturbation et la fellation dans le public. Pour un dollar et quarante-neuf centimes dans les années 1970, et pour cinq dollars l'année avant leur fermeture, de dix heures du matin jusqu'à minuit tu pouvais entrer et, dans les sièges défoncés, regarder une projection de deux ou trois vidéos pornographiques hardcore. Une fois que tes yeux s'étaient habitués à la lumière, quelques coups d'œil de haut en bas le long de l'allée, révélaient dans l'obscurité des hommes assis dans l'ombre — ou parfois à découvert sous les rares lampes murales — en train de se masturber... si personne ne s'était levé pour dévisser l'ampoule. Assieds-toi à un siège d'écart d'un de ces hommes, et on te dira soit de t'en aller, en général discrètement, soit de t'approcher (au minimum, à travers la feinte indifférence du type). S'il s'avère que c'est un de tes réguliers, tu auras peut-être le droit à un sourire de reconnaissance.⁷⁰³

⁷⁰¹ Samuel R. Delany, *Times Square Red, Times Square Blue*, New York, New York University Press, 1999, p. xi-xii.

⁷⁰² Delany utilise le terme « outlets » qui peut aussi bien signifier « commerces » au sens littéral aussi bien que « exutoires » au sens figuré. Nous préférons « exutoires », dans la mesure où les commerces en question ne sont pas spécifiquement des « commerces gays ».

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 15.

L'expérience de la gentrification pour Delany, est donc une expérience érotopologique, celle de la disparition d'un champ de possibilité de contacts sexuels, des ruines du désir. Ces possibilités de contacts sexuels dépendaient de l'existence et de la configuration du lieu : la salle de cinéma est à l'abri des regards, plongée dans le noir ; des sièges y sont installés qui sont à la fois des dispositifs de séparation et à la fois des dispositifs de rapprochement, des objets sur lesquels le corps peut se mettre en position de jouir ; un film pornographique est projeté sur l'écran, etc. C'est tout un rapport entre les corps désirants et l'espace qui se trouve détricoté par la gentrification. Ce versant érotique des effets matériels de la gentrification, c'est ce que la subjectivité incarnée de Delany permet de dégager.

Alors que Delany évoque déjà l'importance des politiques sida dans le processus de gentrification de Manhattan, Sarah Schulman en fait l'un des points de départ de sa réflexion dans *La gentrification des esprits* (2012). Elle montre que, avant que l'histoire des luttes contre le sida se trouve elle-même « gentrifiée » dans les années 2000, c'est-à-dire aseptisée et dépolitisée, soit sur le mode néo-libéral de l'héroïsme individuel, soit sur le mode d'une dialectique « naturelle » de la catastrophe⁷⁰⁴, les rapports entre gentrification et sida s'étaient déjà tissés dans les années 1980. Pour Schulman, « le taux élevé de décès dus au sida fut l'un des facteurs déterminants de la rapide gentrification des quartiers clés de Manhattan. »⁷⁰⁵ Car la gentrification est synonyme de la suppression du « mélange dynamique qui définit l'urbanité — l'interaction familière de différents types de personnes qui créent des idées ensemble »⁷⁰⁶, et le sida, en participant à cette « éradication des faibles [qui] a toujours représenté une force dans le développement de la ville de New York »⁷⁰⁷ est donc devenu un outil pour le remplacement des populations minorisées et pauvres, par des commerces plus haut de gamme et des populations plus aisées.

Or, on pourrait dire que l'insistance sur ce qu'elle appelle la « gentrification du sida » est le résultat d'une expérience érotopologique queer, d'une manière assez différente de celle de Delany, puisqu'elle est d'abord l'expérience de la mort, l'expérience de la perte. Si le désir est non seulement une question de choix d'objet, mais plus généralement, celle de l'orientation prise par un corps vivant dans le monde, le désir concerne aussi bien les rapports qualifiés de sexuels car génitaux, que d'autres rapports que nous tissons avec les autres. Les liens tissés par Sarah Schulman au sein de la communauté LGBT New-Yorkaise sont des

⁷⁰⁴ Sarah Schulman, *La gentrification des esprits. Témoin d'un imaginaire perdu*, Paris, B42, 2018, p. 8.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 30.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 31.

liens érotiques au sens où ils s'établissent sur la base de l'orientation érotique de ces corps. Or, l'attention particulière au lien entre gentrification et sida est liée à l'expérience de la perte de ces liens, au fait que « les gens [qu'elle connaissait] mouraient littéralement tous les jours, toutes les semaines, avec régularité. »⁷⁰⁸ L'attention de Schulman à la gentrification est une attention érotique, parce qu'elle résulte de la perte des liens fondés sur le désir queer, liens avec des personnes dont elle partageait une certaine expérience de l'espace et de la corporéité.

Par le rappel de cet appui qu'a pris la gentrification sur la mort de milliers d'hommes homosexuels, de femmes trans et de personnes appartenant à des minorités raciales et économiques, Schulman critique également l'idée selon laquelle les minorités sexuelles, les hommes gays blancs en particulier, seraient responsables de la gentrification :

Étonnamment, cette relation entre le taux de mortalité élevé, lié à une épidémie causée par la négligence gouvernementale et familiale, et le processus matériel de la gentrification est rarement reconnue. On accuse plus volontiers les gays et les artistes ayant survécu que ceux-celles ayant causé leurs disparitions massives. [... Or] bien que le racisme de nombreux gays blancs et leur volonté de déplacer les communautés pauvres afin de créer leurs propres enclaves soit un fait historique, la gentrification n'aurait pas été possible sans les avantages financiers proposés aux promoteurs du luxe, ni sans l'absence de logements à loyer modérés financés par la ville. Considérer l'émergence d'une communauté gay indépendante économiquement comme la « cause » de la gentrification est une illusion.⁷⁰⁹

Ce dernier exemple montre la portée critique de l'expérience érotologique des corps queers, critique au sens où elle permet de redistribuer les responsabilités, et par exemple de rappeler l'importance des structures légales et matérielles de la gentrification, contre les brouillages idéologiques qui veulent faire croire que le développement d'une communauté minoritaire serait la cause principale de l'exclusion des autres. Par ailleurs, ce rappel aux conditions légales et matérielles sonne comme un avertissement pour l'analyse érotologique elle-même. S'il est question d'expérience corporelle, du lien qui se tisse entre corps, normes et espaces, il est important d'éviter de négliger certains aspects matériels ou légaux, en tombant dans une conception en termes de micro-physiques des forces qui, sous

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, pp. 41-42.

couvert de précision, retire aux analyses leurs caractères politiques et risque de conduire à des conclusions simplistes qui ignorent les causes réelles (économiques, légales, etc.) des transformations érotologiques que nous cherchons à décrire.

La nécessité de maintenir une analyse légale et matérielle au sein de l'érotologie, se redouble d'une autre exigence : celle d'intégrer aux analyses en termes de désirs les facteurs qui concernent « [l'] intrication, [le] dynamisme, [la] co-production des rapports sociaux de classe, de genre et de "race" »⁷¹⁰. L'un des éléments centraux de l'érotologie politique est en effet de reconnaître que la question du désir, et ceci en accord avec l'hypothèse de l'immanence désir-pouvoir, est inséparable des rapports de pouvoir, et notamment des rapports sociaux de domination. C'est cet aspect que nous voudrions maintenant développer, plus particulièrement autour de la question des rapports de domination sur l'axe racial, en nous posant cette question : comment le désir peut-il être mis au service de processus d'altérisation raciale ?

2. *Le désir et les frontières : fétichisation, colonialité du désir et homonationalisme*

Ainsi, nous venons de le voir, l'esthétique de la normalisation permet de prendre en compte la co-construction des désirs (compris à partir de l'immanence désir-pouvoir) et des espaces : les espaces produisent des formes plus ou moins normalisées de désirs, les désirs forgent et transforment les espaces qu'ils habitent. Il s'agit maintenant d'évoquer comment certains rapports de domination, en l'occurrence racistes, produisent et se nourrissent de désirs qui attribuent au corps ainsi désiré la qualité spatiale d'être « étranger », exotique. Nous voudrions montrer comment cette altérisation des corps *par le désir* relance, relaie et approfondit (incorpore) les rapports de domination en question. Nous serons là devant un cas qui justifie l'importance d'articuler les approches en termes de normes et celles en termes de rapport de domination : la production normalisée des désirs codés racialement au niveau des subjectivités individuelles sert la reproduction de rapport de domination, lesquels rapports de domination nourrissent le codage racial du désir.

⁷¹⁰ Danièle Kergoat, « Dynamique et consubstantialité des rapports sociaux », *op. cit.*, p. 121.

a. *L'ambivalence stratégique du fétichisme racial*

La plus directe des articulations entre érotopolitique et altérisation raciale est à trouver dans les processus de fétichisation par quoi la subjectivité corporelle est, par le truchement d'un processus désirant, réduite à l'un de ses aspects (la peau, en l'occurrence) et par cette réduction objectifiée, c'est-à-dire privée de ce qui constitue un sujet comme tel (une histoire, une parole, une capacité d'agir et de résister, etc.). Le terme de « fétichisation », d'héritage aussi bien marxien que freudien, prend un sens particulier à la fois lié et distinct du fétichisme de la marchandise aussi bien que du fétichisme sexuel, le premier étant compris comme voilement des conditions de production de l'objet⁷¹¹, le second comme substitut dissimulant l'objet originel du désir⁷¹². D'un côté, la fétichisation raciale suppose bien un processus de dissimulation de l'objet, mais inclut aussi la transformation de la subjectivité corporelle en objet : c'est un corps qui est fétichisé, ce qui suppose d'abord de l'objectifier. D'un autre côté, l'hypothèse de l'immanence désir-pouvoir nous empêche de penser le processus de fétichisation comme déplacement d'un désir originel qui subirait ensuite l'influence d'un type de pouvoir, il faut plutôt dire dans le cas du fétichisme tel que nous l'entendons, qu'il produit le désir plutôt qu'il ne le déplace.

Deux textes de l'historien et critique d'art Kobena Mercer vont nous servir de guide pour penser la complexité politique des processus de fétichisation, et le rôle qu'y joue le désir. Le premier, publié en 1986, constitue une dénonciation très directe du fétichisme racial contenu dans le travail photographique de Robert Mapplethorpe autour des corps masculins noirs, notamment dans *Black Males* (1980) et le *Black Book* (1986). Le second publié en 1991, après la mort du photographe, constitue un revirement dans la valeur accordée au travail de Mapplethorpe et rend compte de la complexité stratégique du fétichisme de ses photographies. C'est la tension entre ces deux textes, le jeu qui s'y joue entre le désir et le pouvoir, qui nous intéressera pour comprendre comment, le processus de fétichisation ne dépend pas du seul « texte » de la représentation, mais aussi de son inscription dans un contexte particulier.

« Reading Racial Fetishism : the Photographs of Robert Mapplethorpe » est un texte précieux, car il permet, avec l'exemple de Mapplethorpe, de donner corps à cette notion de fétichisme en dégageant une définition du fétichisme racial, et de voir comment est mis au

⁷¹¹ Karl Marx, *Le capital. Livre I*, Paris, Éditions Gallimard, 1968, p. 154.

⁷¹² Sigmund Freud, « Fétichisme », in : *Œuvres complètes. Psychanalyse. Volume XVIII. 1926-1930*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

travail le désir dans ce processus d'altérisation soutenant des politiques et des comportements discriminatoires. Le travail de Mapplethorpe est considéré par Mercer comme paradigmatique d'un certain regard sur les corps noirs. Il s'agit de « parler de Black Males de Mapplethorpe non pas en en faisant le produit d'intentions personnelles de l'individu derrière l'appareil, mais comme artefact culturel qui dit quelque chose de la manière dont les personnes blanches “regardent” les personnes noires »⁷¹³. C'est bien pourtant le désir du photographe qui va jouer un rôle clé dans l'analyse de Mercer qui pense la forme politique du désir scopique. Cette insistance sur la question du regard est chargée de toute une tradition féministe, au moins depuis Laura Mulvey (1976), qui montre « comment les hommes assument un rôle actif dans le regard tandis que les femmes sont des objets passifs »⁷¹⁴. Cette tradition va être mise au service de l'analyse du fétichisme racial.

La fétichisation raciale comporte deux étapes, superposées en une même image photographique : premièrement, la réduction du corps à un objet ; deuxièmement, l'effacement des conditions de production de cet objet. Non seulement le sujet masculin noir est objectifié⁷¹⁵ par le travail photographique, mais ce qui constitue le propre du fétichisme est l'articulation de cette objectification avec la dissimulation de la manière dont cet objet a été produit par un processus objectifiant. La réduction de la subjectivité corporelle masculine noire à un objet en passe par l'usage de la forme classique du nu :

*Tous les points de vue adoptés par l'appareil convergent vers un seul point de fuite : une objectification esthétique/érotique des corps masculins noirs sous la forme idéalisée d'un type homogène complètement saturé de prédicats totalement sexuels. [...] Cette réduction ontologique est accomplie à travers les codes visuels spécifiques utilisés pour la construction de l'espace pictural. Sculptée et formée à travers les conventions du nu des beaux-arts, l'image du corps masculin noir offre aux spectateur-rices une source de plaisir érotique dans l'acte de regarder.*⁷¹⁶

L'usage du nu dans les photographies de Mapplethorpe, mobilise à la fois la force objectifiante du nu féminin, tout en l'articulant à « l'une des peurs mythologiques principales dans l'imagination suprémaciste, à savoir la croyance dans le fait que tous les hommes noirs

⁷¹³ Kobena Mercer, « Reading Racial Fetishism : the Photographs of Robert Mapplethorpe », in : Jessica Evans et Stuart Hall (ed.), *Visual Culture : The Reader*, New York, SAGE Publications Ltd, 1999, p. 435.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 437.

⁷¹⁵ Nous distinguons les processus d'objectification, qui vident le corps de sa possibilité d'être un sujet, des processus d'objectivation qui cherchent à vider une représentation de sa qualité subjective.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 436.

ont de gros zizis (sic)»⁷¹⁷. Cette fois, la force objectifiante du nu ne s'appuie pas sur la différence de genre et sur les attributs qui y sont attachés, mais sur la différence de race — entendue, au même titre que le genre, comme construction culturelle — et sur les attributs attachés au corps masculin noir par l'imaginaire raciste : «le frisson de la mêmété (homo)sexuelle transfère l'investissement érotique du fantasme de domination de la différence de genre à la différence raciale.»⁷¹⁸

Ce processus d'objectification, notamment soutenu par le nu, se double de l'effacement des conditions de production de l'objet, c'est-à-dire du corps noir comme objet érotique de la photographie. Mercer distingue deux aspects de cet effacement :

(1) premièrement, l'«effacement de toute interférence sociale dans la jouissance érotique de l'image [qui,] non seulement réifie les corps mais efface le processus matériel impliqué dans la production de l'image, masquant ainsi les rapports sociaux en jeu entre l'artiste bien connu et les modèles inconnus et interchangeables.»⁷¹⁹ La fétichisation fonctionne ici au sens marxien comme effacement des conditions sociales, et notamment des rapports de pouvoir, qui ont permis la production de l'objet du désir comme tel (la photographie). Ces hommes fétichisés n'ont pas d'histoire propre et n'est jamais suggérée ou racontée la manière dont ils sont venus à entrer en relation avec Mapplethorpe et à poser devant l'appareil.

(2) Deuxièmement, l'«effet d'isolement visuel par lequel il n'y a toujours qu'un seul homme noir qui apparait dans le champ de vision au même moment. [...] on seulement cela forclos la représentation possible d'un corps masculin noir collectif ou contextualisé, mais aussi [...] le cadrage individuel est la précondition d'un fantasme voyeuriste de contrôle direct et unilatéral sur l'autre.»⁷²⁰ La dissimulation du contexte de production de l'objet photographique est aussi effacement des relations avec les autres, des relations avec tout un contexte social qui soutient l'existence de ce corps objectifié. Privé de ces relations, qui constituent le fondement de la capacité d'agir et de résister, le corps masculin noir est tout entier soumis à la force pétrifiante du regard fétichisant blanc.

La présence du désir dans ce processus de fétichisation racial est marquée par une ambivalence qui n'étonnera pas ceux ayant déjà rencontré la théorie lacanienne de l'objet *a*. Mercer pointe en effet, dans la fétichisation des corps masculins noirs, une ambivalence entre «l'idéalisation sexuelle de l'autre racisé [*racial other*] et l'angoisse de défense de l'identité de

⁷¹⁷ Kobena Mercer, « Looking for Trouble », *Transition*, n° 51, 1991, p. 188.

⁷¹⁸ Kobena Mercer, « Reading Racial Fetishism », *op. cit.*, p. 427.

⁷¹⁹ *Ibid.*, p. 438.

⁷²⁰ *Ibid.*

l'ego masculin blanc »⁷²¹ ; d'un côté, le corps de l'homme noir fétichisé est l'objet sans histoire et sans contexte d'un regard désirant ; mais de l'autre, l'idéalisation ainsi produite génère une angoisse pour le sujet qui se trouve menacé. Faire du corps masculin noir un objet, conduit à faire de la photographie de Mapplethorpe quelque chose ayant la structure du fantasme : *S*∅*a* dans les termes de l'algèbre lacanienne. Le sujet, face à l'objet cause de son désir (*a*), se trouve dans un état de fading, d'effacement (*S*) : en attribuant fétichistiquement tous les attributs de la sexualité et de la masculinité au corps noir, que reste-t-il à la masculinité occidentale blanche ? Cette ambivalence entre le désir et la haine s'exprime à même l'usage de certaines techniques photographiques dans le travail de Mapplethorpe : le « mode sculptural » qui constitue le corps masculin noir comme objet d'art par analogie aux statues grecques classiques ; le « code du portrait » pourtant source potentielle de resubjectivation mais dont le regard dirigé directement sur la caméra a pour spécificité de produire « une distance maximum entre le spectateur et l'objet hors d'atteinte du désir »⁷²² ; et enfin, « le découpage et la lumière qui interpénètrent la chair et la mortifie en un fétiche racial, en une poupée vaudou issue des sombres profondeurs de l'imaginaire de l'homme blanc. »⁷²³

En 1986, la critique que propose Kobena Mercer du travail de Robert Mapplethorpe est donc extrêmement virulente envers ce qu'il perçoit comme le paradigme du regard fétichisant blanc porté sur le corps des hommes noirs. On voit comment, à travers cet exemple, la fétichisation doit être pensée comme un processus de production du désir qui est en même temps un processus d'altérisation, d'objectification (et de dissimulation de cette objectification) qui soutient l'existence de préjugés raciaux, notamment liés à l'histoire de la colonisation, qui construisent les corporéités masculines noires comme sauvages, hypersexuelles, animales. Ces préjugés, s'ils relèvent de représentations idéologiques, ont des effets matériels concrets sur les conditions de vie des hommes noirs (employabilité, perception dans l'espace public, violences policières, etc.). Cette objectification, dans le cas de la photographie, en passe par le désir scopique et par la suture ou l'alignement entre le désir du photographe et le désir du/de la spectateur·rice. On retrouve les termes de la séduction culturelle : Mapplethorpe fournit un certain fantasme, dans lequel il est possible de prendre la place du photographe « voyeur ». Comme l'expliquera Kobena Mercer, sa réaction viscérale — et non moins légitime pour cela — provient d'un déchirement dû à une double

⁷²¹ *Ibid.*

⁷²² *Ibid.*, p. 440.

⁷²³ *Ibid.*

identification contradictoire dans le fantasme proposé par les photographies de Mapplethorpe : à la fois, comme homme noir, il s'est identifié aux corps masculins noirs objectifiés ; à la fois comme homme gay, son désir s'est trouvé aligné avec celui du photographe blanc⁷²⁴. La reconnaissance de cette tension n'a cependant été rendue possible que par une certaine transformation dans l'économie érotique du travail de Mapplethorpe. En effet, si le désir du photographe est le commutateur du processus de fétichisation, que se passe-t-il lorsque ce photographe disparaît, lorsque le lieu de la subjectivité désirante du photographe est vidé par les effets mortels du sida ?

La mort de Mapplethorpe en 1989 est suivie d'un certain nombre de scandales liés aux tentatives de censure des expositions de Mapplethorpe par la droite américaine et à la campagne du Sénateur Jesse Helms pour empêcher que les œuvres « obscènes et indécentes » reçoivent de l'aide publique (notamment le *National Endowment for the Arts*). C'est suite aux scandales entourant l'œuvre de Mapplethorpe après son décès et « parce [qu'il n'avait] pas particulièrement envie de former une alliance avec la Nouvelle Droite »⁷²⁵ que Kobena Mercer, dans un nouvel article de 1991 sur le travail de Mapplethorpe, expose comment il a « changé d'avis » sur celui-ci. Or il semble que la mort de Mapplethorpe est importante dans ce revirement, non seulement à cause des scandales qui ont suivi, mais aussi parce que la mort de l'artiste, en signifiant la mort du désir ayant présidé à la création de l'œuvre fétichisante, a laissé la place à l'expression par Kobena Mercer de son propre désir et de sa propre ambiguïté devant le travail de Mapplethorpe. Parce que le désir du photographe s'est effacé dans la mort, l'article de Mercer peut commencer par le récit de « l'effet de choc »⁷²⁶ que lui a causé ce travail et de l'ambivalence affective dans le processus de réception :

Quand un ami m'a donné sa copie du livre, il circulait entre nous comme objet de désir illicite et hautement problématique. Nous étions fascinés par ces beaux corps et emportés par le plaisir de regarder tandis que nous revenions sans cesse regarder ces images. Nous voulions regarder, mais nous ne trouvions pas toujours ce que nous voulions voir. Nous étions évidemment perturbés par la dimension raciale de l'imagerie et en colère à cause de l'esthétique objectifiante [...]. En d'autres termes, nous étions pris

⁷²⁴ Kobena Mercer, « Looking for Trouble », *op. cit.*, p. 186.

⁷²⁵ *Ibid.*, p. 196.

⁷²⁶ Mercer, Kobena. « Looking for Trouble », *op. cit.*, p. 189.

dans une « structure affective » intransitive, pris dans l'expérience liminale de l'ambivalence textuelle.⁷²⁷

C'est la prise en compte de son propre désir, du plaisir et de la colère résultant de l'alignement de son propre désir avec l'œil du photographe qui permet la reconnaissance d'une « ambivalence textuelle » des photographies de Mapplethorpe, c'est-à-dire une certaine « indécidabilité » quant à la valeur politique de ces dernières. « Je ne sais pas avec certitude si la stratégie perverse du fétichisme visuel est nécessairement une mauvaise chose, au sens où comme lieu de "l'effet de choc" déstabilisant, elle encourage le spectateur·rice à examiner sa propre implication dans les fantasmes que l'image suscite. »⁷²⁸ Cette réflexivité que peut, ou non, susciter le texte photographique en fonction des caractéristiques propres à la réception fait que l'ambivalence textuelle est dite indécidable en elle-même : « l'ambivalence textuelle des photographies de nus noirs est strictement indécidable parce que les photographies de Mapplethorpe ne fournissent pas une réponse non-équivoque à la question de savoir si elles renforcent ou défont les stéréotypes racistes les plus communs — elles renvoient plutôt la structure binaire de la question au visage du spectateur. »⁷²⁹

Ce qui permet de trancher la question de savoir si l'effet des photographies est celui d'un renforcement des stéréotypes racistes ou bien l'occasion d'un mouvement réflexif de déconstruction, dépend des conditions de réception. Il faut porter son attention sur le rapport singulier entre les spectateur·rices, l'image et un contexte de réception : « l'indétermination n'habite pas le texte en lui-même, mais elle réside dans les relations sociales de différence que les différent·es lecteur·rices apportent au texte, dans les relations entre. »⁷³⁰ Si bien que le terme de fétichisme est remis en question par Mercer, dans la mesure où en attribuant la valeur politique au texte photographique lui-même, le terme de « fétichisme » empêche de comprendre que la valeur politique est à situer avant tout dans les rapports de réception, « la connotation moraliste du terme de fétichisme tendant à réduire l'ambivalence affective dont les spectateur·rices du travail de Mapplethorpe font l'expérience sur la forme de l'effet de choc. »⁷³¹

Nous retrouvons cette même importance du contexte dans la réflexion sur le fétichisme comme stratégie dans le travail de Todd Shepard autour de la fétichisation des hommes

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 186.

⁷²⁸ *Ibid.*, p. 191.

⁷²⁹ *Ibid.*, p. 189.

⁷³⁰ *Ibid.*, p. 197.

⁷³¹ *Ibid.*, p. 189.

arabes, notamment d'origine algérienne, par les militants homosexuels français dans les années 1970. Si nous avons exploré plus avant le cas Mercer/Mapplethorpe, c'est que l'importance de la question du désir dans le renversement et la reconnaissance d'un fétichisme potentiellement stratégique étaient particulièrement intéressantes. Mais dans le contexte français, la question de la fétichisation est elle aussi importante dans l'héritage non pas d'un travail d'artiste, mais dans l'héritage politique des mouvements homosexuels des années 1970. En plus de la question de l'articulation entre mouvements homosexuels et mouvements pédophiles, c'est en effet le racisme supposé et le fétichisme « arabophile » évident de certains membres du FHAR (Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire) qui pose problème⁷³².

Le travail de Todd Shepard vise à rendre l'ambivalence de ce fétichisme en le réinscrivant dans le contexte de la décolonisation et de la guerre d'Algérie, caractérisé par une certaine fixation autour de la masculinité de l'homme algérien. Il s'agit de montrer « comment les activistes d'extrême droite et d'extrême gauche se sont unis dans des références faites à la guerre d'Algérie, au sexe et aux immigrés nord-africains pour argumenter en faveur de leurs critiques radicales et fonder leurs promesses de renouvellement de la politique »⁷³³. Dans ce contexte, la construction « de l'homme algérien comme incarnation de la masculinité (universelle et vraie) » est d'abord une construction venant des critiques anticoloniales⁷³⁴, ceci pour contrer l'idée d'une masculinité révolutionnaire contre-nature et excessive. Quant aux discours fétichisants autour des hommes arabes, ils doivent être compris comme un renversement stratégique à partir des discours d'extrême droite liant la thématique de la contamination aussi bien à l'immigration algérienne qu'à l'homosexualité :

Plutôt que de dénier les stéréotypes, la tactique emblématique du FHAR (une forme de détournement debordien) a été de les embrasser et de les réinterpréter : « les Arabes » et les homosexuels faisaient ce que le folklore ou les experts pontifiants disaient qu'ils faisaient. Comme l'expose le Manifeste et d'autres histoires, ils attribuaient une grande importance à une forme particulière de relation sexuelle qui créait une complicité entre les deux individus qui, ensemble, « avaient commis l'acte qui, dans la moralité bourgeoise, était le plus dénigré », à savoir, la sodomie. Ce faisant,

⁷³² Voir par exemple : Collectif, « Les Arabes et Nous », in : *Trois milliards de pervers : Grande encyclopédie des homosexualités*, La Buissonnière, Acratie, 2015.

⁷³³ Todd Shepard, « “Something Notably Erotic”: Politics, “Arab Men,” and Sexual Revolution in Post-decolonization France, 1962–1974 », *The Journal of Modern History*, vol. 84, n° 1, 2012, p. 84.

⁷³⁴ *Ibid.*, p. 91.

*ils faisaient plus que de simplement épater la bourgeoisie : ils faisaient porter l'attention sur les certitudes orientalistes à propos de la « déviance » arabe aussi bien que sur la croyance homophobe que le désir pour le même sexe résultait d'un manque de masculinité.*⁷³⁵

Sans nier l'existence d'« un problème avec l'exotisme, le fétichisme racial ou le désir des Arabes [Desiring Arabs] » dans l'imaginaire érotique homosexuel en France, il s'agit de montrer que dans le cas du FHAR, l'usage de ce fétichisme était d'abord stratégique et répondait à « des problèmes structurels dans la politique française que certains activistes ont mis au jour au début des années 1970 de cette manière »⁷³⁶.

Le concept de « fétichisme » fournit donc un outil intéressant, on l'a vu, pour penser l'articulation entre le désir et les processus d'altérisation raciaux. Cependant, il convient d'apporter deux nuances que nous permet de dégager notamment Kobena Mercer à propos de ce concept de fétichisme : Premièrement, la possibilité d'un fétichisme stratégique qui, jouant sur la puissance d'attraction du processus fétichisant, la retourne en faveur d'une réflexion critique ; deuxièmement, l'idée que les processus de fétichisation sont des processus relationnels qui ne peuvent pas être réduits à l'objet culturel lui-même, c'est-à-dire séparés de sa réception et du contexte de cette réception. Ces nuances prises en compte et son ambivalence reconnue, la fétichisation apparaît comme un concept érotopolitique puissant qui donne corps à l'hypothèse de l'immanence désir-pouvoir et aux complexités qu'elle implique.

b. De la colonialité du genre à la colonialité du désir

La question de la fétichisation des hommes arabes dans le contexte français des années 1970 doit être réinscrite pour Todd Shepard dans le processus de décolonisation de l'Algérie. Cette référence à l'histoire coloniale de la France peut également nous permettre d'introduire une autre question érotopologique qui est celle de l'expansion du dispositif de la sexualité, de ses catégories érotiques et des formes de pouvoir qui y sont attachées, dans un contexte colonial. La référence faite par Todd Shepard au livre de Joseph Massad, *Desiring Arabs* (2007), nous amène en effet à évoquer les processus par lesquels les catégories érotiques occidentales (européennes et nord-américaines) se sont répandues dans les pays colonisés de manière à effacer les expériences ne répondant pas à ces catégories tendant à l'hégémonie.

⁷³⁵ *Ibid.*, p. 110.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 113-114.

Ces processus, nous souhaitons les regrouper sous le concept de colonialité du désir, sur le modèle du concept de « colonialité du genre » construit par María Lugones pour décrire « l'introduction des différentiels de genre là où ils n'existaient pas », par exemple dans la société Yoruba à propos de laquelle « Oyeronke Oyewumi nous montre comment le système oppressif du genre a été imposé [...], conduisant à bien plus qu'à la seule transformation de l'organisation de la reproduction »⁷³⁷. Cette colonialité du genre qui impose les rapports de domination de genre là où ils n'existaient pas permet de comprendre « la nature et la portée des changements dans la structure sociale que les processus constituant le capitalisme eurocentré colonial/moderne ont imposés. Ces changements ont été introduits à travers des processus lents, discontinus et hétérogènes qui ont violemment infériorisé les femmes colonisées. »⁷³⁸ Ces transformations sont celles des relations sociales entre les corps et les subjectivités « le système de genre a désintégré les relations de communauté, les relations égalitaires, la pensée rituelle, les prises de décisions collectives, l'autorité collective, et les économies »⁷³⁹. Mais, de la même manière que María Lugones peut construire son concept de colonialité du genre sur celui de « colonialité du pouvoir » construit par Aníbal Quijano, parce que le genre comme système, concerne aussi bien « le sexe, le travail, l'autorité collective et la subjectivité/intersubjectivité »⁷⁴⁰, nous pouvons dire que c'est également le cas du désir sous l'hypothèse de l'immanence désir-pouvoir.

Le travail de Joseph Massad dans *Desiring Arabs* ainsi que les critiques qui ont pu lui être adressées montrent à la fois l'utilité des analyses en termes de colonialité du désir et les risques de rigidification qui y sont liés. Le point de départ de ce projet est la volonté de déconstruire l'idée de « Lumières Arabes » et l'opposition entre la tradition et le progrès en montrant comment les termes de ce débat résultent d'une imposition des catégories occidentales, qui définissent ce qui relève du progrès et de la tradition. Dans ce cadre, la sexualité joue un rôle particulier puisque celle-ci va se trouver au cœur de la définition du progrès, sous la forme du progressisme sexuel. Le projet de Massad va constituer à montrer comment l'imposition de la dichotomie occidentale entre traditionalisme et progressisme va s'effectuer historiquement sur la base d'une « répudiation non seulement de l'amour des garçons, mais également de tous les désirs sexuels identifiés comme faisant partie du passé

⁷³⁷ María Lugones, « The Coloniality of Gender », *Worlds & Knowledges Otherwise*, vol. 2 (Spring), 2008, p. 7.

⁷³⁸ *Ibid.*, p. 12.

⁷³⁹ *Ibid.*

⁷⁴⁰ Aníbal Quijano, cité par María Lugones, « The Coloniality of Gender », *op. cit.*, p. 2.

arabe et que le présent européen condamne»⁷⁴¹. L'accusation parfois portée contre les pays arabes d'un certain traditionalisme sexuel, suppose l'universalisation des manières occidentales de comprendre la sexualité et le désir, et l'association entre ce dispositif occidental de la sexualité, l'épistémè sexuelle dont il est porteur et l'idée de progrès.

*À la fin du XIX^e siècle, l'intelligentsia arabe émergente a commencé à écrire l'histoire « civilisationnelle » des arabes [...]. Au cours de ce processus, ils commencèrent notamment à s'attaquer à la question sexuelle d'une manière qui n'était pas celle des générations précédentes, mais qui était alignée avec les engagements orientalistes. Comment cette transformation dans la représentation des désirs sexuels arabes s'est-elle déroulée ? Quelles stratégies intellectuelles et littéraires ont-elles fait venir une nouvelle épistémologie sexuelle ? Comment la tolérance et l'intolérance à propos des désirs et pratiques sexuelles sont-elles devenues la mesure de l'arriération ou du progrès, de la renaissance et de la décadence ?*⁷⁴²

Ce mouvement de colonisation érotico-épistémique que nous appelons colonialité du désir, Massad s'attache à en faire l'histoire. Mais ce qui nous intéresse particulièrement, c'est la manière dont celui-lui considère que les mouvements gays et lesbiens occidentaux ont participé et participent encore à l'imposition de l'épistémè sexuelle occidentale, laquelle fait par exemple de la sexualité et du désir une question d'identité. L'imposition des catégories épistémiques occidentales de la sexualité, lesquelles sont inséparables de certains rapports de pouvoir, sur le monde arabo-musulman n'est pas seulement le fait de l'intelligentsia arabe du XIX^e, mais également des associations que Massad regroupe sous le terme d'« Internationale Gay » :

L'un des problèmes les plus importants du mouvement gay occidental depuis les vingt-cinq dernières années est l'universalisation des « droits des gays ». Ce projet s'est insinué dans le discours américain sur les droits humains pour se propulser à un niveau international. Suivant la voie du mouvement des femmes blanches occidentales, qui a cherché à universaliser ses problèmes en imposant son propre féminisme colonial sur les mouvements de femme dans les pays non-occidentaux [...], le mouvement gay a poursuivi une tâche missionnaire similaire. Les organisations

⁷⁴¹ Joseph A. Massad, *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, 2008, p. 1.

⁷⁴² *Ibid.*, p. 47.

*occidentales dominées par les hommes blancs [...] se répandent pour défendre les droits des « gays et lesbiennes » partout dans le monde et pour intercéder en leur faveur. [...] Ce sont ces tâches missionnaires, le discours qui les produit et les organisations qui les représentent qui constituent ce que j'appelle « l'Internationale Gay ».*⁷⁴³

Le problème de cette « Internationale Gay » pour Massad, réside dans le fait que la défense des droits des gays et des lesbiennes repose sur une certaine épistémè sexuelle contenue dans l'idée même que le désir érotique doit être pensé à partir de la catégorie de « l'être » (« être gay », « être lesbienne », « être homosexuel·le »). Sous couvert de libérer les « gays et les lesbiennes », qui n'existent pas comme tel·le avant l'imposition de cette épistémé, l'Internationale Gay participerait à un processus de colonisation. L'identification comme « homosexuel » ou « gay », c'est-à-dire la soumission à l'ontologie et à l'épistémologie de la sexualité occidentale, est comprise comme condition *sine qua non* pour la libération vis-à-vis des phénomènes d'oppression, phénomènes eux-aussi saisis au prisme des catégories occidentales, parce que seules elles seraient « justes » et rationnelles :

*Afin de [participer à l'impulsion orientaliste], les supporters de la tâche missionnaire de l'Internationale ont produit deux types de littérature sur le monde musulman afin de répandre la bonne parole : une littérature académique produite en général par des hommes blancs européens ou des universitaires gays américains « décrivant » et « expliquant » pour le présent ce qu'ils appellent « homosexualité » dans l'histoire arabe et musulmane ; et les comptes-rendus journalistiques des vies de ces soi-disant « gays » et (bien moins souvent) « lesbiennes » dans les mondes arabes et musulmans contemporains. Le premier type de discours vise à dévoiler les mystères de l'Islam à un lectorat occidental, tandis que le second remplit la tâche ingrate d'informer les touristes masculins gays blancs à propos de la région et de les aider à « libérer » les « gays et lesbiennes » arabes et musulman-es de l'oppression sous laquelle iels vivent prétendument, ceci en transformant les pratiquant-es du contact entre personnes du même sexe en des sujets qui s'identifient comme « homosexuels » et « gays ».*⁷⁴⁴

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 160-161.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, p. 162.

La critique est acerbe, et intéressante pour nous, parce que d'un côté, elle montre qu'il y a du pouvoir là où on pourrait penser qu'il n'y a qu'un geste altruiste ; et d'un autre côté, ce pouvoir est lié au désir, à la manière dont il est compris et produit. En tant qu'associations pour les droits « gays et lesbiens », les associations regroupées sous le spectre de l'Internationale Gay exigeraient, pour apporter leur aide, la soumission des individus aux catégories de la sexualité notamment issues de la médecine occidentale. Or, ces catégories seraient problématiques à un double titre : non seulement elles ne seraient pas pertinentes pour comprendre les désirs et contacts sexuels entre personnes de même sexe dans le monde arabo-musulman ; d'un autre côté, elles importeraient, en même temps que des catégories du savoir, des formes de pouvoir, notamment liées à l'exigence d'une sexualité avouée, et vécue au grand jour (importation de l'aveu).

Ce travail de Massad sur la colonialité du désir est intéressant également parce qu'il permet de tirer des conséquences de l'historicisation foucauldienne de la sexualité pour ouvrir des voies, notamment en termes d'analyse post-coloniale, voies qu'on a pu reprocher à Foucault de n'avoir pas lui-même élaborées ou prises en compte⁷⁴⁵.

En même temps, les réflexions de Massad, et l'idée d'une contamination de la sexualité arabe par l'épistémé occidentale pose un problème dont l'exposition peut nous éclairer sur les risques propres au concept érotologique de colonialité du désir. Pour Thamy Ayouch, le problème est celui du « refus d'une hybridité culturelle ayant effectivement lieu, et se poursuivant actuellement. [...] Le risque est celui d'un purisme, refusant une hybridation coloniale qui existe de fait, et érigeant un modèle culturel essentialisé, unifié et originaire. »⁷⁴⁶ Comme l'explique également Bruno Perreau, le problème est que, paradoxalement, en insistant sur le caractère colonialiste, imposé, des catégories sexuelles occidentales, Joseph Massad conduirait à une conception simpliste qui laisserait peu de place pour reconnaître deux types de complexité, l'une au niveau du discours colonial, l'autre au niveau de la réception de ce discours :

(1) premièrement, l'idée d'une imposition univoque des catégories occidentales médicales sur « le monde arabo-musulman » conduit à ignorer les effets de décalage temporel liés à l'opposition des catégories et la complexité des catégories occidentales, irréductibles

⁷⁴⁵ Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham and London, Duke University Press, 1995, p. vii : « Pourquoi, pour Foucault, les corps coloniaux ne figurent jamais comme lieu possible de l'articulation de la sexualité du XIX^e siècle ? Étant donnée cette omission, quelles en sont les conséquences pour la manière dont il traite du racisme dans la construction de l'identité bourgeoise européenne ? »

⁷⁴⁶ Thamy Ayouch, *Psychanalyse et hybridité*, op. cit., p. 165.

aux catégories médicales qui distinguent homosexualité et hétérosexualité. « Les catégories d'inverti·e, de tribade, de bougre, d'uranien·ne, etc., continuèrent à être utilisées après l'apparition de la catégorie homosexuel·le. [...] Ce sont ces multiples catégories qui ont circulé dans les colonies européennes et ont contribué à façonner les subjectivités. »⁷⁴⁷ La première chose à tirer de cette critique, c'est donc l'attention à porter à la complexité des catégorisations qui doit empêcher de penser la colonialité du désir comme un phénomène univoque d'imposition d'un type de catégorisation dans un champ où elle n'existait pas. Si la colonisation est aussi la colonisation par les discours occidentaux et leurs catégories, il convient de prendre en compte la complexité de ces discours, et ne pas, dans le cas de la sexualité, les réduire au discours médical. Il y a, disons, une complexité au niveau du discours colonial lui-même.

(2) Deuxièmement, l'idée d'une imposition des catégories sexuelles occidentales conduirait à ignorer la manière dont les catégories ne s'imposent jamais sur une population nouvelle sans que celles-ci se trouvent transformées, négociées. Autrement dit, il y a une hybridation au niveau de la réception des catégories. Il convient de prendre en compte « la question des emprunts, des hybridités et des conflits autour des représentations et des normes de la sexualité au sein des espaces non occidentaux »⁷⁴⁸, afin d'éviter de faire du « monde arabo-musulman » une matière inerte qui se serait laissée imposer de manière uniforme des catégories de pensées issues d'un discours lui-même uniforme.

Il s'agit donc d'inclure dans les recherches concernant la colonialité du désir à la fois la mise au jour de ce qui a été perdu, des fantômes de possibilités érotiques, de ce qui a disparu de la diversité possible des expériences érotiques sous l'influence des processus coloniaux et de l'imposition de certaines catégories du désir occidental. Mais par ailleurs, il faut aussi penser les processus d'hybridation, les événements qui se produisent aux points d'impact entre deux (ou plus) épistémé sexuelles, y compris en termes d'émergence de nouvelles formes de désirs produites au croisement entre deux matrices normatives potentiellement incompatibles. Ces nouvelles formes de désir qui résultent de l'hybridation des deux matrices normatives apparaissent potentiellement, bien qu'elles soient effectivement le résultat de l'action des normes, comme des forces de disruption des deux matrices normatives. C'est l'ambiguïté propre qui est celle de la colonialité du désir : de désigner à la fois un processus

⁷⁴⁷ Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, p. 187.

⁷⁴⁸ *Ibid.*

d'imposition hégémonique qui fait disparaître certaines expériences du désir, et en même temps, son envers, à savoir les processus d'hybridation ou de créolisation⁷⁴⁹.

c. Frontières corporelles et frontières nationales : (homo)nationalisme

Malgré la double reconnaissance, à la fois de la complexité historique des catégories occidentales de la sexualité et des processus d'hybridation potentiellement créateurs, le problème demeure celui de l'imposition hégémonique des catégories occidentales de l'expérience sexuelle. Or, il se redouble du fait que ces catégories sont en jeu dans des processus d'exclusion qui concernent non seulement la racialisation des corps (que nous avons déjà abordée sous la forme du fétichisme racial), mais également, des formes de nationalisme et de patriotisme. Les discours sur la sexualité, et le dualisme entre hétérosexualité et homosexualité, sont en jeu dans la construction discursive de l'identité nationale, du sentiment d'appartenance à la patrie, autrement dit, dans l'alignement des subjectivités corporelles désirantes avec le corps de la nation.

« Les effets d'alignement du “toi” avec le corps de la nation »⁷⁵⁰ sont précisément ce qui, pour Sara Ahmed, est recherché dans l'usage des affects en politique, ou dans ce qu'elle appelle la politique culturelle des émotions. À propos de l'invocation politique de la compassion⁷⁵¹ et de la haine⁷⁵², elle montre comment ce qui est en jeu est la production et la reconnaissance de la distinction entre « nous » et « les autres », ceci supposant un alignement des corps individuels formant un « nous », alignement dans une même direction, vers « l'autre », « les autres » qu'il s'agisse de s'y opposer (dans la haine) ou de les aider (dans la compassion). Or, en tant qu'il est, comme nous l'avons montré, affect aussi bien que pulsion, le désir n'échappe pas à cet usage politique des affects, et c'est ce que Ahmed développe dans *Queer phenomenology*, lorsqu'elle évoque, avec Edward Saïd, la manière dont l'« Orient » est produit comme ce-vers-quoi le désir occidental est tourné :

L'orient n'est pas un lieu vide, il est plein, plein de ce qui n'est « pas l'Europe » ou pas l'Occident, et dans ce « n'être pas » semble pointer vers une autre manière d'être dans le monde, un monde de romance, de sexualité et de sensualité. [...] Comme l'ont montré les universitaires féministes postcoloniales, l'Orient est sexualisé, même si la manière dont il est

⁷⁴⁹ Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996.

⁷⁵⁰ Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, op. cit., p. 2.

⁷⁵¹ *Ibid.*, p. 21.

⁷⁵² *Ibid.*, p. 51.

sexualisé implique la contingence de « qui » le rencontre. L'orient n'est pas seulement plein de signes de désir dans la manière dont il est représenté ou « connu » en occident (par exemple à travers l'image du harem), il est aussi désiré par l'occident, parce qu'il a des choses dont « l'occident » lui-même est censé manquer.⁷⁵³

La distinction même entre l'Orient et l'Occident est le produit de la constitution de cet autre comme autre désirable car plein de ce dont « nous » sommes censé·es manquer. C'est également ce rapport entre le désir et la constitution de l'Orient comme tel qui fait l'objet du travail de Joseph Allen Boone dans ses recherches autour de « l'homoérotique de l'orientalisme » où il cherche à dépasser « le cadre interprétatif hétérosexuel »⁷⁵⁴ des analyses de la sexualisation de l'orient. Dans cette construction de l'Orient comme Autre sexuel, les représentations qui tournent autour de la sexualité anale sont particulièrement importantes.

Si Boone évoque déjà l'importance de la peur de la pénétration anale dans sa lecture des *Sept piliers de la sagesse* de Lawrence⁷⁵⁵, Jasbir K. Puar en fait le point de départ de son analyse sur « la place centrale qu'occupent les discours sur la sexualité dans le patriotisme, la propagande militariste et l'impérialisme états-uniens » en explicitant la dimension homophobe de certaines réactions états-uniennes aux attentats du 11 septembre 2001 :

Dans le contexte historique de l'après-11 septembre, l'invocation du terroriste en tant que figure de l'étranger, de l'altérité queer et de la perversion raciale joue désormais un rôle essentiel dans le scénario normatif de la « guerre contre le terrorisme » menée par les États-Unis. [...] Le cas de la représentation d'Oussama Ben Laden au sein de la culture populaire en constitue un parfait exemple. Tout comme cela a été le cas pour Saddam/Sodome Hussein, Ben Laden a été associé à des formes de perversion sexuelle et corporelle [...]. On se rappellera notamment ce site internet où l'on pouvait voir Oussama Ben Laden sodomisé à mort par des armes à feu.⁷⁵⁶

⁷⁵³ Sara Ahmed, *Queer Phenomenology*, *op. cit.*, p. 114.

⁷⁵⁴ Joseph A. Boone, « Vacation Cruises ; Or, the Homoerotics of Orientalism », *PMLA*, vol. 110, n° 1, janvier 1995, p. 90.

⁷⁵⁵ *Ibid.*, p. 98.

⁷⁵⁶ Jasbir K. Puar, *Homonationalisme : la politique queer après le 11 septembre 2001*, Paris Éditions Amsterdam, 2012, p. 8.

Les pratiques queers, notamment les pratiques anales entre hommes, sont en jeu dans des processus d'altérisation dans lesquels le terroriste, associé à la sexualité abjecte, se trouve lui aussi rendu abject. L'invocation de la sexualité anale pour réaliser ce processus d'altérisation fonctionne dans la mesure où, comme l'explique Bersani, l'abjection liée à la sexualité anale est le résultat à la fois d'un désir fondamental visant la désintégration de l'identité en tant qu'unité imaginaire et du refoulement de ce désir par rigidification des frontières de l'identité corporelle⁷⁵⁷. La mobilisation de l'abjection liée à l'analité dans la construction de l'altérité du terroriste est donc déjà, en un sens, une mobilisation du désir en tant que camouflé dans l'écrin de l'abjection, et donc en tant que le désir d'effacement des frontières peut paradoxalement conduire à un renforcement de celles-ci.

Assez paradoxalement, comme cherche à en rendre compte Puar avec son concept d'homo-nationalisme, ces constructions homophobes qui s'appuient sur la crainte masculine de la pénétration anale passive n'a pas empêché le discours patriotique de capturer certaines subjectivités désirantes queers. La prise en compte des phénomènes d'homonationalisme au sein de la recherche érotologique doit servir à montrer comment les corps désirants queers peuvent être alignés avec le corps de la nation, et la manière dont les désirs queers peuvent en venir à entrer en jeu dans des processus d'altérisation :

« Vous êtes avec nous ou contre nous » : c'est au travers de ce dispositif normatif et binaire que la guerre contre le terrorisme a rapatrié au sein de la citoyenneté états-unienne certaines lesbiennes, certains gays et certains queers — pas tous et toutes, évidemment. Ce rapatriement s'est effectué au sein d'un domaine spatio-temporel que j'appelle « homonationalisme », par contraction de l'expression « nationalisme homonormatif ». [...] Je soutiens que l'invocation orientaliste de la figure du terroriste est une tactique discursive qui tend à dissocier les lesbiennes, gays et queers états-uniens des autres figures de l'altérité sexuelle et raciale. L'homonationalisme est ainsi la manifestation d'une collusion entre homosexualité et nationalisme aussi bien générée par les sujets gays, lesbiens et queers eux-mêmes que par la rhétorique de l'inclusion patriotique dans la nation. La production de corps gays, lesbiens et queers joue un rôle crucial dans le déploiement du nationalisme et du patriotisme

⁷⁵⁷ Leo Bersani, *Is the Rectum a Grave? And Other Essays*, op. cit.

*états-uniens, dans la mesure où ces corps pervers entérinent la norme hétérosexuelle, mais également en ce que certains corps homosexuels domestiqués approvisionnent en munitions les projets nationalistes.*⁷⁵⁸

L'homonationalisme va constituer une autre mise en fonction du désir dans le projet de renforcement de la patrie et de durcissement de ses frontières. La constitution et l'usage du domaine de l'abjection sexuelle vont se doubler de la promesse d'une préservation et d'une protection de certains désirs et certaines identités :

*Un double mouvement s'opère dans les récits homonormatifs relatifs à la nation : le patriotisme américain approuve sporadiquement certains types d'homosexualité [...]. Les homosexuels qui embrassent la rhétorique patriotique du « nous contre eux » s'alignent ainsi sur une production discursive raciste et homophobe. [...] D'un autre côté, les terroristes sont mis en quarantaine par le biais de discours qui les renvoient à une hétérosexualité défaillante et marquent leurs corps comme à la fois émasculés et queers.*⁷⁵⁹

Le concept d'homonationalisme de Jasbir K. Puar correspond à l'exploration érotologique de l'immanence désir-pouvoir en ce qu'il permet de « penser les corps gays, lesbiens, homosexuels et queers en tant qu'ils émergent de la nation, et non contre elle ». L'« homonormativité nationaliste »⁷⁶⁰ soutient la patrie et le renforcement idéologique de ses frontières (« Nous contre eux ») de trois manières : (1) elle « réinstalle l'hétérosexualité en tant que norme » en réalignant les corps queers sur les formes et les aspirations liées à l'hétérosexualité, le mariage notamment. (2) « Au travers de modèles de parenté normatifs, aussi bien que de pratiques de consommation qui reproduisent la dichotomie entre État et marché, elle encourage des formes de nationalisme homosexuel redevables au libéralisme, qui participent de la surveillance panoptique des sexualités non normatives et non nationalistes » (3) « Elle rend possible le développement d'un discours transnational qui promeut l'exceptionnalisme sexuel américain par lequel certains corps apparaissent racialement pervers »⁷⁶¹.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, pp. 9-10.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁶⁰ Nous reviendrons, dans le chapitre suivant, sur cet usage du terme « homonormativité » qui nous semble, malgré l'utilité du concept qu'il désigne, porter un risque de confusion entre normativité et normalisation.

⁷⁶¹ *Ibid.*, p. 25.

Cette capture, ou plutôt cette production, de certaines identités sexuelles queers se fait, pour Puar, au détriment d'autres identités et d'autres désirs, notamment celles des queers racisé·es, désirs et identités que Puar comprend sous le terme de «sexualités non-normatives». Et c'est peut-être à l'endroit de cette opposition entre l'homonormativité et des «sexualités non-normatives» qu'une des limites du concept apparaît. C'est en tout cas le problème de cette dichotomie que pointe Bruno Perreau, on le voit, très critique à l'égard des tentatives d'articulation entre théorie décoloniale et théorie queer⁷⁶² : «Puar établit une distinction entre les “sujets homonormatifs privilégiés sur le plan de la classe, de la race, de leur statut légal et de leur genre” et les “sujets racialisés, sexuellement non normatifs”. Sur quelles bases ces deux catégories holistes et antagonistes reposent-elles ? »⁷⁶³ En fait, le problème de cette dichotomie et du holisme simplificateur des catégories qu'elle distingue, réside dans l'appui qu'elle prend sur une conception de la « norme » très limitée, en tant que celle-ci est censée n'être que le fait de l'État ou de la Nation. Les «sexualités non-normatives» dont il est question ne sont pas absolument dénuées de toutes normes, elles échappent seulement aux normes de la «bonne homosexualité» telle que construite et exploitée par le pouvoir national. Les sexualités sont peut-être «non-homonationalistes», elles n'en sont pas, pour autant, libérées des normes, puisque toute sexualité est produite au sein d'une matrice normative. L'homonationalisme est un concept local, qui désigne seulement un domaine de normes qui se sauraient constituer le tout des normes qui produisent les sexualités comme telles ; c'est ce que nous permet de reconnaître à la fois l'élargissement de la conception du pouvoir que propose Foucault, et notre hypothèse de l'immanence désir-pouvoir. C'est à la condition de la reconnaissance de sa localité à l'endroit des processus normatifs que le concept d'homonormativité peut-être mobilisé dans le cadre de l'exploration érotologique de l'immanence désir-pouvoir.

3. Le public et le privé comme dimensions érotologiques

Fétichisme, colonialité du désir et homonationalisme sont des aspects érotologiques importants qui décrivent la manière dont les désirs peuvent être mis au service de processus d'altérisation qui construisent et renforcent la frontière entre le « nous » et les « autres ».

⁷⁶² Nous avons évoqué sa critique de Massad.

⁷⁶³ Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, op. cit., p. 179.

D'autres frontières spatiales sont en jeu dans les recherches relevant de l'érotopologie, notamment les deux oppositions, renvoyant l'une à l'autre, entre le privé et le public d'un côté, le secret et la révélation de l'autre. Le fonctionnement normatif de ces deux oppositions en interaction est complexe : d'un côté, la sexualité et le désir sont construits par la morale bourgeoise comme relevant naturellement de la sphère privée et devant y demeurer, le sexe doit être maintenu secret ; mais de l'autre, et comme le notait déjà Foucault⁷⁶⁴, le désir est lesté d'une certaine exigence de vérité, exigence qui peut mener à faire de l'expression du désir un nouvel impératif moral⁷⁶⁵. Alors même que la construction de la sexualité comme chose appartenant à la sphère privée pourrait impliquer que le désir soit maintenu par l'effet d'une censure dans la sphère du secret, on constate, pour ce qui est en tout cas des désirs « non-straight », une exigence de publicité : la sphère privée des personnes queers se retournant comme un gant, s'effaçant donc, par l'effet d'une conception du désir comme pervers. En même temps, cette publicité du désir a également des limites puisque la sexualité étant maintenue idéologiquement dans la sphère privée, seront condamnées les pratiques sexuelles ayant lieu en public (sauna, *sex club*, sexualité commerciale, etc.). C'est à l'endroit de cette complexité que la recherche érotopologique peut trouver à être utile.

Partant d'un aspect de l'histoire des pratiques et des théories queers qui articulent la question de la sexualité, celle de l'espace et celle des normes et du normal, nous nous pencherons sur la question du *public sex*, des pratiques sexuelles en public, telle qu'elle a été l'objet de débats dans les années 1980 et 1990 aux États-Unis. Puis, à partir d'une autre approche de la distinction privée/public, celle du « placard » développée par Eve K. Sedgwick, nous relirons la théorisation des rapports entre le savoir et la sexualité chez Michel Foucault à l'aune de leurs dimensions spatiales. Enfin, ces réflexions nous mèneront, à forger, par modification du concept proposé par Paul Preciado, l'hypothèse d'une « pornotopie généralisée », hypothèse selon laquelle tout espace singulier construit une certaine orientation des corps, et produit donc des potentialités érotiques de manière normée.

a. *Sexe en public, sexe en privé*

L'hypothèse, attribuable aux théorisations freudo-marxistes, selon laquelle une morale bourgeoise relativement uniforme s'exercerait sur la sexualité depuis le développement du mode de production capitaliste, eut le mérite de mettre au jour le caractère

⁷⁶⁴ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., pp. 71-98.

⁷⁶⁵ Le *coming out*, la révélation de l'homosexualité, est aujourd'hui paradigmatique de ce genre d'exigence : ce doit être une fierté que de se dire. Ne pas se dire, ne pas affirmer haut et fort sa sexualité est perçue comme le résultat d'une honte, d'une homophobie intériorisée et, par-là, comme une faute morale.

sociohistoriquement constitué de l'assimilation de la sexualité à la sphère privée. Herbert Marcuse, comme Deleuze et Guattari, vont montrer comment des phénomènes de privatisation vont investir le corps érotique, ceci notamment en vue d'en faire un corps performant et productif. Du côté de Marcuse, le maintien de la sexualité dans la sphère privée s'explique par l'opposition entre le principe de rendement et le principe de plaisir⁷⁶⁶. Le principe de rendement implique de concentrer les énergies érotiques dans un temps donné, celui du loisir, et dans un ensemble d'organes dédiés à la reproduction du système, les organes génitaux⁷⁶⁷. Deleuze et Guattari reprennent ce double mouvement en dénonçant les processus « d'organisation » du corps désirant et la triangulation œdipienne qui confine le désir à l'espace familial, confinement qui contient la forme révolutionnaire politique du désir⁷⁶⁸.

Or, à partir du développement des théories lesbiennes, gays puis queers, il apparaît que ce confinement de la sexualité à la sphère privée s'articule et sert l'hégémonie de l'hétérosexualité. Le penseur queer Michael Warner écrit par exemple, à propos de l'intime comme articulation entre sexualité et sphère privée :

La culture hétérosexuelle établit son intelligibilité culturelle notamment à travers les idéologies et les institutions de l'intimité. Nous voudrions défendre que, bien que les relations intimes entre personnes privées semblent se confondre avec le champ de la sexualité lui-même, ne laissant aucune place au « sexe en public », l'intimité est elle-même produite par une médiation publique, ceci en plusieurs sens. D'abord, ses espaces conventionnels présupposent une différenciation structurelle entre « la vie personnelle » et le travail, la politique, et la sphère publique. Deuxièmement, la normativité de la culture hétérosexuelle lie l'intimité seulement aux institutions de la vie personnelle, faisant d'elles les institutions privilégiées de la reproduction sociale, de l'accumulation et du transfert de capital, et de l'auto-développement. Troisièmement, en faisant du sexe quelque chose de [...] seulement personnel, les conventions hétéronormatives de l'intimité bloquent la construction de cultures sexuelles non-normatives explicitement publiques. Finalement, ces conventions génèrent un mirage : celui d'une base domestique d'humanité pré-politique

⁷⁶⁶ Herbert Marcuse, *Eros et Civilisation*, op. cit., pp. 50-51.

⁷⁶⁷ *Ibid.*, p. 45.

⁷⁶⁸ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., pp. 63-165.

*d'où les citoyen·nes sont censé·es être issu·es [...]. La vie intime est l'ailleurs sans cesse convoqué du discours politique public [...].*⁷⁶⁹

Ce rôle « reproductif » que joue le cantonnement de la sexualité à la sphère privée sous la forme de l'intimité comprise comme construction idéologique de l'hétérosexualité a également été décrit d'un point de vue féministe, par le biais des différences de fonction attribuée aux deux membres du couple hétérosexuel relativement à cette sphère privée de la reproduction. Quelque chose, cependant, menace cette construction de l'intimité, et menace également la rigueur de la distinction entre le privé et le public, c'est l'existence de pratiques sexuelles en public lesquelles, sous la forme des saunas, des *backrooms* ou des tasses, font historiquement partie de la « culture gay »⁷⁷⁰. Si l'intimité est en effet la clé de voute qui maintient stable la séparation entre l'espace public et l'espace privé, alors les pratiques érotiques publiques « radicales » permettent, si ce n'est de renverser cette distinction et de la rendre inopérante, d'en penser la contingence.

C'est également le lien entre l'hétérosexualité comme système de reproduction et le confinement de la sexualité à la sphère privée qui motive peut-être la mise en garde adressée par Pat Califia en 1982 concernant l'obtention de droits pour les gays et les lesbiennes. Pour Califia, la manipulation politique possible des notions de privé/public doit conduire les militant·es pour les droits gays et lesbiens à étendre leurs demandes au-delà de celle du respect de la vie privée :

*Depuis ses débuts, le mouvement américain de libération gay a demandé que tous les actes sexuels réalisés dans le privé entre des adultes consentants soient décriminalisés. [...] nous devrions faire attention à la définition de ce terme de « sexe en privé ». Une définition trop étroite de la sphère privée pourrait laisser peu ou aucune place pour le droit d'être visiblement gay, de nous rencontrer dans des espaces publics, ou de participer à des pratiques sexuelles en dehors des relations monogames au placard.*⁷⁷¹

Si la demande de liberté sexuelle ne doit pas se limiter à une demande concernant « le sexe dans la sphère privée », c'est que la définition de la frontière entre le privé et le public est

⁷⁶⁹ Michael Warner, *Publics and Counterpublics*, New York, Zone Books, 2005, pp. 192-193.

⁷⁷⁰ Dangerous Bedfellows, et Ephen Colter Glenn, *Policing Public Sex. Queer Politics and the Future of AIDS Activism*, New York, South End Press, 1996, p. 16.

⁷⁷¹ Pat Califia, « Public sex (1982) », *Public sex: the Culture of Radical Sex*, Berkeley, Cleis Press, 2000, p. 14.

instable. Le sexe en public se trouve précisément au lieu de cette instabilité, et elle permet de la mettre en lumière. Qu'appelle-t-on privé et public dans le cas de la sexualité ? Beaucoup des formes de pratiques sexuelles dites publiques impliquent une séparation physique entre les participants et le reste de l'espace public. C'est même le cas des usagers des tasses :

*Comme beaucoup d'autres minorités sexuelles, les hommes qui zonent dans les tasses ont une subculture avec ses propres codes de comportement. Il y a pratiquement toujours une sorte de barrière physique (des buissons, une porte de toilette, ou une voiture) entre les pratiquants du sexe en public et le monde extérieur. Cette barrière filtre les non-initié-es. Si plus de deux personnes sont présentes, l'une sert généralement de guetteur. Ainsi, ce comportement est plus proprement appelé « sexe quasi-public ».*⁷⁷²

Il en est de même pour les saunas et les sex clubs. Ainsi, les pratiques de sexe « en public » permettent de questionner ce qui est défini comme la sphère publique et la sphère privée, et de mettre en cause l'une des normes les plus contraignantes portées sur la sexualité. La sphère privée doit-elle être confondue avec le foyer, l'espace domestique ? Mais dans ce cas, que faire des nouvelles technologies de l'information qui permettent de diffuser en direct du contenu filmé à même la chambre, sacro-saint lieu de l'intimité ?

Ce texte important de Califia précède de peu de temps une nouvelle vague moralisatrice liée à l'épidémie de sida qui s'abat sur les pratiques sexuelles en public. L'année 1985 fut en effet un tournant dans la répression du sexe en public à New York avec la fermeture des bains dans lesquels les hommes gays pratiquaient une sexualité en public, notamment les bains de St. Marks :

La première attaque contre les clubs est survenue en 1985, quand la panique liée au sida a poussé la ville à faire fermer les légendaires bains de St Marks. [...] Mais les propriétaires des autres clubs formèrent une coalition cette année-là, refusant de fermer. Travaillant avec les officiels du département de la santé, ils ont tenté d'esquisser de nouvelles directives concernant le sexe safe qui renvoyaient à des inquiétudes légitimes concernant la transmission du VIH, et de combattre les restrictions qui renvoyaient seulement à une croisade anti-sexe. Ils ont seulement

⁷⁷² Ibid., p. 20.

partiellement réussi. La section 24.2.2 du code de la santé de la ville qui en résulte est, au mieux, étriquée. Elle pose qu'« aucun établissement ne doit fournir d'installation servant à des activités sexuelles incluant le coït anal, le coït vaginal ou la fellation. De telles installations constituent une menace à la santé publique. » De telles régulations ne font pas de distinctions entre les actes sexuels avec ou sans préservatifs, interdisant globalement tout ; les pratiques safe comme les pratiques unsafe sont illégales en public dans la ville de New York.⁷⁷³

Si, en 1992, les *sex clubs* reviennent sur le devant de la scène suite à un reportage de Mary Civiello⁷⁷⁴, c'est surtout en 1995, avec les nouvelles lois de zonage de la ville de New York, que la question du sexe en public réémerge, notamment du côté des théories queers. Cet amendement, présenté comme une loi protectrice pour le voisinage et les familles mais qui sert en fait la politique de développement et la gentrification⁷⁷⁵, est résumé par Warner de la manière suivante :

L'amendement sur le zonage concerne les magasins de livres et vidéos adultes, les établissements de nourriture et boisson, les cinémas, et d'autres commerces. Il n'autorise ces commerces que dans certaines zones non-résidentielles, lesquelles se trouvent sur le bord de mer. Dans ces nouveaux districts réservés, les commerces adultes ne sont pas autorisés à se trouver à moins de 150 mètres l'un de l'autre, ou d'une maison de culte, d'une école, ou d'une crèche. Ils sont limités à un commerce par parcelle, et limités en taille à 900 mètres carrés. Les enseignes sont, elles aussi, limitées en taille, avec des contraintes sur le lieu où elles sont placées et sur l'éclairage. Tous les autres commerces pour adultes doivent être fermés dans l'année. Des 177 commerces censés exister dans la ville, seulement 28 devraient pouvoir rester ouverts.⁷⁷⁶

Ce nouvel obstacle au sexe en public est renforcé par le fait que cet amendement arrive au moment où une nouvelle fureur s'abat sur les pratiques de sexe en public, fureur moralisatrice qui, cette fois, « provient de la communauté gay » elle-même⁷⁷⁷. « Un groupe de

⁷⁷³ Dangerous Bedfellows, et Ephen Colter Glenn, *Policing Public Sex*, op. cit., pp. 25-26.

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁷⁵ Sarah Schulman, *La gentrification des esprits*, op. cit.

⁷⁷⁶ Michael Warner, *Publics and counterpublics*, op. cit., p. 190-191.

⁷⁷⁷ Dangerous Bedfellows, et Ephen Colter Glenn, *Policing Public Sex*, op. cit., p. 28.

journalistes et activistes gays s'organise sous l'acronyme GALHPA (*Gay and Lesbian HIV Prevention activists*) et appelle la ville à renforcer les régulations du code de la santé existant concernant les lieux publics où les hommes font du sexe entre eux. »⁷⁷⁸ C'est la même année que parait par exemple *Virtually Normal* du journaliste gay conservateur Andrew Sullivan. Le milieu des années 1990 voit l'émergence « de porte-paroles gays (tous des hommes), sévissant d'abord dans la presse commerciale dominante, qui prétendent représenter les intérêts des personnes gaies » et véhiculent « une nouvelle politique gay moralisante »⁷⁷⁹ qui, au nom de l'aspiration à rejoindre la normalité, dénonce le sexe en public et la promiscuité faisant partie de la culture gay urbaine.

C'est en réaction à l'émergence de ces nouvelles figures que se multiplient les dénonciations des processus de « normalisation gay » et le renforcement de « l'anti-normativité » du côté des théories queers. En 1996 est publié le recueil *Policing Public Sex*, qui donne la parole aux « opposants à ces nouvelles politiques gays moralisatrices, [lesquels] refusent de permettre à des protecteurs auto-attribués de représenter les personnes "gays" et pointent les alliances dangereuses entre les intérêts immobiliers, les politiciens réactionnaires et les nouveaux défenseurs d'une domesticité gay respectable. »⁷⁸⁰ En 1999, Michael Warner s'attaque directement à Sullivan dans *The Trouble with Normal* où il critique « le leurre du normal »⁷⁸¹ et « la réduction de la politique gay à deux problèmes : le service militaire et le mariage »⁷⁸². Le problème de cette nouvelle tendance normalisante, pour Warner, c'est que « d'un côté, elle semble la réponse parfaite à la honte liée à la sexualité. Car, quelle meilleure manière de légitimer son existence, si ce n'est en insistant sur le fait d'être vu·e comme normal·e ? [Mais] le problème, toujours, c'est qu'embrasser ce standard renvoie la honte à ceux qui se situent encore plus bas sur l'échelle de la respectabilité. »⁷⁸³ Et c'est précisément ce qui est en jeu dans la dénonciation du sexe en public par les journalistes gays conservateurs comme Sullivan ou les membres de GALHPA.

C'est relativement à cette cristallisation de deux positions, l'une « gay » et « conservatrice », l'autre « queer » et « anti-normative » que le sexe en public est un enjeu

⁷⁷⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁷⁹ Lisa Duggan, « Prologue », in : Dangerous Bedfellows, et Ephen Colter Glenn, *Policing Public Sex*, *op. cit.*, p. xi.

⁷⁸⁰ *Ibid.*

⁷⁸¹ Michael Warner, *The Trouble with Normal. Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 68.

⁷⁸² *Ibid.*, p. 60.

⁷⁸³ *Ibid.*

érotologique important qui articule la question du désir, celle du pouvoir (au sens des processus de normalisation, mais également économiques), et celle de l'espace. Parce qu'elles menacent la distinction privé/public essentielle à la norme de la domesticité monogame qui définit les frontières de la normalité, les pratiques de sexe en public, les désirs et les processus d'érotisation des espaces produits à même ces pratiques, font obstacle aux processus de normalisation gaie, qui sont entre autres des processus de production de désirs normalisés.

b. Le placard : espace, désir et vérité

La distinction à la fois érotologiquement structurante et historiquement contingente entre le public et le privé s'articule à celle entre le secret et le révélé, c'est-à-dire à un certain rapport entre la sexualité et le savoir : les rapports érotiques à l'espace sont « épistémologisés » tandis que les rapports épistémologiques à la sexualité sont spatialisés. L'articulation entre la sexualité et le savoir a fait l'objet du travail de Foucault en deux temps : dans un premier moment, il étudie l'articulation entre sexualité et savoir telle qu'elle se constitue dans la modernité, à partir du XVII^e et XVIII^e siècle pour, via des pratiques comme celle de l'aveu, faire remonter ce rapport à la pastorale chrétienne. Dans un second temps, poussé par cette question de savoir comment « les individus ont été amenés à porter attention à eux-mêmes, à se déchiffrer, à se reconnaître et à s'avouer comme sujets de désir »⁷⁸⁴, il reprend l'histoire de la sexualité à partir de la Grèce classique et de la question des *aphrodisia*. La question de l'articulation savoir/sexualité doit donc être prise dans sa dimension historique, temporelle. Mais, qu'en est-il de l'aspect spatial du rapport épistémique à la sexualité ?

La thématique du placard constitue, chez Eve K. Sedgwick, une tentative de ressaisir les rapports sexualité/savoir à partir d'un modèle spatial qui les complexifie. Le placard permet en effet de rendre compte de l'absence d'analogie entre la distinction privé/public et secret/révélation. Peut-on dire, par exemple, que « rendre publique » sa sexualité constitue la seule forme par laquelle celle-ci peut être « révélée » si on prend en compte ce que l'auteur appelle « placard de verre »⁷⁸⁵, c'est-à-dire ces situations dans lesquelles la personne queer

⁷⁸⁴ Michel Foucault, *L'usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, 1984, p. 12.

⁷⁸⁵ « Après tout, la position de ceux et celles qui pensent qu'ils savent quelque chose sur nous que nous ne savons pas nous-mêmes est une position excitante et puissante — aussi bien lorsqu'ils pensent que ce que nous ne savons pas est que l'on est un secret. Le placard de verre peut permettre l'insulte ("Jamais je n'aurais dit ces choses si j'avais su que tu étais gai(e) !" — ouais, c'est ça) ; il peut aussi permettre des relations bien plus chaleureuses, mais (et) des relations dont le potentiel d'exploitation relève des optiques de l'asymétrie, du

ignore ce que les autres savent d'elle ? Par la thématique de l'épistémologie du placard mobilisée comme clé de lecture d'une certaine histoire de la littérature (au tournant du XIX^e et du XX^e siècle), Sedgwick renverse le projet foucauldien en montrant moins comment l'approche de la sexualité est dépendante de la question du savoir, mais plutôt la réciproque, à savoir comment la question de la connaissance a tout entière été contaminée par la question de l'identité sexuelle. Ce sont les premiers mots d'*Épistémologie du placard* :

*Épistémologie du placard soutient que la plupart des articulations de la pensée et du savoir de la culture occidentale du XX^e siècle en son entier sont structurées — ou plutôt fracturées — par une crise définitionnelle chronique, désormais endémique, de l'homo/hétérosexualité, concernant tout particulièrement les hommes et datant de la fin du XIX^e siècle. Ce livre défendra l'idée selon laquelle la compréhension de quasiment tous les aspects de la culture occidentale moderne est non seulement incomplète mais biaisée en sa substance même si elle n'inclut pas une analyse critique de la définition moderne de l'homo/hétérosexualité [...].*⁷⁸⁶

Cette thèse audacieuse fait du langage l'opérateur de cette contamination du savoir par la thématique de la sexualité. C'est parce que « le langage de la sexualité non seulement croise mais transforme les autres langages et relations par lesquelles nous produisons de la connaissance »⁷⁸⁷ que la sexualité s'est retrouvée au cœur de la culture occidentale. C'est au niveau de l'exploration des rapports entre les actes de langage et la vérité qu'intervient le modèle spatial du placard et du coming out : « les rapports caractéristiques du placard — le rapport entre ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas, entre ce qui relève de l'explicite et de l'implicite dans la définition de l'homo/hétérosexualité — peuvent en fait apporter un éclairage singulier sur les actes de langage en général. [...] concernant le placard, même savoir ce qui peut être considéré comme un acte de langage est toujours et constamment problématique. »⁷⁸⁸ L'étrangeté du placard réside dans le fait que la sortie du placard, le coming out est considéré comme acte de révélation, acte qui est acte de vérité, alors même

spéculaire et de l'implicite. » Eve K. Sedgwick, *Épistémologie du placard*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008, pp. 96-97.

⁷⁸⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁸⁸ *Ibid.*

qu'il peut n'apporter aucune information complémentaire, car le destinataire de l'acte possède déjà l'information censée être transmise⁷⁸⁹.

L'épistémologie du placard est, pour Sedgwick, un modèle spatial pour penser l'articulation entre la sexualité, les normes et la vérité. Seulement, la métaphore en tant qu'elle contient une dimension très sensorielle devrait nous enjoindre à saisir aussi les rapports entre les corps désirants, l'espace et la sexualité au-delà du pur rapport au langage : être au placard, c'est ne pas être vu·e, échapper à l'œil surveillant, mais également être plongé·e dans le noir ; c'est également être enfermé·e dans un espace qui laisse peu de possibilités de mouvement, etc. Or, tandis que la théoricienne littéraire qu'est Sedgwick se concentre sur le langage, le travail de Foucault, qui lui sert d'axiomatique⁷⁹⁰ va travailler à analyser comment toute une organisation de l'attention sensorielle est mobilisée dans la constitution moderne de ce rapport entre vérité et sexualité. Nous voudrions montrer qu'il existe chez Foucault, une dimension érotologique prégnante à l'élaboration des rapports entre savoir-pouvoir et sexualité.

Les archives foucauldienne sont pleines de ces espaces disciplinaires qui permettent une certaine articulation entre le savoir/pouvoir et la sexualité, ceci à travers une certaine organisation de l'espace. Dans la transformation du pouvoir à travers les techniques disciplinaires, l'une des nouveautés est en effet « une codification qui quadrille au plus près le temps, l'espace, les mouvements »⁷⁹¹. L'invention de nouveaux espaces architecturaux est donc au cœur des techniques disciplinaires, de la nouvelle articulation entre sexualité et savoir par l'exercice d'un certain pouvoir. Ces espaces sont construits en fonction des exigences variables et non-homogènes de l'exercice du pouvoir disciplinaire :

La discipline procède d'abord à la répartition des individus dans l'espace. Pour cela, elle met en œuvre plusieurs techniques. 1. La discipline parfois exige la clôture, la spécification d'un lieu hétérogène à tous les autres et fermé sur lui-même. [...] 2. Mais le principe de « clôture » n'est ni constant, ni indispensable, ni suffisant dans les appareils disciplinaires. Ceux-ci travaillent l'espace d'une manière beaucoup plus souple et plus fine. Et d'abord selon le principe de la localisation élémentaire ou du quadrillage. [...] 3. La règle des emplacements fonctionnels va peu à peu,

⁷⁸⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁷⁹¹ Michel Foucault, *Surveiller et punir, op. cit.*, p. 139.

*dans les institutions disciplinaires, coder un espace que l'architecture laissait en général disponible et prêt à plusieurs usages. [...] 4. Dans la discipline, les éléments sont interchangeables puisque chacun se définit par la place qu'il occupe dans une série, et par l'écart qui le sépare des autres. L'unité n'y est donc ni le territoire (unité de domination), ni le lieu (unité de résidence), mais le rang [...].*⁷⁹²

La transformation de l'espace en espace disciplinaire est visible notamment dans le passage de l'exclusion des lépreux au quadrillage de la ville pestiférée⁷⁹³, puis de cette gestion de crise de la peste, à ce que Foucault appelle « le panoptisme ». Ce dernier fait précisément jouer la visibilité comme outils de pouvoir⁷⁹⁴, et c'est pour cela qu'il est séduisant de le rapprocher de l'épistémologie du placard. La différence, c'est que ce pouvoir de la visibilité vise précisément à se passer du langage pour produire le rapport de vérité ayant des effets de pouvoir. Le panoptisme vise à se passer du langage, car le langage, sous la forme de l'aveu sur les choses érotiques, pose le problème de susciter à son tour le désir. C'est ce que Foucault suggère dans ce passage du cours du 5 mars 1975 :

Maintenant je voudrais essayer de caractériser l'évolution de ce contrôle de la sexualité à l'intérieur des établissements de formation scolaire chrétienne, et surtout catholique, au XVIII^e et au XIX^e siècle. D'une part, tendance de plus en plus nette à atténuer l'espèce d'indiscrétion bavarde, d'insistance discursive sur le corps de plaisir, qui marquait les techniques du XVII^e siècle concernant la direction des âmes. On essaye d'éteindre, en quelque sorte, tous ces incendies verbaux qui s'allumaient de l'analyse même du désir et du plaisir, de l'analyse même du corps. [Mais] en même temps qu'on essaye d'introduire une règle sinon du silence, du moins de la discretio maxima, en même temps les architectures, les dispositions des lieux et des choses, la manière dont on aménage les dortoirs, dont on institutionnalise les surveillances, la manière même dont

⁷⁹² *Ibid.*, p. 143-150.

⁷⁹³ « Après tout, il me semble que le modèle "exclusion des lépreux", le modèle de l'individu que l'on chasse pour purifier la communauté, a finalement disparu, en gros, à la fin du XVII^e-début du XVIII^e siècle. En revanche, quelque chose d'autre, un autre modèle a non pas été mis en place mais réactivé. Ce modèle est presque aussi ancien que celui de l'exclusion du lépreux. C'est le problème de la peste et du quadrillage de la ville pestiférée. Il me semble qu'en ce qui concerne le contrôle des individus, au fond, l'Occident n'a eu que deux grands modèles : l'un, c'est celui de l'exclusion du lépreux ; l'autre, c'est le modèle de l'inclusion du pestiféré. » Michel Foucault, *Les anormaux*, *op. cit.*, p. 41.

⁷⁹⁴ « l'effet majeur du Panoptique : induire chez le détenu un état conscient et permanent de visibilité qui assure le fonctionnement automatique du pouvoir. » Michel Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 202.

*on construit et dont on dispose à l'intérieur d'une salle de classe les bancs et les tables, tout l'espace de visibilité qu'on organise avec tant de soin [...] tout ceci, dans les établissements scolaires, remplace — et pour le faire taire — le discours indiscret de la chair que la direction de conscience impliquait.*⁷⁹⁵

L'usage du panoptisme dans les établissements d'enseignement viserait donc à éteindre les excitations et désirs naissant de la confession, du côté de celui qui confesse comme du côté du confesseur. Mais, la création de ces nouveaux espaces panoptiques, de ces espaces de surveillance constante ne produit-elle pas à son tour, malgré elle, des désirs et des excitations qui lui sont propres ? La salle de classe, le dortoir, ne secrètent-ils pas en cherchant à produire des effets de pouvoir des désirs et des plaisirs spécifiques ? N'y a-t-il pas des désirs spécifiques générés par le fait d'être visible ou de se penser visible ?

Ceci nous dit peut-être également quelque chose de la « structure du placard ». Car au fond, nous pourrions poser la même question à propos des formes de désir suscitée par le fait d'être « dans le placard », de se trouver dans cet espace du placard lui aussi généré par une relation de pouvoir, ou bien hors du placard : Les désirs éprouvés dans le placard, sont-ils les mêmes que les désirs hors du placard ? Dans le cas, et il nous semble que c'est le cas, où les désirs dans et hors du placard diffèrent, parce que la situation du corps désirant orienté diffère, la « structure du placard » se charge d'une nouvelle complexité, le coming out d'une nouvelle performativité, puisque le désir avoué n'est déjà plus identique à lui-même et se transforme du fait de l'aveu ou de l'annonce.

Cette idée selon laquelle les espaces visant à produire un rapport de pouvoir concernant les corps érotiques par l'extraction d'une vérité ou d'un savoir, secrètent en fait leur propre désir, ou leur propre logique désirante, selon laquelle les corps pris dans ces espaces se mettent à désirer autrement, nous aimerions l'approfondir à partir de la notion de « pornotopie » telle que forgée par Paul Preciado. L'idée d'une pornotopie généralisée, c'est-à-dire l'idée d'une production, par chaque lieu singulier, d'affects de désir également singuliers par la mise en place d'un certain rapport entre le corps désirant et l'espace, sera la dernière hypothèse érotologique que nous explorerons concernant l'appréhension des rapports entre l'espace et l'immanence désir-pouvoir.

⁷⁹⁵ Michel Foucault, *Les anormaux*, op. cit., p. 218.

c. *L'espace architectural et la production du désir : vers l'hypothèse pornotopique généralisée*

Difficile de tracer les grandes lignes de la recherche érotologique sans prendre en compte la manière dont les espaces sécrètent, par le truchement d'une réorientation du corps désirant, des affects de désir en en actualisant la possibilité. Non seulement, la maîtrise architecturale de l'espace est le moyen de produire, à même la contrainte et la surveillance portée sur le corps, des formes de pouvoir ; mais la création d'espaces architecturaux est également un moyen de produire à même le corps des comportements, des orientations, des désirs. C'est ce dont témoigne, par exemple, l'artiste John Lindell à propos des espaces de sexe en public à New York :

Le rôle de l'architecture en tant qu'elle forme les comportements est rarement mentionné dans les débats autour du sexe en public à New York, notamment relativement aux pratiques de sexe safe. Même si le design de ces espaces ne peut pas complètement contrôler ou déterminer le comportement, il est important de considérer ces espaces comme des « scènes » sur lesquels l'action se déroule afin de penser quels types de mise en scène conduirait à de meilleurs rôles. Si nous (les hommes gays et les gérants de sex clubs) n'étions pas attaqués (par le sida et les conservateurs), que voudrions-nous que ces espaces deviennent, au lieu de simplement essayer de les reconfigurer pour inhiber les comportements sexuels unsafe ? En encourageant une atmosphère sex-positive pour l'exploration du sexe en public, le respect de soi des clients, un aspect essentiel pour encourager les pratiques de safe sex, pourrait être renforcé.⁷⁹⁶

L'interaction constante entre le corps désirant et les espaces — le fait que les corps sont orientés selon un espace qui les enveloppe, le fait qu'il n'y ait d'espace que pour un corps susceptible d'orientation dans celui-ci — sont des éléments essentiels à prendre en compte dans l'exploration des rapports entre l'immanence désir-pouvoir et l'espace. Nous pouvons trouver une telle attention à l'espace architectural en tant que milieu de l'immanence désir-pouvoir dans le travail de Paul Preciado, *Pornotopie*, issu de sa thèse de doctorat dans laquelle il défendait la nécessité de « comprendre l'architecture comme une technologie biopolitique pour produire le genre et la sexualité ». Si le travail de Preciado se concentre sur « la manière

⁷⁹⁶ Dangerous Bedfellows, et Ephen Colter Glenn, *Policing Public Sex*, op. cit., p. 73.

dont les identités politiques et sexuelles sont formées par l'architecture »⁷⁹⁷, nous voulons tenter de comprendre cette force formatrice de l'espace architectural à partir du désir plutôt que de l'identité, mais dans les deux cas, c'est l'interaction entre l'espace et la subjectivité corporelle sexuelle qui est en jeu.

Ce qui intéresse Preciado dans le cas de Playboy et de son dirigeant Hugh Hefner, c'est qu'entre 1950 et 1960, Playboy se transforme et devient plus qu'un magazine, à travers la création d'un « ensemble d'espaces qui, à travers une diffusion médiatique imparable, avaient réussi à incarner une nouvelle utopie érotique de masse. »⁷⁹⁸ Ce sont ces espaces qui sont pour Preciado des exemples paradigmatiques de ce qu'il appelle « pornotopie » :

*Playboy, c'est le Manoir et ses fêtes, c'est la caverne tropicale et le salon de jeux en sous-sol, d'où les invités peuvent observer à travers une paroi de verre les Bunnies en train de se baigner nues dans la piscine, c'est le lit rond sur lequel Hefner s'amuse avec ses Bunnies, Playboy, c'est l'appartement-terrace de célibataire [...] Playboy est la première pornotopie de l'ère de la communication de masse.*⁷⁹⁹

Le cas de Playboy est intéressant puisque les espaces construits sont tout entiers orientés vers la sexualité, et la construction d'un certain rapport entre l'espace, le désir et le regard. Cette nouvelle érotologie entre en concurrence, explique Preciado, avec « l'habitation unifamiliale des années 50 » fonctionnant au quadrillage disciplinaire en renversant l'opposition public/privé et en dessinant « une fiction érotique pouvant fonctionner en même temps comme domicile et comme centre de production »⁸⁰⁰. L'évolution des technologies permet ce renversement. Dans ce nouveau stade du capitalisme que Preciado appelle « pharmaco-pornographique », le pouvoir fonctionne moins en quadrillant l'espace, comme dans les disciplines, mais plutôt à partir de la possibilité pour les espaces de passer l'un dans l'autre, de se chevaucher à travers les nouvelles technologies de l'information et de la communication. C'est le cas du Manoir Playboy, « ensemble architectural multimédia »⁸⁰¹, qui « démontrait que ce qui était spécifiquement moderne n'était pas tant l'esthétique de verre

⁷⁹⁷ Paul Preciado, *Gender, Sexuality, and the Biopolitics of Architecture: From the Secret Museum to Playboy*, Thèse de doctorat soutenue à la Princeton University en janvier 2013, p. 6.

⁷⁹⁸ Paul Preciado, *Pornotopie : « Playboy » et l'invention de la sexualité multimédia*, Paris, Climats, 2011, p. 12.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 110.

⁸⁰¹ *Ibid.*, p. 114.

et de béton que la mise en scène de la sphère privée rendue possible par les nouveaux moyens de communication »⁸⁰². C'est ce chevauchement, troublant les frontières entre le privé et le public qui est caractéristique et fait du manoir de Hugh Hefner, une pornotopie.

Le concept de pornotopie est construit sur le modèle des hétérotopies foucaaldiennes en tant que ces dernières sont des lieux qui « ouvr[ent] des brèches dans les formes traditionnelles de la spatialisation du pouvoir et de la connaissance d'une société déterminée. »⁸⁰³ On retrouve cette idée d'un décalage avec « les formes traditionnelles de spatialisation du pouvoir » dans le concept de pornotopie, lieu caractérisé par sa « capacité d'établir des rapports singuliers entre espace, sexualité, plaisir et technologie (audiovisuelle, biochimique, etc.), en altérant les conventions sexuelles et des genres tout en produisant la subjectivité sexuelle comme un dérivé de ces opérations spatiales. »⁸⁰⁴ La pornotopie, ce que pourrait laisser penser la proximité avec l'utopie, n'est pas un lieu où les rapports de pouvoir concernant la sexualité sont inexistantes, ce qui est impossible selon l'hypothèse de l'immanence désir-pouvoir, mais elle désigne un lieu où le rapport entre pouvoir, espace et sexualité est remarquable par sa singularité, lieu qui sécrète des subjectivités sexuelles désirantes spécifiques. Ce n'est pas un lieu hors-norme, c'est un lieu où les normes se mettent à fonctionner différemment.

Mais différemment de quoi ? Poser que les pornotopies sont des lieux à l'articulation espace-sexualité-désir remarquable suppose qu'il existe, en dehors de ces pornotopies, « des conventions sexuelles » générales qui tissent, dans le reste des espaces, une trame uniforme du rapport entre l'espace, la sexualité et les technologies. Cette conception, sous-jacente à l'hypothèse pornotopique « restreinte » ne présuppose-t-elle pas, sous couvert de faire valoir la variabilité pornotopique des rapports espaces-sexualité-pouvoir quelque chose comme une morale universelle qu'il s'agirait de combattre, un ennemi unique qu'il faudrait renverser, un système de morale général qui serait l'autre des pornotopies, bref, une conception homogène du pouvoir sur la sexualité ? On a, certes, bien vu qu'il était nécessaire de maintenir l'idée de rapports sociaux de domination qu'il était possible de situer à un niveau global, mais pour autant, il ne s'agit pas de supposer une texture morale homogène qui ferait qu'il existe des règles morales générales concernant le rapport entre la sexualité et l'espace.

⁸⁰² *Ibid.*, p. 113.

⁸⁰³ *Ibid.*, p. 117.

⁸⁰⁴ *Ibid.*, p. 118-119.

Il faudrait, sans trahir l'esprit du concept de Preciado, élargir l'hypothèse et, plutôt que de considérer qu'il existerait comme exception à un tissu social homogène, des pornotopies singulières qui feraient percées dans ce tissu, poser que tout espace est pornotopique au sens où tout espace définit des rapports singuliers entre « espace, sexualité, plaisir et technologie ». Dans l'hypothèse pornotopique « généralisée », ce faisant, tout espace secrète des subjectivités désirantes singulières et produit certains affects de désir, c'est-à-dire actualise certaines potentialités érotiques des corps désirants qui les traversent (ou, au contraire, empêche l'actualisation de ces affects de désir potentiels). Cette hypothèse pornotopique généralisée, c'est Preciado lui-même qui la prépare lorsqu'il évoque la grande diversité des pornotopies possibles :

Bien entendu, le bordel est pornotopique, c'est le contre-espace de sexualisation caractéristique des sociétés disciplinaires [...] Mais il y a également des pornotopies de large prolifération qui s'affirment comme un territoire et possèdent leurs propres codes, leurs propres us et coutumes [...] et des pornotopies localisées, telles que les cabines porno, les peep-shows [...] mais aussi ces pornotopies qui se laissent entrevoir à travers les petites annonces des journaux ou qui, sans existence autre que virtuelle, se déploient au sein des réseaux sociaux [...]. Il y a des pornotopies de restriction, comme la prison, l'école ou l'hôpital [...] des pornotopies de transition comme la nuit de noces [...] des pornotopies subalternes comme celles qui se créent lorsqu'une minorité dissidente parvient à traverser le tissu politico-sexuel et économique urbain dominant et à se rendre visible [...]. Il y a des pornotopies de résistance [...].⁸⁰⁵

On sent en vérité que la liste exhaustive des pornotopies si elle était possible, contiendrait tous les espaces possibles traversés par des corps désirants : une rue de Paris la nuit, un appartement dans une tour en Seine-St-Denis ou les plages de l'île du Levant, constitue des espaces qui établissent des rapports singuliers avec la sexualité et les technologies. La citation précédente nous montre même que les pornotopies sont non seulement des espaces réels, mais peuvent aussi être des espaces virtuels, lesquels entrent parfois en interaction complexe avec les espaces réels. L'application Grindr, par exemple, constitue une pornotopie singulière ayant ces propres normes, et construisant un rapport singulier entre espace, sexualité et technologie. Mais cette pornotopie virtuelle, dont on peut

⁸⁰⁵ *Ibid.*, p. 119-120.

préciser que l'espace est celui d'un quadrillage disciplinaire des corps, s'articule à l'espace réel à travers la géolocalisation, et par le truchement des corps connectés aux milieux habités par ces corps. Ces pornotopies virtuelles posent des questions très concrètes en termes de pouvoir et de répression, puisque les applications, sites de rencontre, etc., sont des lieux où les normes érotologiques jouent à pleins⁸⁰⁶ et qu'ils peuvent également servir le pouvoir répressif à l'endroit des sexualités queer⁸⁰⁷.

Les formes que prennent les pornotopies sont hautement volatiles, très sensibles qu'elles sont aux évolutions technologiques, aux transformations légales, comme le montre les cas des saunas et des cinémas pornographiques à New York que nous avons évoqués. Les pornotopies ne cessent de naître et de mourir, parfois elles sont célébrées et muséifiées, elles deviennent alors des ruines du désir dont l'existence n'est soutenue que par l'effort archivistique. Les pornotopies sont une instance de l'historicité radicale de la sexualité, historicité qui rend possible de dire que de nouveaux espaces, conduisent des corps à de nouvelles pratiques, et produisent de nouvelles subjectivités sexuelles désirantes.

Avec ce concept de pornotopie, s'achève la présentation de ce que nous pensons constituer les éléments clés d'une analyse érotologique queer sensible aux connexions entre les espaces, les désirs et les normes. On voit comment les analyses queers, en mobilisant des méthodologies diverses, sont capables de rendre compte de la grande richesse des nouages entre les trois éléments : soit que le désir est mis au service d'un processus d'altérisation créant un Autre spatialisé, exotisé ; soit que les désirs constituent de nouvelles manières d'appréhender les espaces ; soit que l'espace apparait comme matrice de production des désirs normalisés. L'érotologie permet donc de penser les processus de production entre les espaces et les désirs, et, sous le régime de l'hypothèse de l'immanence désir-pouvoir, de rendre compte du jeu des normes et des rapports de domination dans ces processus.

⁸⁰⁶ Marc Jahjah, « "T'es intelligent pour un arabe !" » Auto-ethnographie d'un corps colonisé. Une épistémologie du mezzé libanais », *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, 2021-3.

⁸⁰⁷ L'application Grindr peut par exemple servir à traquer des personnes utilisant l'application, ceci en vue de procéder à des arrestations ; ce qui fut le cas en Égypte en 2014. Voir : Callum Paton, « Grindr urges LGBT community to hide their identities as Egypt persecutes nation's gay community », disponible à l'adresse : <https://www.independent.co.uk/news/world/africa/grindr-urges-lgbt-community-to-hide-their-identities-as-egypt-persecutes-nation-s-gay-community-9757652.html> (consulté le 18/07/2023)

C. Le désir et sa normalisation chronopolitique

La tâche d'une érotologie qui explore le rôle de l'espace dans le rapport d'immanence désir-pouvoir est inséparable du versant temporel de l'esthétique de la normalisation que nous appellerons versant chronopolitique. Inséparable car, nous l'avons vu à propos de la colonialité du désir par exemple, les processus dont il s'agit sont toujours à comprendre comme des processus historiques qui mettent en jeu un certain rapport au temps. L'aspect chronopolitique de l'esthétique de la normalisation concerne la manière dont le déploiement temporel du désir est produit et saisi à travers certaines normes et fonctionne au sein de rapports sociaux de domination. L'aspect chronopolitique de l'esthétique, bien qu'il corresponde à la distinction kantienne entre les deux formes a priori de la sensibilité, ne saurait être compris ni comme a priori, ni à partir de la simple « intuition interne ». Si la normalisation chronopolitique peut bien être comprise comme condition de possibilité du désir, ce transcendantal est un transcendantal empirique acquis historiquement — aussi bien au sens de l'histoire du sujet que de l'Histoire : le sujet apprend à désirer au sein d'un canevas temporel acquis, ce canevas temporel par lequel le sujet se rapporte à son désir est issu d'un espace sociohistorique déterminé.

Trois problématiques chronopolitiques précises feront l'objet d'une présentation dans ce travail : (1) Dans la perspective de notre exploration du problème de la normativité psychanalytique, nous explorerons d'abord la conceptualisation du développement psychosexuel par l'établissement de différents stades de la sexualité (oral, anale, phallique, génital) par lesquels le sujet aurait à passer pour qu'on puisse parler d'un « développement sexuel normal » ; ainsi que les manières de subvertir cette conception « stadique » de la sexualité. (2) Comme nous avons évoqué les épistémologies queers de la géographie, nous proposons de présenter les différents problèmes posés par l'idée d'une science historique de la sexualité. Notre analyse partira du constructivisme historique pour en proposer quelques nuances et critiques. (3) Enfin, nous rendrons compte des évolutions récentes des théories et pratiques queers quant à la question de la normalisation temporelle à travers l'idée d'une ekstase temporelle queer, laquelle projette les politiques queers dans deux directions : le passé, à travers la participation à ce qu'on a pu appeler « le tournant archivistique » et le futur, avec la mise en crise du « futurisme reproductif » caractérisant la politique temporelle hétéronormative.

1. La politique temporelle de la psychanalyse

La question des normes de la sexualité reproduites et secrétées par les théories et les pratiques psychanalytiques constitue l'une des problématiques principales de ce travail de thèse. Or, pour plusieurs théoricien·nes queers cette potentielle normalisation psychanalytique du désir comporte une dimension chronopolitique, laquelle s'exprime notamment à travers le développement par Freud, à partir de 1913 d'une théorie du développement psychosexuel en termes de stade (Stufe) et de la reprise post-freudienne de cette théorisation stadique. Gayle Rubin résume les différents problèmes de cette manière :

L'enfant est conçu comme passant d'un stade à l'autre de son organisme jusqu'à ce qu'il atteigne son destin anatomique et la position du missionnaire. La pratique clinique a souvent considéré que sa mission était de réparer des individus qui d'une façon ou d'une autre en sont venus à dérailler sur la voie de leur but « biologique ». Transformant la loi morale en loi scientifique, la pratique clinique a servi à imposer la norme sexuelle à des participants indisciplinés.⁸⁰⁸

Il faut distinguer ici plusieurs dimensions du problème :

(1) premièrement, le problème de la *Stufentheorie* réside dans l'idée d'un mouvement téléologique qui conditionnerait le développement psychosexuel : ce développement, le passage par les différents stades de l'organisation libidinale (oral, anale, phallique) serait orienté et tendrait vers l'établissement d'une organisation terminale adulte dans laquelle tous les autres moments seraient résolus et intégrés.

(2) Le deuxième problème concerne le contenu de ce stade final téléologique, lequel est compris sur le mode de l'acte hétérosexuel (« missionnaire ») comme stade génital adulte. Ce stade génital est censé être le stade où les pulsions partielles propres à la sexualité infantile finissent par s'unifier à travers la domination du plaisir génital. « C'est avec l'organisation génitale pubertaire que les pulsions partielles s'unifient et se hiérarchisent définitivement, que le plaisir attaché aux zones érogènes non génitales devient "préliminaire" à l'orgasme, etc. »⁸⁰⁹ Comme nous le voyons, la détermination du télos du développement psychosexuel comme stade génital n'implique pas seulement une normalisation chronopolitique de ce

⁸⁰⁸ Gayle Rubin, *Surveiller et jouir, op. cit.*, p. 53.

⁸⁰⁹ Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse, op. cit.*, p. 454.

développement, mais également une normalisation du script sexuel (distinction entre « préliminaire » et « real deal »)⁸¹⁰.

(3) Le troisième problème réside dans le biologisme sous-jacent à l'idée d'un développement téléologiquement orienté. Si le développement psychosexuel doit mener à l'organisation génitale de la sexualité, c'est que ce développement relève du déploiement temporel de l'instinct sexuel, lequel trouve sa forme achevée dans l'instinct hétérosexuel poussant au coût reproducteur.

(4) Enfin, le problème de ce modèle réside également dans son caractère normatif pour la pratique psychanalytique qui se donne pour but l'imposition de ce script du développement de la sexualité, et par là, l'imposition de l'organisation génitale hétérosexuelle de la sexualité.

Si cette « trajectoire en ligne droite »⁸¹¹ fait le normal dans le développement de la sexualité, les anomalies sexuelles sont interprétées à partir des déviations, des mouvements tordus, ou des blocages et fixations sur cette ligne temporelle. Les perversions sont avant tout des déviations temporelles dues à des boucles, des mouvements anormaux de retour, autrement dit à des moments de régression à une organisation antérieure de la libido⁸¹². C'est le télos du stade génital qui établit ce qu'il faut entendre par normalité. Laplanche et Pontalis le reconnaissent eux-mêmes dans la théorie freudienne, bien qu'à contrecœur :

*Est-ce alors l'établissement de l'organisation génitale qui instaure la normalité, en tant qu'il unifie la sexualité et subordonne à l'acte génital les activités sexuelles partielles qui n'en deviennent plus que des préparatifs ? C'est là la thèse explicite des Trois essais, thèse qui ne sera jamais complètement abandonnée même quand la découverte des « organisations » pré-génitales successives viendra réduire l'écart entre la sexualité infantile et la sexualité adulte ; en effet, la « ... pleine organisation n'est atteinte qu'avec la phase génitale ».*⁸¹³

Cette mise en ordre chronopolitique par la psychanalyse concerne également une question que nous avons déjà croisée, à savoir celle de l'objet. Car, nous le verrons notamment avec Deleuze et Guattari, l'idée d'une succession temporelle des stades qui mène

⁸¹⁰ Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*, New York, Routledge, 1992, p. 186.

⁸¹¹ Fabrice Bourlez, *Queer psychanalyse. Clinique mineure et déconstruction du genre*, Paris, Éditions Hermann, 2018, p. 63.

⁸¹² Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., p. 308.

⁸¹³ *Ibid.*, p. 309.

à l'amour génital est également l'idée d'une intégration progressive des objets partiels dans un objet complet. La normalisation chronopolitique soutient une certaine conception vectorielle du désir qui se forge en trois temps principaux : d'une certaine absence d'objet (narcissisme primaire), à une objectalité éclatée (sexualité perverse polymorphe : orale, anale, phallique), vers un objet complet, de préférence du sexe opposé (génital).

Nous aimerions exposer quelques-unes des tentatives pour transformer, dé-rigidifier, voire subvertir cette chronopolitique stadique de la psychanalyse. Elles sont au moins au nombre de quatre : (1) premièrement, la stratégie de prolifération des stades qui fut celle des contemporains de Freud. (2) Deuxièmement, la dé-biologisation et la dé-téléologisation des aléas de la sexualité en insistant sur la rupture qu'introduit la dimension symbolique dans le rapport au corps chez l'humain, c'est la stratégie lacanienne. (3) Troisièmement, une transformation et une reconfiguration de l'idée de génitalité et du rôle de l'instinct dans son rapport avec la pulsion, c'est la solution laplanchienne. Et enfin, (4) la proposition, contre la norme de l'évolution, d'une politique de l'involution, qui caractérise les devenirs chez Deleuze et Guattari.

a. Première stratégie critique : Prolifération des stades

À proprement parler, cette stratégie n'a pas été élaborée consciemment de la part de ceux qui ont été les collaborateur·rices de Freud ou leurs élèves. Elle a plutôt été pensée comme un approfondissement et un affinage de la théorie freudienne. Mais, cette prolifération stadique, à la fois en intension (dans le détail des stades) et en extension (de plus en plus loin dans le temps) conduit à une sorte de démontage *camp* de la chronopolitique normalisatrice de la psychanalyse. Cet « affinage » commence avec Freud lui-même : il distinguait d'abord la sexualité adulte organisée autour de l'objet et la sexualité infantile auto-érotique dans les premiers temps (1905). Ensuite, il distingue auto-érotisme et narcissisme, et en 1913, introduit dans *La prédisposition à la névrose obsessionnelle*, l'idée qu'il existe des organisations pré-génitales et infantiles de la sexualité pour ensuite proposer une description de ces trois types d'organisation⁸¹⁴. Partant d'une distinction entre sexualité infantile et sexualité adulte, on arrive donc à une distinction entre quatre types d'organisation libidinale. Or, la multiplication des stades défait ou atténue l'importance de la première distinction puisque celle-ci ne peut plus être pensée comme opposition entre une sexualité an-objectale et polymorphe et une sexualité objectale et organisée.

⁸¹⁴ *Ibid.*, p. 297.

Ce mouvement de précision se poursuit, par exemple, avec Karl Abraham qui, dans son *Esquisse du développement de la libido fondée sur la psychanalyse des troubles psychiques* (1924) propose de distinguer à nouveau deux stades au sein de la sexualité anale et au sein de la sexualité orale. Il est poussé à distinguer par exemple deux phases anales du fait de la proximité et des différences entre la mélancolie et la névrose obsessionnelle. D'un côté, les deux troubles semblent renvoyer au stade anal de l'organisation libidinale, puisqu'on trouve dans les deux cas des particularités liées à l'argent, à l'ordre, à la propreté, etc. Mais du coup, il convient de rendre compte du fait que ces deux maladies sont pourtant distinctes. La distinction s'appuiera sur la différence entre : une organisation libidinale anale fondée sur la jouissance de « l'exonération », c'est-à-dire de la perte des selles ; et une organisation fondée sur la jouissance de la rétention des selles. Tandis que l'obsession résulte d'une fixation au stade de l'exonération anale, la mélancolie résulte d'une fixation au stade de la rétention anale. Cette distinction entre exonération et rétention est alors comprise comme la différence entre un stade sadique anal qui vise la destruction et un stade post-sadique qui vise la domination de l'objet :

*La pulsion partielle sadique de la libido infantile nous montre aussi l'opposition entre deux tendances au plaisir. L'une aspire à la destruction, l'autre à la domination de l'objet (ou du monde des objets). Nous saurons par la suite que la tendance conservatrice qui épargne l'objet s'est constituée par refoulement de la direction pulsionnelle originelle destructrice.*⁸¹⁵

Cette distinction est également celle qui va s'imposer pour distinguer deux phases à l'intérieur du stade de l'organisation orale de la sexualité : le stade de la succion, et, après l'apparition des dents, le stade de la manducation, ce dernier pouvant être qualifié de stade oral sadique ou cannibalique. La mélancolie ne concerne pas seulement le stade anal, mais peut renvoyer également au jeu entre la phase orale cannibalique, dans laquelle je détruis l'objet d'amour en l'absorbant, et la phase de succion qui la précède :

Nous sommes ainsi conduits à admettre une bipartition dans le domaine oral comme dans le domaine sadique-anal du développement. À l'étape primaire, la libido de l'enfant est liée à l'acte de la succion. C'est

⁸¹⁵ Karl Abraham, « Esquisse d'une histoire du développement de la libido fondée sur la psychanalyse des troubles mentaux (1924) », *Œuvres complètes II. 1915-1925*, Paris, Éditions Payot, 1964, p. 177.

*un acte d'incorporation qui ne porte cependant pas atteinte à l'existence de la personne nourricière. L'enfant ne distingue pas encore son moi d'un objet extérieur à lui. Les notions de moi et d'objet ne correspondent pas à cette étape. [...] La seconde étape se différencie de la précédente par la modification de l'activité orale qui de succion devient manducation.*⁸¹⁶

Avec l'analyse du trouble maniaco-dépressif (obsession-mélancolie) que propose Abraham, le développement psychosexuel n'est plus compris à travers quatre phases, mais six phases. De plus, comme on le voit dans cette dernière citation, ces stades libidinaux sont également pensés en lien étroit avec le développement du moi et de la personnalité. La psychanalyse d'enfant de Mélanie Klein reprendra ces deux caractéristiques à Abraham : à la fois la distinction entre le stade de la succion et le stade sadique oral⁸¹⁷, et à la fois le lien entre le développement libidinal et le développement du moi, c'est ce lien que permet d'assurer le doublet introjection/projection qui donne le modèle de la conversion de l'objet du désir en une partie du moi⁸¹⁸.

Du côté de la psychanalyse d'enfant toujours, la prolifération des stades continue par exemple avec le travail de Winnicott qui insère une nouvelle étape du développement entre les stades oraux et anaux, l'expérience transitionnelle :

*La séquence qui commence par les activités du petit enfant mettant ses doigts dans la bouche et qui se termine par l'attachement très vif à un ours, à une poupée, à un objet moelleux ou à un objet dur, est infiniment variée. [...] J'ai introduit les termes d'« objets transitionnels » et de « phénomènes transitionnels » pour désigner l'aire intermédiaire d'expérience qui se situe entre le pouce et l'ours en peluche, entre l'érotisme oral et la véritable relation d'objet, entre l'activité créatrice primaire et la projection de ce qui a déjà été introjecté, entre l'ignorance primaire de la dette et la reconnaissance de celle-ci (Dis : « [Merci] »).*⁸¹⁹

Si le transitionnel désigne précisément chez Winnicott cette « aire intermédiaire qui se situe entre le subjectif et ce qui est objectivement perçu »⁸²⁰, ce geste qui consiste à placer

⁸¹⁶ *Ibid.*, p. 191.

⁸¹⁷ Mélanie Klein, *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005, p. 299, notes.

⁸¹⁸ *Ibid.*, p. 313 et pp. 316-317 par exemple.

⁸¹⁹ Donald W. Winnicott, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, op. cit., pp. 28-29.

⁸²⁰ *Ibid.*, p. 31.

entre deux stades une étape intermédiaire supplémentaire désigne en fait une tendance commune à plusieurs auteur·rices qui cherchent à opérer des distinctions de plus en plus précises dans le découpage des *Stufen* du développement libidinal, ceci pour apporter des solutions aux problèmes concernant l'étiologie des maladies psychiques. On peut désigner cette tendance comme la tendance à la prolifération intensive des stades.

L'autre tendance est celle qui consiste à montrer l'existence d'étapes du développement psychosexuel qui sont antérieures à l'étape orale. Nous retrouvons cette tendance, sous une forme outrée, notamment dans la thèse défendue par Otto Rank d'un traumatisme de la naissance essentiel à l'étiologie des névroses. Le traumatisme de la naissance serait à concevoir comme la source de l'inconscient et l'analyse aurait alors pour tâche de « délivrer le malade [...] de la hantise du traumatisme de la naissance »⁸²¹.

*Après avoir exploré dans tous les sens et dans toutes les directions l'inconscient, ses contenus psychiques et les mécanismes compliqués qui président à la transformation de l'inconscient en conscient, on se trouve en présence, tant chez l'homme normal que chez les sujets anormaux, de la source dernière de l'inconscient psychique, et on constate que cette source est située dans la région du psycho-physique et peut être définie ou décrite dans des termes biologiques : c'est ce que nous appelons le traumatisme de la naissance, phénomène en apparence purement corporel, que nos expériences autorisent à envisager cependant comme une source d'effets psychiques, d'une importance incalculable pour l'évolution de l'humanité, en nous faisant voir dans ce traumatisme le dernier substrat biologique concevable de la vie psychique, le noyau même de l'inconscient.*⁸²²

La même référence à l'unité bio-psychique servira à Sándor Ferenczi pour développer l'idée d'une pulsion de retour dans le ventre maternel, pulsion qui conditionnerait le développement postérieur de la sexualité⁸²³. Or, et c'est peut-être là le dernier degré de la

⁸²¹ Otto Rank, *Le traumatisme de la naissance. Influence de la vie prénatale sur l'évolution de la vie psychique individuelle et collective*, Paris, Éditions Payot, 1976, p. 15.

⁸²² *Ibid.*, p. 9.

⁸²³ « Si nous considérons maintenant toute l'évolution de la sexualité, de la succion du pouce chez le nourrisson jusqu'au coït hétérosexuel en passant par le narcissisme de la masturbation génitale [...] nous en arrivons à la conclusion que toute cette évolution, y compris par conséquent le coït lui-même, ne peut avoir pour but qu'une tentative du Moi, d'abord tâtonnante et maladroite, puis de plus en plus décidée et enfin partiellement réussie, de retourner dans le corps maternel, situation où la rupture si douloureuse entre le Moi et

tendance à pousser encore plus loin la théorie des stades, cette pulsion peut renvoyer à un stade de la vie sexuelle qui précède l'existence de l'individu biologique et qui est à attribuer à l'espèce. Les étapes du développement psychosexuel d'un individu ne commencent pas avec sa naissance, mais commencent avec l'histoire de l'espèce. L'étiologie des pathologies psychiques, mais également l'explication du développement psychosexuel « normal » renverrait non seulement à des étapes du développement ontogénétique mais également à ce qu'elles sont censées rejouer, à savoir des étapes du développement phylogénétique. On parlera alors non seulement de régression aux stades oraux ou anaux, mais également de « régression thalassale, c'est-à-dire la notion d'un désir de retourner à l'océan abandonné aux temps primitifs »⁸²⁴.

Ces tentatives extrêmes, aussi bien celle d'Otto Rank que celle de Sándor Ferenczi sont les principales représentantes de la prolifération en extension de la théorie des stades. Elles sont intéressantes parce qu'elles nous permettent notamment de débusquer le problème du « biologisme » de la *Stufentheorie* en précisant qu'il réside dans l'idée, non pas d'un ancrage corporel ou « biologique » de la sexualité, mais dans l'idée d'une programmation innée, attribuée à la phylogenèse, du développement de la sexualité.

b. Deuxième stratégie : L'intervention du symbolique

Une certaine tendance « biologisante » de la psychanalyse conduisit donc certaines auteur·rices à interpréter les organisations orales, anales, phalliques, comme des phases bien distinctes du développement biologiquement conditionné de l'organisme, développement qui tendrait vers l'unification finale de toutes ces pulsions partielles vers un objet unique dans le stade génital marquant l'accomplissement de ce développement. Cette interprétation de la succession des organisations comme relevant d'une maturation biologiquement conditionnée est précisément celle qui fait l'objet de la critique de Jacques Lacan. L'idée d'un développement de l'organisme, y compris sous la forme de l'idée du développement d'un rapport entre l'organisme et le milieu, ignore le rôle que joue le langage et le rapport à l'autre, bref, le symbolique, dans l'émergence des objets dits *a* autour desquels tournent les pulsions, et les transformations de l'organisation pulsionnelle. Si « la description des stades, formateurs de la libido, ne doit pas être référée à une pseudo-maturation naturelle, qui reste toujours opaque »⁸²⁵ c'est que la production de ces objets *a* causes du désir n'est pas le résultat d'une

l'environnement n'existait pas encore. » Sándor Ferenczi, *Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2018, p. 73.

⁸²⁴ *Ibid.*, p. 121.

⁸²⁵ Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 75.

maturation progressive, mais le résultat de l'effet de coupure qu'opère le langage à l'endroit du corps, effet de coupure que Lacan appelle castration. Le séminaire du 27 Juin 1962 est très clair à cet égard :

Je veux mettre l'accent sur ce point, c'est-à-dire sur la fonction de (a), le petit (a), en tant qu'il est à la fois à proprement parler, ce qui peut nous permettre de concevoir la fonction de l'objet dans la théorie analytique, à savoir cet objet qui dans la dynamique psychique, est ce qui structure pour nous tout le procès progressif-régressif, ce à quoi nous avons affaire dans les rapports du sujet à sa réalité psychique, mais qui est aussi notre objet : l'objet de la science analytique. Et ce que je veux mettre en avant, dans ce que je vais vous en dire aujourd'hui, c'est que si nous voulons qualifier cet objet dans une perspective proprement logique — et j'accentue : logicisante — nous n'avons rien de mieux à en dire sinon ceci : qu'il est l'objet de la castration.⁸²⁶

La compréhension de l'organisation libidinale à partir de la théorie de l'objet *a* va impliquer un certain nombre de transformations. Premièrement, si le détachement des objets et l'organisation des stades se font autour de la castration symbolique, ceci signifie que c'est à des faits langagiers et culturels qu'il faut attribuer les transformations de l'organisation libidinale, et que celles-ci ne sont plus à comprendre à partir d'un quelconque codage inné. Deuxièmement, l'idée d'une orientation téléologique et même l'idée d'une progression dans la navigation entre les différents objets est remise en question. La preuve en est la remise en cause de la notion de régression au profit d'une autre manière de penser « la résurgence du passé dans le présent »⁸²⁷ dans le séminaire XI, à savoir la répétition.

La répétition (*Wiederholen*) va être ce qui empêche de penser un développement linéaire de la sexualité orienté téléologiquement. La répétition dont il s'agit en analyse, va être comprise comme répétition de la *tuché*, c'est-à-dire répétition de la rencontre (hasardeuse) du réel⁸²⁸. Si transformations de l'organisation sexuelle il y a, tout se joue au niveau de la rencontre du réel, pensée d'abord sur le mode du traumatisme. Cette rencontre du réel est faite d'accidents qui n'ont rien à voir avec la maturation biologique du rapport organisme-environnement, mais qui renvoient au traumatisme de la perte, au hasard des pertes qui font

⁸²⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre IX. 1961-1962. L'identification*, Éditions électronique, Disponible sur <http://staferla.free.fr/S9/S9.htm>, p. 204.

⁸²⁷ Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, op. cit., p. 402.

⁸²⁸ Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, op. cit., p. 64.

l'hyper-singularité du vécu du sujet. « Ce qui se répète, en effet, est toujours quelque chose qui se produit — l'expression nous dit assez son rapport à la tuché — comme au hasard. »⁸²⁹

Ce qui donc se déploie dans le temps concernant l'histoire des transformations libidinales du sujet, se déploie à partir du jeu entre la rencontre hasardeuse du réel (sous la forme de la perte, de l'arrachement, de la coupure) que Lacan désigne comme tuché et la répétition de cette rencontre dont le modèle est le *fort-da*. Ainsi,

*[T]oute l'originalité de l'analyse est de ne pas centrer l'ontogenèse psychologique sur ces prétendus stades — qui n'ont littéralement aucun fondement repérable dans le développement observable en termes biologiques. [...] Le développement s'anime tout entier de l'accident, de l'achoppement de la tuché [...] La description des stades, formateurs de la libido, ne doit pas être référée à une pseudo-maturation naturelle, qui reste toujours opaque. Les stades s'organisent autour de l'angoisse de castration.*⁸³⁰

Ces différentes rencontres du réel sont comprises à partir de la castration qui donne le modèle de la perte, de l'arrachement et de la *Spaltung*, la schize du sujet. Si le phallus devient le signifiant privilégié du désir, c'est notamment parce qu'il permet de pointer ce qu'il y a de coupure dans la constitution du sujet du désir (et du langage). C'est à ce niveau qu'on peut se trouver insatisfait·es devant la solution lacanienne au stadisme psychanalytique. S'il se débarrasse de l'idée d'une maturation biologique téléologiquement orientée vers la procréation et le rapport génital, c'est pour nous faire retomber sur un modèle du désir, à partir de la castration, lui aussi construit au sein d'une matrice hétéronormative et patriarcale. Si la chronopolitique de la psychanalyse s'en trouve certes modifiée, situer la castration au centre des transformations libidinales du sujet, consiste à faire du phallus le maître du temps.

Nous pouvons évoquer deux tentatives qui cherchent, tout en comprenant comme Lacan les transformations libidinales à partir de la rencontre du réel, c'est-à-dire par référence à l'intervention du rapport à l'Autre, à se dégager d'une conception phallique de ces transformations, afin de délier les aléas du désir des aléas du phallus. La première est celle de Julia Kristeva, que nous avons déjà évoquée. En cherchant à rendre compte d'une « autorité maternelle » qui met en place les conditions d'acquisition du langage, en apprenant au sujet

⁸²⁹ *Ibid.*, p. 65.

⁸³⁰ *Ibid.*, pp. 74-75.

quelques repères sur son corps, Kristeva semble pointer vers une logique pulsionnelle qui précéderait la loi paternelle et la coupure qu'elle met en place. Il y aurait, dans le rapport à la mère, des transformations libidinales pré-phalliques, pré-symboliques, mais qui concernent toujours le rapport à l'autre et non la maturation biologique du proto-sujet. Cependant, un « biologisme » propre à la théorie de Kristeva réside, comme l'explique Judith Butler, dans une certaine conception du corps maternel :

De manière significative, la représentation du corps maternel et la téléologie de ses instincts comme un principe métaphysique identique à lui-même et persistant — un archaïsme d'une constitution biologique commune spécifique du sexe — se fondent sur une conception univoque du sexe féminin. Et ce sexe, conçu à la fois comme une origine et une cause, est posé comme un principe de pure créativité.⁸³¹

Pour sortir d'une conception phallogcentrique du développement libidinal, tout en évitant une conception essentialiste et biologisante, il faudrait penser le corps maternel, non comme un lieu primitif pré-symbolique, pré-historique, précédant les relations de pouvoir aussi bien que les rapports de domination, mais au contraire comme un champ où se joue des tensions, des relations de pouvoir, et comme un champ traversé par des rapports sociaux. Le corps maternel est un corps historique, plongé et traversé par des rapports de domination et des relations de pouvoir. La relation de l'enfant à l'être qui l'a porté est une relation qui, elle aussi, relève de la tuché, des rencontres du réel qui sont aussi des rencontres avec le social. Ceci vaut non seulement pour les premiers mois de la vie extra-utérine, mais également concernant la vie intra-utérine. La vie matricielle est elle aussi une vie sociale. Si les transformations libidinales peuvent aussi être rapportées à quelque chose d'avant la naissance, quelque chose de non-encore-né, ce n'est pas à un codage biologique inné, ni même à un traumatisme nécessaire, mais aux spécificités de la vie relationnelle intra-utérine.

Cesser de considérer la matrice où le corps à naître est formé comme un lieu pur, préservé des relations historiques et des rapports sociaux permet de penser une historicité radicale du désir, des transformations libidinales qui ne soient ni programmées biologiquement ni pensées à partir de la coupure phallique. C'est à cet endroit que le travail de Bracha L. Etinger nous semble particulièrement pertinent à mobiliser. Son exploration de la vie intra-utérine comme lieu d'un « complexe matrixiel » distinct du complexe de

⁸³¹ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 195.

castration, et jouant son rôle dans les aléas historiques du désir nous semble mettre au centre l'idée d'une vie intra-utérine comme vie sociale :

Dans « L'inquiétant » Freud présente un fantasme infantile inconscient qui peut pointer vers un complexe dont je développerai la différence d'avec celui de castration : « le fantasme, je veux dire, de l'existence intra-utérine » ou « les fantasmes de la matrice », Mutterleibphantasie. En psychanalyse, le fantasme du ventre maternel est exclu par l'inclusion dans le fantasme de « castration » ! « La castration » qui est une idée sexuelle même si le « phallus » est considéré comme neutre, est le prototype de toute séparation de la dimension corporelle et archaïque partielle, de toute perte et absence qui mène à une inscription dans le symbolique. [...] Freud nous oriente vers l'idée d'une différenciation entre le complexe de castration et ce que nous appelons le complexe matrixiel, faisant référence au complexe intra-utérin/du ventre maternel.⁸³²

Cette idée selon laquelle les transformations historiques du désir ne sont pas seulement à rapporter à des rencontres du réel qui prennent la forme de coupure ou d'arrachement, mais également, aux rencontres hasardeuses du réel en tant qu'elles peuvent nous lier à d'autres êtres, en tant que le sujet désirant est le résultat de ces liens de dépendance vitale, peut mener à une conception des aléas historiques du désir (1) non-stadique, (2) non téléologique, c'est-à-dire non-orientée par l'idée d'un stade génital terminal, (3) ni phallogcentrique. L'alternance du lien vital, qui produit ce que Ettinger appelle un lien *a*⁸³³, et de sa rupture, qui produit l'objet *a*, peut fournir un modèle non exclusivement phallique pour l'émergence, non-linéaire et complexe, des différentes organisations du désir dans le temps.

c. Troisième stratégie : La critique de l'unification génitale

Une conception des transformations temporelles du désir en termes de « rencontre » et de relation sociale plutôt qu'en termes de maturation biologique nous condamne-t-elle pour autant à rejeter complètement l'idée que les transformations biologiques de l'organisme influencent également les transformations de la sexualité ? Penser les aléas historiques du désir en termes de rencontre, est-ce s'empêcher de prendre en compte le rôle de la maturation effective de l'organisme, par exemple sous la forme de la puberté ? Sinon, quel rôle donner à

⁸³² Bracha L Ettinger, *The Matrixial Borderspace*, op. cit., p. 47.

⁸³³ *Ibid.*, p. 56.

ces transformations qui ne nous fasse pas retomber dans une conception téléologique des changements dans le temps de l'organisation libidinale? Comment intégrer les transformations biologiques dans l'histoire de la sexualité de l'individu sans s'appuyer sur une chronopolitique *straight* ?

Avec ces questions, nous abordons la troisième stratégie de réponse au stadisme téléologique biologisant de la psychanalyse, à savoir la stratégie qui consiste à repenser la nature et le rôle du génital dans le développement de la sexualité ; c'est la stratégie que nous attribuons à Jean Laplanche. Comme Lacan, Laplanche s'oppose à l'idée que les transformations libidinales doivent être attribuées à un programme biologique qui se déploierait dans le temps. L'absence d'une telle programmation est repérable au niveau du caractère chaotique de l'émergence et de l'expression des pulsions :

Rien ne permet de voir dans l'évolution toujours plus ou moins [chaotique] de la pulsion sexuelle quelque chose qui s'inscrive dans un schéma plus vaste, finalisé, préparant, comme son but, la puberté. C'est une telle réinscription de la pulsion dans le champ de l'instinct que Freud a voulu finalement opérer en dessinant malgré tout une sorte de développement programmé où sexualité infantile d'une part, sexualité pubertaire et adulte d'autre part sont en continuité.⁸³⁴

La distinction entre la pulsion, chaotique, et l'instinct « héréditaire, fixé, adaptatif »⁸³⁵, conduit Laplanche au rejet d'une conception téléologique du développement de la sexualité infantile. C'est la confusion entre ces deux concepts qui conduisait à l'idée d'un développement sexuel programmé de manière innée et téléologiquement orientée vers la génitalité. Il insiste au contraire sur la rupture radicale entre d'un côté, une sexualité pulsionnelle générée par la rencontre (en l'occurrence, la rencontre intersubjective de l'Autre dans la séduction), et de l'autre, un instinct génital commençant à s'exprimer à partir de la puberté.

L'instinct n'est pas la cause générative de la sexualité pulsionnelle, puisque celle-ci (présente dès les premiers mois de la vie) précède l'expression de l'instinct au moment de la puberté. Le « sexuel d'origine intersubjective » précède l'émergence de l'instinct génital. Et le rapport entre la sexualité infantile d'origine intersubjective (oral, anal ou phallique) et

⁸³⁴ Jean Laplanche, *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien*, op. cit., p. 20.

⁸³⁵ *Ibid.*, p. 13.

l'instinct génital n'est pas un rapport de continuité ou de maturation, l'un ne donne pas lieu à l'autre. Ils sont deux flux parfaitement distincts qui, à l'adolescence, entrent en collision. On assiste alors à une sorte de retournement, de subversion temporelle de la part de Laplanche par rapport au récit chronopolitique de la psychanalyse classique : « Chez l'homme, le sexuel d'origine intersubjective donc le pulsionnel, le sexuel acquis vient, chose tout à fait étrange, avant l'inné. La pulsion vient avant l'instinct, le fantasme vient avant la fonction ; et quand l'instinct sexuel arrive, le fauteuil est déjà occupé. »⁸³⁶

La surprise que produit cette théorie Laplanchienne réside dans le fait que la réinjection de la thématique de l'instinct est l'occasion, non pas d'un renforcement de la chronopolitique *straight* de la psychanalyse, mais d'une subversion de celle-ci. Comme l'explique Laplanche « rien ne prouve que [les deux fleuves de la sexualité infantile et de l'instinct génital] arriveront à un mélange harmonieux »⁸³⁷. Au contraire, produit d'une histoire tumultueuse, tordue, biscornue, non orientée par un quelconque téléos biologique, mais constituée de conflits, de répétitions, de mélanges imprévisibles, de précipités, les transformations des pulsions font l'hypersingularité de la sexualité du sujet désirant.

La conception que propose Teresa De Lauretis du désir lesbien dans *The practice of love* montre bien comment la tension entre sexualité infantile et génitalité peut faire l'objet d'une réappropriation queer qui, en même temps qu'elle refuse le stadisme téléologique et normatif, reste sensible aux spécificités produites par l'introduction tardive de la génitalité. Nous l'avons dit, De Lauretis s'appuie, pour construire cette conception, sur le travail d'Helene Deutsch afin de comprendre comment, bien que le désir lesbien renvoie à une fixation infantile, elle ne constitue pas pour autant une régression, du fait de l'interaction entre la sexualité infantile et la génitalité. Le désir lesbien est mouvement de retour ou boucle vers une relation pré-génitale mais qui n'est pas une pure régression, dans la mesure où elle en passe par la génitalité :

1. L'homosexualité féminine ou « l'inversion véritable » n'est pas dépendante du complexe de masculinité [...]. 2. C'est une relation régressive pré-œdipienne (préphallique et prégénitale), mais qui ne peut être activée que rétroactivement par des impulsions appartenant aux phases œdipienne, phallique et génitale [...]. 3. Son caractère sexuel est défini

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 23.

*premièrement mais non exclusivement par les pulsions partielles, c'est-à-dire qu'il inclut des impulsions génitales, mais pas une primauté génitale : les pulsions sadique, masochiste et orale sont prédominantes [...].*⁸³⁸

Ce mouvement de retour n'est pas pour autant régression, parce que celle-ci supposerait la norme d'un parcours téléologiquement orienté, il est plutôt le mouvement même du désir queer qui se définit chronopolitiquement par la mise en crise de la valeur normative de la ligne téléologiquement orientée censée décrire l'évolution « normale » vers le désir straight adulte. De Lauretis considère que cette conception du désir lesbien en fait une sorte de perversion, au sens d'un mouvement temporel brouillé, non-straight, mais une perversion non-pathologique.

d. Quatrième stratégie : Involution

On touche, avec cette idée d'un mouvement pervers du désir qui ne soit pas régression, et qui met en cause l'idée même « d'évolution » ou de « progrès » du désir, au quatrième type de stratégie pour questionner et subvertir la chronopolitique stadique *straight* de la psychanalyse. Le concept qui semble paradigmatique de ce type de stratégie, c'est celui d'*involution* tel qu'il est déployé par Deleuze et Guattari, dans *Mille Plateaux*, pour décrire le mouvement temporel propre aux devenirs, mais également la manière de se constituer un CsO. Ce concept d'involution constitue une machine de guerre conceptuelle contre la rigidification des transformations du désir dans des stades, des strates temporelles, et contre la mise en rang de ces transformations à partir de l'idée d'évolution, de développement ou de progrès du désir.

Dans *L'Anti-Œdipe* déjà, l'idée de progrès ou de développement du désir fait l'objet d'une critique lorsque les auteurs s'en prennent à l'idée d'une intégration et d'une unification des objets partiels en un objet complet (l'objet d'amour). « Il n'y a pas d'évolution des pulsions qui les ferait progresser, avec leurs objets, vers un tout d'intégration, pas plus qu'il n'y a de totalité primitive dont elles dériveraient »⁸³⁹ expliquent-ils, et ils s'en prennent alors à Mélanie Klein qui, bien qu'elle « fit la découverte merveilleuse des objets partiels [,] ne se débarrasse pas de l'idée que les objets partiels schizo-paranoïdes renvoient à un tout, soit originel dans une phase primitive, soit à venir dans la position dépressive ultérieure (l'Objet

⁸³⁸ Teresa De Lauretis, *The Practice of Love*, op. cit., p. 64.

⁸³⁹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 54.

complet). »⁸⁴⁰ Le concept de machine désirante vise à maintenir la partialité et la multiplicité objectale du désir, contre la tendance à rabattre cette multiplicité sur l'unité de l'objet complet, notamment à travers l'usage de l'Œdipe comme processus d'intégration.

Deleuze et Guattari poursuivent, dans *Mille Plateaux*, la critique de la mise aux normes temporelle du désir en attribuant au Corps sans Organes et aux devenirs, la caractéristique d'être involutifs à la fois contre l'idée de progrès et contre l'idée de régression. L'involution désigne alors un mouvement affectif ou intensif qui consiste à s'approcher d'un état perçu comme inférieur ou antérieur :

(1) premièrement, les devenirs-enfants ou animaux, consistent en la mise en place d'un rapport « de vitesse et de lenteur, les plus proches de ce qu'on est en train de devenir, et par lesquels on devient »⁸⁴¹. Cette transformation ne consiste ni à évoluer ni à régresser, mais à involuer. Reprenant les analyses des enfants-loups proposées par Schérer et Hocquenghem dans le numéro « Co-ire » de la revue *Recherches* (1977), ils évoquent « un voisinage “qui fait qu'il est impossible de dire où passe la frontière de l'animal et de l'humain”, [...] chez tous les enfants, comme si, indépendamment de l'évolution qui l'entraîne vers l'adulte, il y avait chez l'enfant place pour d'autres devenirs, “d'autres possibilités contemporaines”, qui ne sont pas des régressions, mais des involutions créatrices, et qui témoignent “d'une inhumanité vécue immédiatement dans le corps en tant que tel”, noces contre nature “hors du corps programmé”. Réalité du devenir-animal, sans que l'on devienne animal en réalité. »⁸⁴² Tout comme chez De Lauretis, ce qui empêche d'appeler ce mouvement « régression », c'est son caractère créateur ; et il est créateur du fait même qu'il s'oppose à ce qu'on appelle évolution et progrès.

(2) Le mouvement involutif concerne non seulement les devenirs mais ce sur quoi leurs intensités circulent, à savoir le CsO. Celui-ci va aussi servir de critique au stadisme téléologique de la psychanalyse parce qu'il s'oppose à une conception du corps comme unité organique, conception sur laquelle s'appuie l'idée d'une unification libidinale nécessaire sous l'égide de la génitalité. Le CsO est, ce qui du corps, s'oppose à cette mise en forme des organes, des sensations et des intensités qui les caractérisent d'abord, en un organisme unifié. Cette opposition prend la forme d'une subversion chronopolitique qui concerne, cette fois, les générations :

⁸⁴⁰ *Ibid.*, pp. 54-55.

⁸⁴¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, op. cit., pp. 333-334.

⁸⁴² *Ibid.*, pp. 334-335.

Le CsO est bloc d'enfance, devenir, le contraire du souvenir d'enfance. Il n'est pas l'enfant « avant » l'adulte, ni la mère « avant » l'enfant : il est la stricte contemporanéité de l'adulte, de l'enfant et de l'adulte, leur carte de densités et d'intensités comparées, et toutes les variations sur cette carte. Le CsO est précisément ce germen intense où il n'y a pas, il ne peut pas y avoir parents ni enfants (représentation organique). [...] l'enfant comme contemporain germinal des parents. Si bien que le corps sans organes n'est jamais le tien, le mien... C'est toujours un corps. Il n'est pas plus projectif que régressif. C'est une involution, mais une involution créatrice et toujours contemporaine. Les organes se distribuent sur le CsO ; mais, justement, ils s'y distribuent indépendamment de la forme d'organisme, les formes deviennent contingentes, les organes ne sont plus que des intensités produites, des flux, des seuils et des gradients. « Un » ventre, « un » œil, « une » bouche [...]. Il ne s'agit pas du tout d'un corps morcelé, éclaté, ou d'organes sans corps (OsC). Le CsO est juste le contraire. Il n'y a pas du tout organes morcelés par rapport à une unité perdue, ni retour à l'indifférencié par rapport à une totalité différenciable. [...] Le tort de la psychanalyse est d'avoir compris les phénomènes de corps sans organes comme des régressions, des projections, des fantasmes, en fonction d'une image du corps.⁸⁴³

En ce sens, on peut affirmer que la pratique involutive qui consiste à « se faire un CsO » est une pratique chronopolitique qui vise à défaire l'organisation temporelle *straight* de la psychanalyse (stadisme), laquelle s'appuie sur l'organisation spatiale des organes qui transforme les intensités en fonction (organisme). Plutôt que cette unification phallique proposée par le script œdipien génitalisant, les auteurs mettent en avant des pratiques (écriture, art, méditation, etc.) qui défont l'organisme et rendent ainsi les organes à leurs jeux intensifs. Le temps sort alors de ses gonds et la sexualité orale ou anale n'est plus considérée comme régression vers des stades « immatures » de la sexualité, mais comme simple connexion entre machines désirantes. Et comme l'étiologie des névroses notamment dépendait de l'idée d'une fixation à des stades infantiles, on comprend pourquoi il convient, pour Deleuze et Guattari, de proposer des approches alternatives de la maladie.

⁸⁴³ *Ibid.*, pp. 202-203.

Comme nous venons de le voir, un certain nombre de réponses différentes ont été apportées pour contrecarrer les effets normatifs de la découverte des « stades de la sexualité infantile » : critique de la grossièreté des stades et tentative d'affinage, critique du biologisme et volonté d'inclure la culture et l'Autre dans cette histoire des transformations du désir, critique du brouillage entre l'instinct et la pulsion et réélaboration du rôle de la génitalité, et enfin, critique de l'idée de progrès pour promouvoir un mouvement involutif qui remet en cause l'idée d'une histoire linéaire des transformations du désir.

2. *Comment faire l'histoire de la sexualité ?*

Dans ce parcours concernant la chronopolitique stadique de la psychanalyse, nous nous sommes concentré·es sur la dimension « individuelle » de la chronopolitique au sens d'une mise en forme, mise aux normes de l'histoire érotique du sujet. Mais qu'en est-il concernant l'évolution des désirs et des sexualités dans l'histoire collective ? N'y a-t-il pas ici, également, des processus de normalisation qui produisent l'histoire des sexualités comme une histoire *straight*, en ligne droite ? La dimension chronopolitique de l'esthétique de la normalisation ne concerne-t-elle pas aussi les normes par lesquelles nous appréhendons les sexualités du passé ? Comment faire l'histoire de la production des désirs aux creusets des normes ? Autrement dit, comment se rapporter à l'historicité radicale des désirs ?

Pour explorer cette dimension davantage collective de la chronopolitique, nous proposons de nous pencher sur les positions méthodologiques et ontologiques en jeu dans le développement des histoires de la sexualité. Il s'agit de rendre compte de trois tensions fondamentales et dont les conséquences peuvent être dites chronopolitiques parce qu'elles concernent la manière de penser l'immanence désir-pouvoir dans sa dimension temporelle : (1) la tension entre « réalisme » et « constructivisme » concernant la sexualité, (2) celle entre une histoire sociale et une archéologie discursive, (3) et enfin, le problème posé au sein des théories constructivistes de la sexualité par l'idée d'une rupture radicale entre le « pré-moderne » et la modernité.

a. Essentialisme et constructivisme concernant l'histoire de la sexualité

Ce travail de thèse prend son point de départ, nous l'avons vu, dans le renversement que constituent les hypothèses de Michel Foucault pour la pensée des rapports désir-pouvoir. En posant l'historicité radicale des manières de se rapporter au corps de plaisir, Foucault a ouvert

la voie à tout un ensemble de pensées explorant le champ de l'immanence sexualité-pouvoir. Mais, malgré cette centralité du travail de Foucault pour notre propre projet, il s'agit ici de souligner l'un des problèmes que pose la conception « constructiviste » de la sexualité qu'il élabore. En effet, la conception selon laquelle les catégories de la sexualité et la sexualité elle-même sont d'invention moderne et remontent au XVII^e-XVIII^e siècle, conception que défendent Foucault⁸⁴⁴ mais également Jeffrey Weeks⁸⁴⁵, pose le problème de la possibilité d'une histoire de la sexualité. Si « l'hétérosexuel » comme « l'homosexuel » sont des inventions modernes, parler d'(homo)sexualité à propos d'individus et de pratiques prémodernes, par exemple concernant l'antiquité grecque et latine, n'est-ce pas projeter insidieusement et de manière anachronique des catégories sur des réalités qui ne s'y plient pas ? D'un autre côté, ces catégories bien qu'anachroniques ne nous permettent-elles pas d'explorer le passé et d'y révéler l'existence de personnes queers dont les pratiques peuvent être qualifiées d'homosexuelles parce qu'elles mettent en contact deux personnes de même sexe ? D'un côté, la position constructiviste montre le risque contenu dans l'idée d'une homosexualité transhistorique, qui est le risque de l'essentialisation et de la naturalisation. Mais d'un autre côté, la perspective dite « réaliste » pourrait permettre, dans une stratégie politique qui consiste à faire jouer le passé contre les normes du présent, une certaine proximité transhistorique entre les queers.

Cette opposition, nous proposons de l'approcher à partir du débat opposant deux historiens de la sexualité dans les années 1980 : John Boswell, auteur notamment de *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité* (1980) ; et David Halperin dont les deux textes qui nous mobiliseront seront *Cent ans d'homosexualité* (1990) et *How To Do the History of Sexuality* (2002). Dans *Cent ans*, Halperin évoque ce débat en termes d'opposition entre « essentialiste » (Boswell) et « constructiviste » (lui-même et John J. Winkler), un débat qui « oppose ceux qui croient que des termes comme gay et straight désignent les propriétés positives, objectives et invariantes culturellement des personnes (de la même façon que les termes désignant des types de sang différents ou des traits génétiques) à ceux qui croient que les expériences nommées par ces termes sont les artefacts de processus culturels et sociaux spécifiques, uniques et non répétables. »⁸⁴⁶ On aurait d'un côté, un auteur qui considère

⁸⁴⁴ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit.

⁸⁴⁵ Jeffrey Weeks, *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*, New York, Routledge, 1985.

⁸⁴⁶ David M. Halperin, *Cent ans d'homosexualité. Et autres essais sur l'amour grec*, Paris, EPEL, 2000, pp. 65-66.

naïvement que « gay » est une catégorie et une propriété quasiment naturelle, et de l'autre, une conception qui prendrait en compte la nature historiquement variable de la sexualité.

Pourtant, John Boswell semble prendre soin, contre l'opposition franche que met en place Halperin, de reconnaître le caractère historiquement variable du fait érotique. La légitimité d'utiliser les termes « homosexuel » ou « gay » à propos des périodes prémodernes est même l'objet d'une réflexion appuyée, dans son *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, qui part d'une mise en crise définitionnelle de « l'homosexualité » pour reconnaître la nature historiquement variable de la sexualité et de ses formes. La question « Qu'est-ce qu'une personne "homosexuelle" ? » le conduit à reconnaître « que les facteurs sociaux jouent peut-être un rôle crucial dans l'expérience sexuelle » qui rend « peu pertinente » la question de savoir si un personnage historique ou un autre était « homosexuel ». Pourtant, malgré cette reconnaissance du caractère social et historique de l'expérience érotique, et la relativité de la distinction entre homosexualité et hétérosexualité, Boswell argumente, en note, pour l'usage des catégories modernes de l'identité sexuelle pour l'exploration historique :

On peut soutenir que la dichotomie homosexuel/hétérosexuel n'est pas réelle : [...] Dans le meilleur des cas, ces catégories groupent en fonction d'un aspect arbitrairement choisi de l'activité sexuelle — le genre des partenaires impliqués — une variété de comportements sexuels entre lesquels il existe peut-être plus de différences que de ressemblances. [...] D'autre part, il n'est pas certain que pour la plupart des êtres humains le désir sexuel soit fonction du genre des partenaires, beaucoup de personnes sont apparemment plus excitées par les actes eux-mêmes (pénétration, stimulation orale, etc.) que par les personnes impliquées [...]. Mais malgré leur poids, de telles objections servent seulement à démontrer la faiblesse intrinsèque de toutes les classifications du comportement humain : la dichotomie homosexuel/hétérosexuel est grossière et imprécise, elle obscurcit souvent plus qu'elle n'éclaircit ; mais elle correspond néanmoins à des types d'actions et de sentiments que ce critère permet de distinguer et

*le fait qu'on puisse les disposer selon un autre ordre ne met pas en cause la validité de cette division.*⁸⁴⁷

Le positionnement ontologique de la distinction homosexuel/hétérosexuel est « réaliste » seulement en un sens très précis : d'un côté, la dichotomie est dite n'être pas réelle — car grossière et imprécise — mais correspond, donc imparfaitement, à des types réels d'action et de sentiment. Le réalisme concerne ces actions et ces sentiments : il y a des types d'action qui ont eu lieu dans les temps prémodernes et qui impliquaient des personnes de même sexe ; il y a des types de sentiment qui, également, ont été éprouvés entre personnes de même sexe. Bien qu'imparfaitement, le terme « homosexuel » peut permettre de désigner ces types réels. Le concept est imparfaitement adéquat à certaines réalités. C'est ce que Halperin appelle « l'approche réaliste de l'histoire de la sexualité, son insistance sur le fait de voir par-delà le discours la réalité des contacts sexuels et des désirs, et sur les faits objectifs de l'attraction sexuelle entre personnes de même sexe »⁸⁴⁸.

Cette défense des catégories contemporaines de la sexualité pour explorer le passé ne se fait pourtant pas au profit du terme « homosexualité » mais, peut-être de manière plus étrange encore, au profit de celui de « gay ». Celui-ci désigne, pour Boswell, « les personnes conscientes de leur inclination érotique pour leur propre sexe »⁸⁴⁹ contrairement au terme « homosexuel » qui, médical, peut concerner aussi bien les inclinations inconscientes que conscientes. Il y a, dans le terme gay, une certaine réflexivité, celle de la reconnaissance d'un désir, et de la spécificité que constitue ce désir, qui en fait une catégorie davantage politique que celle d'« homosexuel ». Et cette dimension politique est redoublée par la référence faite par Boswell, par exemple, à une « communauté gay de quelque importance » dans la ville de Pamiers au XIV^e siècle. Ce geste qui consiste à poser l'existence d'une communauté gay au XIV^e siècle, par-delà la modernité, montre le caractère « stratégique » du réalisme de Boswell⁸⁵⁰ : l'existence d'une communauté gay au XIV^e siècle, tout comme l'existence d'unions entre personnes de même sexe dans l'Europe prémoderne⁸⁵¹, sont des arguments politiques pour le présent, des arguments politiques pour la tolérance et l'obtention de droit⁸⁵².

⁸⁴⁷ John Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*, Paris, Éditions Gallimard, 1985, p. 69-70, n3.

⁸⁴⁸ David M. Halperin, *How to Do the History of Homosexuality*, *op. cit.*, p. 58.

⁸⁴⁹ John Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité*, *op. cit.*, p. 72.

⁸⁵⁰ Sur le modèle de cet essentialisme stratégique qu'attribue Diana Fuss à Luce Irigaray, voir : Diana Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference*, New York, Routledge, 1989.

⁸⁵¹ John Boswell, *Les unions du même sexe dans l'Europe antique et médiévale*, Paris, Fayard, 1996.

⁸⁵² Il s'agit en l'occurrence de montrer comment le christianisme n'est pas la source de l'intolérance sociale à l'encontre de l'homosexualité, ceci pour défendre la possibilité d'une articulation des deux, comme l'incarne justement Boswell.

Cette volonté de montrer que « nous » existions avant que l'homosexualité ne prenne sa forme moderne et médicalisée, que « nous » existions même en tant que « nous » en formant des communautés, se heurte pourtant à la question suivante : ces actions et ces sentiments, étaient-ils vraiment les mêmes que ceux que nous comprenons aujourd'hui sous les termes « gays » ? Les affects et les pratiques en question sont-elles identiques par-delà le temps et les transformations des catégories, l'invention de la sexualité ? Il semble que, malgré la reconnaissance par Boswell de la dépendance des formes érotiques vis-à-vis du contexte social et de l'histoire, celui-ci tombe à cet endroit dans une forme d'essentialisme qui suppose un « nous » transhistorique fondé sur des affects et des pratiques dans lesquels nous aurions à nous reconnaître, affects et pratiques alors situées comme hors de l'histoire. Cet essentialisme est peut-être stratégique, mais conduit à nier la profondeur et la radicalité des variations historiques et sociales de la sexualité, et risque de produire une naturalisation indue des catégories de la sexualité.

À l'inverse, Halperin est à cet endroit radicalement constructiviste et il considère que la transformation des catégories et des discours ne laisse pas indemnes les affects et les pratiques. Autrement dit, les transformations historiques ne sont pas seulement la transformation des catégories par lesquelles sont saisies des réalités (pratiques, affects) qui resteraient les mêmes. Au contraire, « les nouveaux types sexuels, l'homosexuel et l'hétérosexuel [par exemple], ne correspondent pas simplement à des nouvelles façons de classer les personnes — c'est-à-dire des innovations du langage moral ou judiciaire —, mais à de nouveaux types de désir, de nouvelles espèces d'êtres humains désirant. »⁸⁵³ La transformation des catégories est également transformation des pratiques⁸⁵⁴ et des affects. Cette transformation, cette manière pour chaque société de sécréter affects et pratiques singulières est ce qu'il appelle avec Winkler et Zeitlin la « poétique culturelle du désir »⁸⁵⁵.

L'existence de rapports sexuels entre personnes de même sexe, dans l'antiquité sous la forme de la pédérastie, ne justifie pas d'appeler les personnes qui les pratiquent « homosexuels », car une telle dénomination écrase les spécificités, les restrictions et les normes propres à ces pratiques :

⁸⁵³ David M. Halperin, *Cent ans d'homosexualité*, *op. cit.*, p. 68.

⁸⁵⁴ On peut penser, notamment, à la pratique pédérastique où les rapports génitaux-anaux étaient en fait rares dans la mesure où « pour qu'une relation pédérastique soit totalement honorable et jugée digne par la société athénienne contemporaine, son expression sexuelle est limitée à un mode de copulation tout à fait spécifique — à savoir intercrural (c'est-à-dire "entre les jambes") — qui épargne au partenaire plus jeune (et futur citoyen) l'humiliation efféminisante de la pénétration corporelle. » *Ibid.*, p. 84.

⁸⁵⁵ Froma I. Zeitlin, John J. Winkler et David M. Halperin (ed.), *Before Sexuality : The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, Princeton University Press, 1990, p. 4.

Bien sûr, il existe en abondance des preuves de préférences érotiques conscientes dans les comptes-rendus et documents, mais elles tendent à être localisées dans des discours liés à des partenaires plus âgés dans des relations hiérarchiques de pédérastie ou de sodomie. Ces preuves pointent donc non pas vers l'existence d'une « sexualité gay » per se mais vers celle de discours particuliers et d'un ensemble de pratiques constituant seulement un aspect de ce qui compte comme sexualité gay de nos jours, un aspect qu'aucun homme gay ne confondrait avec la totalité de la sexualité gaie.⁸⁵⁶

Le pédéraste n'est pas un homosexuel, puisque les pratiques pédérastiques ne concernent qu'une partie de ce qu'on pourrait appeler homosexualité, les deux catégories ne désignent pas le même ensemble de réalités. De plus, la catégorie d'homosexualité implique historiquement bien plus de choses que le seul contact sexuel, ou l'habitude du contact homosexuel, entre personnes de même sexe :

Je voudrais insister sur le fait que le choix d'objet, même une préférence bien ancrée et habituelle pour des relations sexuelles avec des personnes du même sexe que soi-même, ne remplit pas les exigences définitionnelles de l'« (homo)sexualité ou de « l'orientation sexuelle ». [...] Une « sexualité » au sens moderne semble exiger bien plus qu'un simple choix d'objet du même sexe, bien plus qu'une préférence érotique consciente. En particulier, l'homosexualité requiert, premièrement, que le choix d'objet homosexuel fonctionne comme marqueur de différence, de déviance sociale et sexuelle [...] Deuxièmement, que le choix d'objet homosexuel soit connecté à une psychologie [...]»⁸⁵⁷

Cette psychologie dont il est question, et qui n'existait pas à l'époque prémoderne, est fondée sur « un modèle de la personnalité centré sur le sexe. La sexualité représente la caractéristique la plus intime d'un individu, cette dimension de la personnalité qui est la plus difficile à percevoir à jour, et qui, lorsqu'elle est connue, révèle la vérité de tout le reste. Une sexualité est une chose et je peux en avoir une. »⁸⁵⁸ Ainsi, la rupture radicale introduite par la modernité, les spécificités aussi bien des catégories modernes que des catégories anciennes, et

⁸⁵⁶ David M. Halperin, *How to Do the History of Homosexuality*, op. cit., p.117.

⁸⁵⁷ *Ibid.*, p. 169, n43.

⁸⁵⁸ Froma I. Zeitlin, John J. Winkler et David M. Halperin (ed.), *Before Sexuality*, op. cit., pp. 5-6.

la nécessité de prendre pour objet d'étude ces spécificités, empêche l'historien·ne de considérer qu'il existe, avant son invention moderne, une homosexualité et des homosexuel·les.

Le constructivisme historique qu'Halperin défend en opposition au réalisme de Boswell s'appuie donc sur l'idée de poétique « culturelle » du désir, qu'on pourrait aussi bien dire poétique historique du désir, c'est-à-dire sur l'idée que chaque société et chaque époque secrète des pratiques et des affects érotiques différents. Pourtant, ce n'est pas le cas de toutes les formes de défense du constructivisme, par exemple celle de Foucault. En effet, le positionnement épistémologique de Michel Foucault fait que ce dernier ne prend pas parti quant à savoir ce qu'il en est du désir, des transformations effectives de celui-ci dans l'histoire, et se contente de repérer, au niveau de l'archive, les ruptures *discursives* concernant la sexualité, des ruptures dans la manière dont on en parle et non pas dans la manière dont on la fait ou la ressent. Ne faut-il pas, en plus de distinguer le constructivisme de l'essentialisme ou du réalisme, distinguer différents types de constructivisme ? Et dans ce cas, quels sont les enjeux chronopolitiques de ces différentes manières de penser la variabilité historique de la sexualité ?

b. Mais quel constructivisme ?

La défense abstraite du constructivisme historique concernant la sexualité est insuffisante pour l'analyse chronopolitique dans la mesure où l'énoncé « La sexualité est une construction historique moderne » peut être interprété à partir d'au moins deux perspectives bien différentes. D'un côté, la sexualité est un dispositif historique repérable avant tout au niveau de l'archive, à l'endroit où s'articulent le savoir et le pouvoir⁸⁵⁹. De l'autre côté, chez Halperin, la sexualité désigne une transformation des rapports sociaux, qui concerne non seulement l'archive et les discours, mais l'émergence, les transformations, les pertes qui concernent des mondes sociaux. Tandis qu'avec Michel Foucault, le constructivisme se manifeste dans une archéologie qui repère les transformations discursives au niveau de l'archive, chez Halperin, il se manifeste dans une histoire sociale.

La méthodologie historique foucauldienne dont les principes sont exposés dans *L'Archéologie du savoir* (1969) est caractérisée par une forme de retenue. Il s'agit de traiter les énoncés qui composent l'archive non pas comme des signes qui renvoient à des réalités ou

⁸⁵⁹ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, *op. cit.*, p. 139.

à une organisation sociale (comme le fait l'histoire sociale de Halperin) mais comme purs événements ou plutôt comme « monuments » :

*L'archéologie cherche à définir non point les pensées, les représentations, les images, les thèmes, les hantises qui se cachent ou se manifestent dans les discours ; mais ces discours eux-mêmes, ces discours en tant que pratiques obéissant à des règles. Elle ne traite pas le discours comme document, comme signe d'autre chose, comme élément qui devrait être transparent mais dont il faut souvent traverser l'opacité importune pour rejoindre enfin, là où elle est tenue en réserve, la profondeur de l'essentiel ; elle s'adresse au discours dans son volume propre, à titre de monument. Ce n'est pas une discipline interprétative : elle ne cherche pas un « autre discours » mieux caché. Elle se refuse à être « allégorique ».*⁸⁶⁰

Ce refus d'une approche herméneutique conduit Foucault à limiter son exploration à la surface discursive de l'archive, en se retenant d'aller plus profondément ou par-delà ce niveau du discours ou de l'énoncé. Et même son approche du pouvoir se fera toujours à partir de ce point archéologique : c'est toujours le pouvoir en tant que, non pas connecté à un monde social et expliquant ses transformations, mais le pouvoir en tant qu'il est en interaction constante avec le savoir et les discours, en tant qu'il les suscite et en tant qu'il est suscité par eux. Dans *L'archéologie du savoir*, Foucault évoque déjà le projet à venir d'une analyse de la sexualité, les pratiques sont rapportées non pas au monde social mais aux discours :

*Soit par exemple, une description archéologique de « la sexualité » [...] au lieu d'étudier le comportement sexuel des hommes à une époque donnée (en en cherchant la loi dans une structure sociale, dans un inconscient collectif, ou dans une certaine attitude morale), au lieu de décrire ce que les hommes ont pu penser de la sexualité (quelle interprétation religieuse ils en donnaient, quelle valorisation [...]), on se demanderait si, dans ces conduites, comme dans ces représentations, toute une pratique discursive ne se trouve pas investie [...].*⁸⁶¹

C'est donc à un niveau très précis qu'il faut situer le constructivisme foucauldien. Si la sexualité concerne bien les relations de pouvoir et les pratiques, c'est en tant que celles-ci sont

⁸⁶⁰ Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 188.

⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 261-262.

perceptibles à partir et à même l'archive, c'est-à-dire « ces systèmes d'énoncés », ce « jeu de relations qui caractérisent en propre le niveau discursif »⁸⁶².

C'est ce choix, cette retenue méthodologique sans doute attribuable à la mise en question du « sens » et des épistémologies de « l'interprétation » caractéristique des années 1960, qui fait la différence avec le constructivisme tel qu'Halperin le conçoit à partir de l'histoire sociale. Celui-ci insiste à la fois sur l'inspiration qu'a pu être le travail de Foucault, et en même temps, sur ce qui les distingue en termes épistémologiques :

*Quand [Cent ans d'homosexualité] a fait l'objet de lectures critiques, je me suis vu régulièrement décrit comme foucaldien. J'étais doublement surpris. D'abord, c'était faux [...] : je peux donner les noms des influences les plus immédiates sur le processus d'écriture à ce moment-là, et même si Foucault était une influence majeure, il n'était pas l'influence dominante. George Chauncey, les Nouveaux Historicistes, et les structuralistes français étaient plus importants pour moi. Foucault ne défendait pas la construction sociale de l'(homo)sexualité ; il n'était pas un historien social ; ça ne l'intéressait pas de jouer à ce jeu de la vérité avec la preuve historique, jeu auquel je tenais encore.*⁸⁶³

Foucault ne défendait pas la construction *sociale* mais la construction *discursive* de la sexualité ; il ne faisait pas usage de l'idée de relations sociales ou de mondes sociaux. Ne se situant qu'au niveau de la logique « superficielle » de l'archive, il n'avait pas pour objectif de chercher la correspondance entre les discours et les réalités qu'ils étaient censés décrire, ce qu'Halperin appelle « jeu de la vérité avec la preuve historique ». L'influence majeure de Halperin est l'historien Georges Chauncey dont l'ouvrage *Gay New York* (1995), permet de préciser encore la distinction d'avec l'archéologie foucaldienne : l'archive chez Chauncey renvoie à des mondes sociaux qu'il s'agit de faire émerger à la lumière depuis les ténèbres où ils ont été maintenus. Il s'agit de traiter l'archive comme document, contrairement à Foucault, c'est-à-dire comme ce à partir de quoi reconstituer des mondes sociaux perdus, par exemple le New York interlope de la fin du XVIII^e siècle et du début du XIX^e siècle :

Dans la cinquantaine d'années entre 1880 et le début de la Seconde Guerre mondiale, un monde gay masculin très visible, remarquablement

⁸⁶² *Ibid.*, p. 177.

⁸⁶³ David M. Halperin, *How to Do the History of Homosexuality*, *op. cit.*, p. 7.

complexe, et en changement continuuel a pris forme dans la ville de New York. Ce monde incluait plusieurs enclaves de voisinage gay, des soirées dansantes très publicisées et d'autres événements sociaux, et des établissements commerciaux où les hommes gays se réunissaient, des salons aux speakeasies, des bars aux cafétérias bon marché et aux restaurants élégants. [...] Ce monde gay qui a fleuri avant la Seconde Guerre mondiale a été presque entièrement effacé de la mémoire populaire et ignoré par les historiens professionnels ; il n'est pas censé avoir existé. Ce livre vise à remettre ce monde dans l'histoire, à tracer sa géographie, à recapturer sa culture et sa politique. Il s'agit de mettre en question les trois mythes les plus courants sur l'histoire de la vie gaie avant l'émergence du mouvement gay, les mythes de l'isolation, de l'invisibilité et de l'internalisation.⁸⁶⁴

Ce passage introductif fait sentir la distance qui peut exister entre l'histoire sociale — laquelle, en reconstruisant des mondes sociaux, peut rendre compte de la « poétique sociale du désir », c'est-à-dire de la manière dont les désirs sont produits à l'intérieur des mondes sociaux — et l'histoire foucauldienne des discours — qui ne rendra pas compte de la poétique sociale du désir, mais de la manière dont celui-ci, par le truchement du discours et de la volonté de savoir, s'est articulé à certaines formes de pouvoir. Bien que dans les deux constructivismes le désir soit sécrété par le pouvoir, en accordant un rôle différent à cette dernière notion — le pouvoir directement branché sur les discours chez Foucault, le pouvoir circulant dans les espaces sociaux chez les « new historicists » — ils accordent également un rôle différent à la notion de désir : ce qui intéressait Foucault était la manière dont le désir entraînait en jeu dans l'articulation entre le pouvoir et le savoir (via l'aveu, puis via la question du gouvernement de soi), tandis que ce qui intéressait Halperin était la manière dont chaque monde social, traversé de rapport de pouvoir, produit des désirs singuliers. On comprendra que cette référence à la production sociale du désir nous semble précieuse relativement à la conception multiscalaire du pouvoir dégagée dans la seconde partie de notre travail⁸⁶⁵.

c. Au-delà de l'opposition constructivisme/réalisme

Ces deux formes de constructivisme ont en commun de s'appuyer, notamment, sur l'idée de rupture, que cette rupture soit à situer au niveau discursif ou au niveau de la production sociale du désir : la modernité aurait introduit une rupture profonde qui séparerait

⁸⁶⁴ George Chauncey, *Gay New York, op. cit.*, pp. 1-2.

⁸⁶⁵ Voir II, B, 2, « L'insistance du désir et la question de la subjectivation ».

les modalités érotiques prémodernes et la sexualité telle que nous l'entendons aujourd'hui. La sexualité moderne, la nôtre, serait caractérisée par un certain rapport à la vérité et à la subjectivité (du côté foucauldien), à l'identité sociale et à toute une psychologie (du côté de Halperin), ce qui la rendrait incommensurable et unique vis-à-vis des érotiques prémodernes. Or, c'est précisément cette idée d'une rupture historique qui justifierait le constructivisme (parce que la modernité est le spectacle de l'invention de la sexualité, d'un nouveau rapport au corps), qui a été l'objet de la critique de Eve K. Sedgwick.

Dans l'*Épistémologie du placard*, Sedgwick accuse aussi bien Foucault que Halperin, de produire paradoxalement, en cherchant à dénaturiser la sexualité, l'effet inverse, car la mise en avant des transformations historiques de la sexualité se fait par le moyen de l'unification forcée de cette « sexualité telle que nous l'entendons aujourd'hui ». Avec l'idée d'une rupture historique qui distingue prémodernes et modernes, les historien·nes constructivistes de la sexualité produiraient une conception unifiante de cette « sexualité moderne » :

Ces développements promettaient d'être excitants et productifs dans le sens où les travaux les plus importants en histoire ou en anthropologie peuvent l'être : en dé-familiarisant et en dénaturisant radicalement non seulement le passé et le lointain, mais également le présent. Une telle analyse est pourtant toujours incomplète d'une certaine façon — en ce qu'il semble qu'elle a plutôt eu tendance à refamiliariser, renaturaliser et réifier malgré elle et de manière dommageable une entité qu'elle aurait pu transformer en la soumettant à l'analyse — dans la mesure où elle oppose à l'altérité du passé une homosexualité relativement unifiée que « nous connaissons » de toute évidence « aujourd'hui ». [...] Un malencontreux effet secondaire de ce mouvement a [...] été d'établir implicitement que la notion de l'homosexualité telle que nous la concevons aujourd'hui » est en elle-même un champ définitionnel cohérent plutôt qu'un espace de forces définitionnelles opposées, conflictuelles, et se chevauchant.⁸⁶⁶

Le problème n'est pas simplement historiographique pour Sedgwick, il est chronopolitique car cette uniformisation sous la catégorie de l'homosexualité « telle que nous la connaissons évidemment aujourd'hui » reproduit le fonctionnement même du pouvoir sur la

⁸⁶⁶ Eve K. Sedgwick, *Épistémologie du placard*, op. cit., pp. 63-64.

sexualité dans le cadre de l'épistémologie du placard, à savoir en supposant une sexualité « évidente », qui ne fait pas question et qui est homogène. Cette homogénéité de la sexualité moderne telle qu'elle est pensée par le constructivisme de Foucault et Halperin résulte, pour Sedgwick, du fait que les deux auteurs s'appuient sur l'idée qu'un modèle érotique en remplace un autre et l'efface (le sodomite disparaît au profit de l'homosexuel). Pour Sedgwick, à l'inverse, il s'agit de montrer que « les questions de la définition moderne de l'homo/hétérosexualité sont structurées non pas par [l'émergence] d'un modèle et le flétrissement conséquent d'un autre, mais bien plutôt par les relations rendues possibles par la coexistence non rationalisée de différents modèles durant les périodes où ils coexistent effectivement. »⁸⁶⁷

Il semble que, comme l'explique Carla Freccero le problème soit également celui des sources qui servent à l'élaboration de cette histoire de la sexualité⁸⁶⁸. Comme nous l'avons déjà évoqué dans le deuxième chapitre de ce travail, l'archive de Foucault semble très souvent limitée aux archives institutionnelles⁸⁶⁹ et exclure les productions fictionnelles et artistiques. Non seulement, une telle focalisation sur les archives institutionnelles risque de mener à une conception biaisée des rapports entre la sexualité et le pouvoir, puisque les foyers de contre-pouvoir que la fiction peut générer ne sont pas tellement explorés ; mais, comme on le voit également ici, le risque est aussi de produire une conception uniforme de « l'homosexualité moderne » telle que secrétée au sein de l'institution médicale, sans prendre en compte la présence d'autres modèles alternatifs co-existants au même moment.

Pour échapper à l'image de la rupture et complexifier les rapports entre les différentes catégories érotiques coexistantes, Freccero propose donc de s'appuyer sur l'étude de la fiction, comme Sedgwick, car la fiction permet l'émergence d'un autre type d'histoire. Une histoire de la sexualité s'appuyant sur les textes littéraires et la fiction sera une histoire non homogène, puisque le texte fictionnel est, par définition, ouvert et non fermé :

La fiction peut ou non sécréter un discours normatif ; le texte littéraire seul ne permet pas de le décider. La littérature et ses techniques de lecture résistent explicitement au projet de catégorisation et de la classification, à travers les déplacements rhétoriques complexes de la

⁸⁶⁷ *Ibid.* Nous corrigeons la traduction entre crochet.

⁸⁶⁸ Carla Freccero, *Queer / Early / Modern*, Durham and London, Duke University Press, 2006, p. 31 et suivantes.

⁸⁶⁹ Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, *op. cit.*, p. 422.

*subjectivité et l'impossibilité de fermer, de tracer les limites du champ de signification.*⁸⁷⁰

Cette mobilisation de la fiction permet de remettre en cause la rupture tranchée entre érotique prémoderne et sexualité moderne, et de remettre en cause la conception linéaire de l'histoire de la sexualité. Freccero propose par exemple d'explorer comment « la textualité prémoderne anticipe de manière proleptique la théorie queer et la modernité queer » notamment chez Shakespeare, ceci fonctionnant comme « critique implicite de l'historicisme »⁸⁷¹ en tant que les théories constructivistes ou « historicistes » pose la rupture radicale entre le moderne et le prémoderne.

La remise en cause de la rupture et du temps historique linéaire qu'elle établit semble relativement comparable à la chronopolitique essentialiste de Boswell : l'effet de boucle ou de prolepse par lequel la textualité prémoderne vient anticiper la modernité queer est rendu possible parce que la méthode historique de Freccero « invoque l'identification et l'un de ses effets les plus communs, l'anachronisme, comme deux processus temporels liés [...] qui produisent, comme le désir et avec lui, un temps queer [...] hanté par la persistance de l'affect et des impératifs éthiques dans et à travers le temps. »⁸⁷² Produire une identification par-delà le temps, produire un « nous » par-delà les changements historiques, c'est ce mouvement qui permet aux modalités queers d'approche de l'histoire de critiquer les théories constructivistes. Autrement dit, paradoxalement peut-être, pour ce qui est de l'histoire de la sexualité, théories queers et constructivisme ne peuvent pas être parfaitement identifiés puisqu'il existe un geste queer de déformation, de perversion de la temporalité linéaire qui consiste à sauter par-dessus la rupture historique pour revendiquer l'existence d'un « nous » transtemporel.

3. *L'ek-stase chronopolitique queer*

La critique du constructivisme historique de Foucault ou Halperin, nous mène à la première dimension de ce que nous proposons d'appeler, à partir de José Esteban Muñoz, la chronopolitique ek-statique queer. En effet, à la fin des années 1990 et au début des années 2000, se développe, autour notamment de la conceptualisation d'une méthodologie queer de l'histoire, l'idée que la *straightness* et la *queerness* peuvent être approchées à partir

⁸⁷⁰ Carla Freccero, *Queer / Early / Modern*, op. cit., p. 47.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 3.

⁸⁷² *Ibid.*, pp. 4-5.

de la temporalité. Il existerait alors des temporalités queers lesquelles, mettant en crise la linéarité progressiviste *straight*, seraient caractérisées par une ek-stase ou un écartèlement temporel. Contre les conceptions *straight* du futur, censées effacer le passé dans un progrès continu, les temporalités queers seraient ek-statiques en ce qu'elles iraient chercher dans le passé — et dans l'histoire queer — les ressources pour ouvrir l'horizon du futur et donner l'impulsion de l'action présente. Dans les temporalités queers, les temps ne cesseraient de passer l'un dans l'autre, remettant en cause la norme du dépassement continu par le progrès : laisser le passé ressurgir au présent en se laissant hanter ; constituer au présent le passé en fabriquant les archives des existences et des luttes queers : et, ouvrir l'horizon du futur à partir des lueurs utopiques passées. Ces trois mouvements que nous allons explorer constituent des chronopolitiques critiques des normes de la temporalité *straight* qui mobilisent la puissance et l'ambiguïté politique de l'affect de désir.

a. Méthodologie queer de l'histoire et transformation queer du rapport au passé

Nous avons vu comment Freccero proposait une sorte d'identification avec le passé pour, par la mise en lumière d'une boucle proleptique, montrer comment le passé — en l'occurrence prémoderne et shakespearien — avait anticipé le présent. Ce mouvement d'identification, qui consiste à reconnaître dans les subjectivités sexuelles prémodernes non pas des autres radicaux, mais, par-delà et contre la rupture de la modernité, y voir des semblables qui ont à nous offrir au présent et pour tracer l'horizon du futur, c'est ce que Carolyn Dinshaw appelle « le toucher historique queer ». C'est ce « toucher » qu'elle place au centre de sa méthodologie de l'histoire prémoderne du désir :

Je suis poussée par ce que j'appelle une impulsion historique queer, une impulsion vers la création de connexions à travers le temps entre, d'un côté, des vies, des textes et d'autres phénomènes culturels exclus des catégories sexuelles à l'époque, et de l'autre, ceux exclus des catégories sexuelles maintenant. Une telle impulsion étend au passé le champ de ce qui peut servir de ressource pour la construction de soi et de la communauté. Le projet qui consiste à construire des histoires queers a été constitué par de telles relations affectives à travers le temps qui m'ont mené à des matériaux qui ne sont pas habituellement mis au contact les uns des

*autres. [...] Comment exactement ces matériaux peuvent-ils être reliés et que pouvons-nous obtenir en les faisant se toucher ?*⁸⁷³

Faire communiquer des communautés réelles et des communautés fictionnelles, des communautés sexuelles prémodernes (XIV^e et XV^e siècle) et les problèmes communautaires actuels, constitue une chronopolitique queer qui outrepassa la rupture de la modernité pour trouver dans le passé des inspirations à partir desquelles construire des outils pour sortir du borbier que constitue le présent.

Non seulement il s'agit d'aller draguer le passé, de le toucher ou de le caresser, mais également de se laisser hanter par lui. Toujours, il s'agit de ce mouvement proleptique par lequel le prémoderne est perçu comme ayant quelque chose à dire sur le contemporain. Mais cette fois l'idée d'une sensualité, d'une érotique, se mêle à la notion de fiction, car la présence fantomatique dans l'histoire, c'est la présence de ceux dont les désirs n'ont pas eu le droit d'être inscrits dans l'histoire. Il s'agit alors de reconstruire *fantasmatiquement*, donc en mobilisant le désir, l'histoire des subjectivités désirantes effacées de l'histoire. C'est ce que Freccero appelle « se laisser hanter » :

*Écrire l'histoire de ceux qui n'en ont pas est une activité fantasmatique qui décrit un vœu impossible ; cela implique (en citant Alejo Carpentier) de suivre les traces qui sont perdues, d'écouter les voix qui « auraient pu » parler (mais ne l'ont pas fait), ceci en vue de décrire un Nouveau Monde qui était — et donc est — perdu pour toujours. Cette tâche impossible de retracer et d'écouter, de localiser le désir dans les silences (pas tout à fait complets) des textes exprime un mélange complexe de désir et d'identification [...].*⁸⁷⁴

La méthodologie queer de l'histoire qui consiste à écrire celle-ci à partir de la spectralité queer fonctionne en fantasmant l'histoire, en inventant des scénarios habités de désir, dans lesquels ceux qui ont été plongés dans le silence reprennent vie et voix. Mais ce geste de « se laisser hanter » n'est possible que comme une réponse à un appel venu du passé, ce qu'exprime Halberstam lorsqu'il explique que « hanter est une manière pour le fantôme de demander que des comptes soient rendus : raconter une histoire de fantôme, c'est accepter d'être hanté. »⁸⁷⁵ Ainsi, la chronopolitique sous-jacente au hantement est non seulement une

⁸⁷³ Carolyn Dinshaw, *Getting Medieval*, op. cit., pp. 1-2.

⁸⁷⁴ Carla Freccero, *Queer / Early / Modern*, op. cit., p. 81.

⁸⁷⁵ Jack Halberstam, *In a Queer Time and Place*, op. cit., p. 60.

manière de faire du passé une ressource pour la critique du présent, mais également une manière de mobiliser le désir pour rendre justice.

Car, dans la thématique du hantement, il s'agit moins d'une question d'identité que de désir. Ce qui a été perdu et qui fait retour sous la forme de la spectralité, c'est la relation érotique. Le travail d'Abraham et Torok autour d'une approche psychanalytique du fantôme est clair sur la nature érotique du hantement :

[L'image du fantôme] désigne aussi, pour le patient, l'occasion du tourment, un souvenir qu'il avait enterré, sans sépulture légale, souvenir d'une idylle vécue avec un objet prestigieux, d'une idylle qui, pour une raison, est devenue inavouable, souvenir enfoui dès lors en lieu sûr, en attendant sa résurrection. Entre l'idylle et son oubli, que nous appelions « refoulement conservateur », il y eut le traumatisme métapsychologique de la perte, ou mieux : la « perte » par l'effet même de ce traumatisme. [...] Une telle conjoncture aboutit à l'installation au sein du Moi d'un lieu clos, d'une véritable crypte, et cela comme conséquence d'un mécanisme autonome, sorte d'anti-introjection, comparable à la formation d'un cocon autour de la chrysalide [...].⁸⁷⁶

Cette description de l'installation de « la crypte au sein du moi », extrêmement évocatrice, peut rendre compte de la production des fantômes historiques queers et du caractère cryptophore de l'histoire⁸⁷⁷. Le retour fantomatique des sexualités queers par-delà le temps, que les historien·nes queers accueillent, est le retour de sexualités enterrées « sans sépulture légale », que la grande histoire linéaire *straight* a laissé s'effacer sans en inscrire les traces dans son registre, sans les accueillir dans ses archives. Cet oubli est « refoulement conservateur » propre à la logique de l'archive *straight*. Mais ce refoulement, ce refus d'accueillir les traces des possibilités érotiques perdues, laisse lui-même des traces dans l'archive, des traces du refus de tracer : d'étranges trous, des blancs, des silences qui se rigidifient, des cryptes historiques. Ces espaces, ces interstices, sont les cryptes de silence depuis lesquelles émerge l'appel à redonner vie par le fantasme à ses possibilités érotiques perdues.

⁸⁷⁶ Nicolas Abraham et Maria Torok, *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, 2009, p. 297.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, p. 299.

b. Le « tournant archivistique » : archives désirantes et corps comme archive

Si l'histoire met en crypte les sexualités minorisées, c'est notamment par la production d'archives qui tracent les limites de ce qui est autorisé à rentrer dans l'histoire et ce qui ne l'est pas. C'est ce que permettent de dégager les travaux relatifs au « tournant archivistique » qui prennent la constitution de l'archive comme objet de réflexion, notamment à partir des perspectives minoritaires. Ann Laura Stoler qui s'intéresse plus particulièrement aux archives coloniales explique que « le “tournant archivistique” rend compte d'un renouvellement dans la pensée de la matérialité et de l'imaginaire des collections et du type de prétention à la vérité qui réside dans la documentation. »⁸⁷⁸ La mise en question de l'archive est aussi un questionnement sur la manière dont est produite la vérité historique.

Les théories et politiques queers n'ont pas échappé au « tournant archivistique » non seulement à partir de l'histoire de la sexualité et de la méthodologie queer de l'histoire, mais également autour de la constitution des différentes archives LGBTQI+ et des archives liées à la lutte contre le sida. Théories et pratiques queers ont contribué au « tournant archivistique » dans les deux sens que distingue Eric Ketelaar : « L'un des tournants archivistiques a été de passer des archives considérées comme sources aux archives comme lieux épistémologiques et résultats de pratiques culturelles. Un autre tournant archival prend l'archive comme métaphore, menant parfois à un recadrage ontologique de l'archive. »⁸⁷⁹ D'un côté, transformation de la manière de considérer le statut des archives ; de l'autre, extension du concept de l'archive à d'autres éléments.

Dans « La fièvre des archives », le sociologue et militant queer Sam Bourcier commence par évoquer la première dimension du tournant archivistique en posant la question de savoir : qui fait l'archive ? Par quelles pratiques culturelles sont produites les archives ? Il distingue alors trois types d'archive, répondant à des pratiques de composition distincte : (1) « Le modèle archéologique [où] l'archive représente un accès au passé, et elle va permettre de reconstituer l'histoire factuellement, scientifiquement. [...] c'est le temps linéaire de l'existence “biologique”, naturelle, qui déclenche l'archive » ; (2) « Le modèle administratif [où] il s'agit de valoriser le passé, “notre mémoire commune” dans une logique patrimoniale, souvent nationaliste ». Ces deux premiers modèles correspondent aux modèles des archives

⁸⁷⁸ Ann Laura Stoler, « Colonial Archives and the Arts of Governance », *Archival Science*, n° 2, 2002, p. 94.

⁸⁷⁹ Eric Ketelaar, « Archival Turns and Returns. Studies of the Archive », *Research in the Archival Multiverse*, édité par Anne J Gilliland et al., Monash University Publishing, 2016, p. 228.

telles qu'elles sont l'objet d'un rapport spécifique au pouvoir, ce que décrit Derrida dans *Mal d'archive*, texte central au tournant archivistique :

Le sens de « archive », son seul sens, lui vient de l'arkheïon grec : d'abord une maison [...], la demeure des magistrats supérieurs, les archontes, ceux qui commandaient. [...] Compte tenu de leur autorité ainsi publiquement reconnue, c'est chez eux, dans ce lieu qu'est leur maison [...], que l'on dépose alors les documents officiels. Les archontes en sont d'abord les gardiens. Ils n'assurent pas seulement la sécurité physique du dépôt et du support. On leur accorde aussi le droit et la compétence herméneutiques. Confiés en dépôt à de tels archontes, ces documents disent en effet la loi : ils rappellent la loi et rappellent à la loi.⁸⁸⁰

Les modalités archéologiques et administratives de production de l'archive répondent à cette articulation entre l'archive et la loi. Et ce sont ces « archives de papa » qui constituent le « papatrimoine » comme dirait Bourcier, qui sont les archives cryptophores et plongent dans l'oubli les sexualités minoritaires.

(3) La troisième modalité de production de l'archive est celle de « l'archive vive », un modèle « vivant, productif, performatif ». En prenant pour exemple la construction des archives LGBTQI+ de Paris, Lyon et Marseille, Bourcier défend le modèle d'une archive non pas tournée vers le passé, mais fonctionnant au présent : c'est l'archive en tant qu'elle est en train de se faire. Une archive qui consiste non pas à capter les ressources documentaires extérieures, mais à comprendre que « nous sommes des foyers d'archives. Nous sommes les sources diverses et variées, des thématiques d'archives que nous souhaitons faire émerger. Nous sommes tous possiblement des archivés vivants. »⁸⁸¹ La production d'une archive vivante en passe donc par la reconnaissance du fait que ce sont des corps vivants qui produisent les archives. Plus empiriquement, ceci suppose la transformation des moyens de collecter la matière « vivante » de l'archive, par exemple à travers des entretiens oraux, ceux-ci conduits d'une manière à ce que le corps parlant produise librement sa propre archive sonore :

Dans l'archive orale, l'archive vivante, c'est l'interviewé qui contrôle. On ne décorporalise pas, on ne textualise pas. On va prendre en

⁸⁸⁰ Jacques Derrida, *Mal d'Archive. Une impression freudienne*, Paris, Éditions Galilée, 1995, p. 13.

⁸⁸¹ Sam Bourcier, « La fièvre des archives », *trounoir.org*, numéro deux, 28 février 2020, consultable sur : <http://www.trounoir.org/?La-fievre-des-archives> (consulté le 19/07/2023)

*compte la nature corporelle, communicationnelle et performative du récit, de l'histoire. On ne dépossède pas l'interviewé du pouvoir de l'archive, de son histoire, de son auto-narration. On prend le pouls de l'archive. On ne bride pas le pouvoir de l'archive côté archivé/archivant. Le but est l'archive orale comme empowerment (enpuissancement).*⁸⁸²

Si les archives orales ont cette importance dans la constitution des archives queers (on pense aussi au *Act Up Oral History Project*⁸⁸³) c'est que cette modalité de production de traces permet, à même la trace, la voix enregistrée, de faire apercevoir que derrière celle-ci, il y a un corps. La matérialité de la voix, les poussées et les affects qui la traversent font de l'archive une archive corporelle et affective. L'archive orale, conduite de cette manière, semble correspondre dans sa forme à ce que Ann Cvetkovich appelait de ses vœux en 2003, à savoir la reconnaissance

*du profond pouvoir affectif d'une archive utile, spécifiquement d'une archive de la sexualité et de la vie gaie et lesbienne, qui devrait préserver et produire non seulement de la connaissance mais de l'affect. L'histoire gaie et lesbienne réclame une archive radicale de l'émotion afin de documenter l'intime, la sexualité, l'amour et l'activisme, tous les domaines de l'expérience dont il est difficile de faire la chronique à partir des modalités de l'archive traditionnelle.*⁸⁸⁴

L'idée selon laquelle les subjectivités corporelles queers sont toutes potentiellement des archives en train de se faire, des archives vivantes, est l'opérateur de passage entre les deux types de « tournant archivistique » : de la transformation du rôle de l'archive à l'analyse « des entités et des processus comme archives »⁸⁸⁵ ; ce qui en retour, transforme l'ontologie de l'archive. Le corps lui-même peut alors être pensé comme archive, par exemple chez Paul Preciado lorsqu'il parle de somathèque pour désigner le corps vivant comme « archive

⁸⁸² *Ibid.*

⁸⁸³ Disponible sur : <https://actuporalhistory.org/> (consulté le 19/07/2023).

⁸⁸⁴ Ann Cvetkovich, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Durham and London, Duke University Press, 2003, p. 241.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, p. 238.

politique vivante»⁸⁸⁶ traversée et recueillant des expériences politiques, « le corps techno-vivant comme archive biopolitique et prothèse culturelle »⁸⁸⁷.

La conséquence de cette transformation de l'archive qui devient vivante, aussi bien que du corps vivant qui devient archive, est une conception de l'archive qui « n'est pas synonyme de mémoire, de se tourner vers le passé ». À l'inverse, Sam Bourcier évoque des archives « qui vous donnent de la force et vous projettent dans le futur [...] ». Les archives qui sont la vie c'est : *back to the future* sinon c'est la mort»⁸⁸⁸. L'archive vivante telle que la conçoit Sam Bourcier est donc l'une des expressions de l'ek-stase chronopolitique queer : le mouvement au présent vers le passé n'a de sens qu'à faire partie d'un processus qui ouvre l'horizon du futur.

c. *Y'a-t-il du futur pour les queers ?*

Cette dimension de la futurité ou de l'advenir (*futurity*), dont on voit qu'elle conditionne aussi le rapport au passé, n'est pourtant pas une évidence pour les théories et les subjectivités corporelles queers. Si le temps *straight* linéaire s'est construit à travers l'exclusion des désirs et des corps queers, ceci en passe par une construction idéologique du futur fondée sur la reproduction hétérosexuelle de l'ordre social. Si on ajoute à cela que l'épidémie de sida a également été la mise en suspens d'un futur possible pour beaucoup d'hommes gays et de femmes trans, mais également pour leurs ami·es⁸⁸⁹, on comprendra comment les queers en sont d'abord venu·es à figurer l'absence de cette dimension de la futurité.

Plutôt que de s'attrister de cette exclusion des queers vis-à-vis du futur, le théoricien Lee Edelman dans *No future* propose de considérer cette absence de futur comme la force anti-sociale propre des queers, c'est-à-dire comme le refus de participer au système du « futurisme reproductif » qui fonde le commun *straight*. Nous avons vu que, dans le cas de la chronopolitique de la psychanalyse, ce qui conditionnait la mise en récit linéaire du

⁸⁸⁶ Paul Preciado, *Je suis un monstre qui vous parle. Rapport pour une académie de psychanalystes*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2020, p. 48.

⁸⁸⁷ Paul Preciado, *Testo Junkie : Sexe, drogue et biopolitique*, *op. cit.*, p. 354. Dans la version américaine de l'ouvrage, publié cinq ans après la version française, Preciado parle bien de somathèque à ce moment.

⁸⁸⁸ Sam Bourcier, « La fièvre des archives », *op. cit.*

⁸⁸⁹ « Les années 1980 furent, pour ma vie personnelle comme pour celle de ma génération, celles du temps accéléré vers l'expérience de la mortalité générale. [...] aux temps du sida, nous vivons et mourons tous·tes en sida, peu importe que nous mourrions ou non "du sida". » Elisabeth Lebovici, *Ce que le sida m'a fait*, *op. cit.*, p. 39.

développement psychosexuel était l'établissement d'une finalité téléologique sous la forme de la sexualité génitale. Or, pour Edelman, le processus est sensiblement le même dans la mise en place du temps *straight*. La chronopolitique *straight* est « la politique [en tant que] temporalisation du désir, sa traduction en un récit, sa détermination téléologique »⁸⁹⁰. Cette fois, cependant, la production téléologique du temps linéaire n'est plus réalisée à l'échelle du sujet individuel, mais est considérée comme ce qui fonde l'idée même du social sur l'idéal de reproduction de l'ordre social.

Ce qui est le relais, dans les discours, de cet idéal, le fruit de la reproduction hétérosexuelle seule garante du futur, c'est « l'Enfant qui en est venu à incarner le télos de l'ordre social et celui pour qui il faudrait croire en l'ordre social »⁸⁹¹. Le futurisme reproductif est l'idéologie commune à tous les partis, à toutes les politiques, à toutes celles qui prennent la transmission de l'organisation aux générations futures comme fin de la politique. L'Enfant est « l'horizon perpétuel de toute politique reconnue, le bénéficiaire fantasmatique de toute intervention politique »⁸⁹². Dès lors, Edelman repense la *queerness* comme opposition à ce futur conçu à partir de l'idéal de la reproduction hétérosexuelle :

*La queerness nomme le parti de ceux qui ne « se battent pas pour les enfants », le parti en dehors du consensus par lequel toute politique confirme la valeur absolue du futurisme reproductif. Les hauts et les bas du hasard politique peuvent mesurer le pouls de l'ordre social, mais la queerness, au contraire, figure le lieu de la pulsion de mort de l'ordre social, en dehors et par-delà les symptômes politiques [...]. Plus radicalement, comme je le défends ici, la queerness atteint sa valeur éthique véritable dans la mesure où elle accède à ce lieu, acceptant son statut de figure de la résistance à la viabilité du social en même temps qu'insistant sur l'inextricabilité de cette résistance dans toute structure sociale.*⁸⁹³

Quant à la dimension du futur donc, la puissance de la *queerness* serait puissance négative, pulsion de mort qui travaille le social en fermant les portes du futur. L'affect d'espoir est rejeté comme affect idéologique d'affirmation « qui est toujours l'affirmation

⁸⁹⁰ Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham and London, Duke University Press, 2004, p. 9.

⁸⁹¹ *Ibid.*, p. 11.

⁸⁹² *Ibid.*, p. 3.

⁸⁹³ *Ibid.*, p. 3.

d'un ordre dont le refus sera pensé comme impensable, irresponsable, inhumain. »⁸⁹⁴ L'espoir n'ouvre rien et la *queerness* ne promet rien, puisque la promesse instaure une relation éthique qui concerne le futur⁸⁹⁵. La « politique » queer, qui se situe en opposition avec le fondement même de la politique, consisterait donc à embrasser cette négativité fondamentale contre la réalité sociale qui, comme dans la théorie žižekienne⁸⁹⁶, est toujours vécue sur le mode du fantasme, de l'imaginaire. La *queerness*, à l'inverse, comprise comme sinthomosexualité « déniait l'attrait du fantasme, refusant la promesse de la futurité qui suture toute déchirure dans la robe de la réalité tissée de sens [...] nous offre le fantasme retourné »⁸⁹⁷, exposé.

Tout en refusant d'attribuer une quelconque essence à la *queerness*⁸⁹⁸, Edelman semble dessiner les frontières entre ceux des queers qui incarnent véritablement la pulsion de mort du social et ceux qui, pris dans les rets du futurisme reproductif seraient « iels-mêmes investies psychiquement dans la préservation du récit familial familial du futurisme reproductif »⁸⁹⁹ et resteraient « du côté de l'Enfant ». Dans le cadre du futurisme reproductif, ceux qui se pensent dans le futur ne sont au fond pas queer puisqu'« il n'y a pas de queers dans ce futur parce qu'il n'y a pas de futur pour les queers »⁹⁰⁰. Tout en niant sa dimension essentialisante, Edelman semble construire un idéal, peut-être inatteignable mais normatif, celui d'une *queerness* qui ne peut se vivre que dans un pur présent, sans projet et sans promesse.

Ce singulier appauvrissement de l'extase queer dans lequel le futur tout entier est néantisé à partir de la critique du futurisme reproductif, et dans laquelle le passé n'apparaît que sous la forme réitérative de la pulsion de mort, peut être attribué à la réduction du désir à sa dimension pulsionnelle. Privé de sa dimension affective, les désirs queers peinent à être compris à partir du devenir dont nous avons déjà évoqué⁹⁰¹ qu'il était pour Deleuze et Guattari, « le processus du désir »⁹⁰². La réouverture de l'ek-stase queer, notamment de la dimension de la futurité, ne peut se faire qu'à partir d'une conception qui prend en compte la dimension affective du désir qu'est le devenir. C'est à partir de cette dimension affective qu'il est possible, tout en gardant en tête la critique pertinente du futurisme reproductif, de construire une conception non-*straight* de la futurité fondée sur les affects liés au désir.

⁸⁹⁴ *Ibid.*, p. 4.

⁸⁹⁵ *Ibid.*, p. 5.

⁸⁹⁶ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, New York and London, Verso Books, 2008, p. 33-34.

⁸⁹⁷ Lee Edelman, *No Future*, *op. cit.*, p. 35.

⁸⁹⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁸⁹⁹ *Ibid.*, p. 17.

⁹⁰⁰ *Ibid.*, p. 30.

⁹⁰¹ Voir : I, C, 2, « Désir et devenir »

⁹⁰² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille plateaux*, *op. cit.*, p. 333-334.

Étudiant de Sedgwick et représentant du « tournant affectif » des théories queers, José Esteban Muñoz approche, dans *Cruiser l'utopie*, la *queerness* non pas à partir de la pulsion anti-sociale et *no-future*, mais, au contraire, comme toujours à venir, comme appartenant au futur :

*La queerness n'est pas encore là. La queerness est une idéalité. Autrement dit, nous ne sommes pas encore queer. Il se peut que nous n'atteignons jamais la queerness, mais nous la sentons comme la chaude lumière d'un horizon empreint de puissance. Nous n'avons jamais été queer, pourtant la queerness existe pour nous comme une idéalité que nous pouvons distiller à partir du passé et utiliser pour imaginer un futur. Le futur est le domaine de la queerness.*⁹⁰³

Si Muñoz fait de la futurité le mode d'existence même de la *queerness*, ce n'est évidemment pas pour suggérer que les subjectivités désirantes queers doivent participer ou s'aligner avec l'idéologie du futurisme reproductif. L'accès au futur est à penser non pas comme participation au mouvement linéaire *straight* du progrès mais, comme nous l'avons vu déjà chez Freccero, à partir d'un mouvement qu'elle appelle proleptique ; sorte de mouvement de tissage par lequel, en allant chercher et tirer les fils fantomatiques du passé, il est possible de tisser la trame de l'advenir. La futurité chez Muñoz n'est pas reproduction et conservation de l'ordre existant, elle est un horizon utopique de changement dont il est possible de se donner une image à partir de l'exploration du passé. C'est ce mouvement que Muñoz appelle, plutôt que prolepse, ex-tase :

*La connaissance de l'ex-tase donne un sens du mouvement du temps ; elle offre la compréhension d'une unité temporelle qui inclut le passé (avoir-été), le futur (le pas-encore) et le présent (le présentifier). Cette conception de l'extase mesurée par le temps contient le potentiel qui nous aidera à aller à la rencontre d'une temporalité queer, quelque chose qui ne soit pas linéaire comme ce que beaucoup d'entre nous ont appelé le temps straight.*⁹⁰⁴

⁹⁰³ José Esteban Muñoz, *Cruiser l'utopie*, op. cit., p. 19.

⁹⁰⁴ *Ibid.*, p. 313.

Tandis que le mouvement ek-statique proleptique servait chez Freccero à la critique du constructivisme historique qui opérait une rupture radicale entre les minorités érotiques pré et postmodernes, l'extase temporelle sert chez Muñoz à la critique d'une conception « no future » de la *queerness*. Il qualifie de « romantisme du négatif »⁹⁰⁵ cette conception dite anti-relationnelle, portée par Edelman mais également Léo Bersani, parce qu'elle fait de la *queerness* ou de la *gayness*, une force de disruption sociale. Mais, c'est également une sorte de romantisme du présent qui fait de celui-ci la seule dimension temporelle habitable. Mais pour qui ce présent est-il habitable ?⁹⁰⁶ L'extase temporelle queer de Muñoz tout comme le mouvement proleptique de l'histoire queer chez Freccero, servent à en finir avec l'idée d'une exceptionnalité du présent, c'est-à-dire l'idée d'une rupture ou d'une déconnexion du présent avec les autres dimensions temporelles : le passé chez Freccero, le futur chez Muñoz.

La réouverture de l'horizon du futur dans *Cruiser l'utopie* est une proposition érotologique et chronopolitique dans la mesure où c'est le désir, et les autres affects qui lui sont contigus (l'espoir par exemple), qui seront les moteurs de ce mouvement ek-statique :

Le futur est le domaine de la queerness. La queerness est un mode de désir structurant et éduqué qui nous permet de voir et de sentir par-delà le marécage du présent. L'ici et maintenant est une maison d'arrêt. Malgré les représentations totalisantes de la réalité qu'impose l'ici et maintenant, nous devons nous efforcer de penser et de sentir un après et ailleurs. ⁹⁰⁷

Voir dans la *queerness* un « mode de désir structurant et éduqué » situe Muñoz en opposition frontale à la conception d'Edelman qui voit d'abord ce que le désir queer doit à la pulsion de mort du social. Dire que le désir est structurant, c'est dire que le désir est producteur d'une certaine structure de perception qui permet d'apercevoir une futurité possible, de la voir notamment comme une lueur de futurité dans les traces du passé. Dire que ce désir est « éduqué », c'est également reconnaître que le désir queer n'est pas une pulsion

⁹⁰⁵ *Ibid.*, p. 35. La traduction est modifiée.

⁹⁰⁶ « De la même façon que tous·tes les queers ne sont pas l'homme blanc universel passe-partout invoqué dans les thèses queer anti-relationnelles, tous les enfants ne sont pas les nourrissons blancs et privilégiés dont la société contemporaine satisfait les besoins. À nouveau, il y a beaucoup à prendre dans cette critique du futurisme antireproductif, mais dans la théorie d'Edelman, cette critique fonctionne grâce au désaveu actif d'une crise de l'afrofuturisme. Les théories de la temporalité queer qui échouent à intégrer la pertinence relationnelle de la race ou de la classe ne font que reproduire un sujet crypto-universel gay et blanc, bizarrement atemporel — autrement dit, un sujet dont le temps est un présent vidé, restreint et restrictif, délivré du besoin de relever le défi d'imaginer un advenir qui existe au-delà de soi-même ou de l'ici et maintenant. » *Ibid.*, p. 172.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 19-20.

purement anti-normative, mais qu'il s'inscrit et est produit à même un champ normatif qui lui donne sa forme.

Le désir, pris selon la logique de l'affect et non selon celle de la pulsion, est contigu à d'autres affects avec lesquels il fonctionne de concert pour produire l'étincelle de futurité ; l'un de ces affects est l'espoir. Cet espoir que Edelman rejetait comme dimension affective du futurisme reproductif, Muñoz en fait une structure affective anticipatrice⁹⁰⁸ qui permet la critique du présent, cette « maison d'arrêt », à partir de l'idée d'un plus et d'un mieux désirer⁹⁰⁹ à venir, ce que Muñoz désigne comme utopie.

Il nous a semblé intéressant de conclure cette partie de notre travail sur la proposition de Muñoz dans la mesure où elle permet de faire se rejoindre les deux dimensions de l'esthétique que nous avons cherché à traiter : c'est notamment dans l'art, graphique, gestuel ou poétique (dans les dessins de Warhol, dans la danse de Fred Herko, dans l'écriture d'Eileen Myles) que l'auteur de *Cruiser l'utopie* va chercher à repérer cette lueur qui, dans le passé, offre une anticipation affective de la futurité ou de l'advenir queer. L'objet culturel n'est donc pas seulement le support de fantasmes publics normalisés qui, injectés dans la psyché infantile, produisent des désirs eux-mêmes normalisés ; il peut également être la source d'une chronopolitique queer extatique qui, par le truchement du désir, rouvre la possibilité d'un futur pour les subjectivités corporelles queers, tout en offrant le point d'appui à une critique radicale du présent et du temps linéaire *straight*.

⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 23.

⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 317.

CHAPITRE IV. UNE ETHIQUE DU DESIR ? REEL, VIOLENCE ET NORMATIVITE QUEER

Le chapitre précédent nous a permis d'approcher l'immanence désir-pouvoir à partir du registre de l'imaginaire et des processus de normalisation : nous avons pu, d'un côté, réhabiliter l'imaginaire comme une catégorie d'analyse érotopolitique pertinente, et de l'autre, explorer les dimensions spatiales et chronologiques de la normalisation érotique. Par contraste, il s'agit dans ce chapitre de nous concentrer sur le registre du Réel, en tant qu'il se distingue du Symbolique et de l'Imaginaire, et sur les processus *normatifs*, c'est-à-dire producteurs de normes, plutôt que normalisants.

Notre analyse du rôle politique de la représentation au niveau du registre de l'imaginaire nous avait déjà permis d'apercevoir le registre du réel lorsque nous évoquions les « effets de réel » de la représentation. Par « effet de réel », il s'agissait alors de désigner les effets corporels et affectifs des représentations. Par Réel nous entendions ce qui relève du corps ; du corps non pas saisi à travers la représentation, mais du corps considéré à partir des intensités affectives et des forces qui le constituent : réel de la jouissance chez Lacan, ou réel du Corps sans Organes chez Deleuze et Guattari. Les représentations ont des effets de réel en tant que les symboles et les images organisent le corps intensif, distribuent les intensités, en tant qu'iels produisent le corps affectif comme normalisé.

En revenant sur le corps affectif ou intensif, il va s'agir maintenant de rendre compte d'un autre rapport aux normes : non plus considérer la manière dont le corps désirant est normalisé, les désirs rendus actuels par leur alignement avec des normes pré-existantes et circulant notamment dans des objets culturels séduisants ; mais s'approcher de la manière dont les corps désirants peuvent sécréter leur propre norme. Il s'agit d'élaborer non plus la production normalisée des subjectivités corporelles désirantes, mais la possibilité de penser la manière dont les subjectivités corporelles peuvent elles-mêmes produire des normes alternatives aux normes dominantes au creuset desquelles elles ont été formées ; s'approcher donc d'une normativité queer.

Il y a là pourtant une difficulté qui tient à l'histoire et au rôle que se sont attribuées les théories et politiques queers : comment penser une manière queer de produire des normes de la sexualité alternatives alors même que le queer semble s'être construit comme une position critique des normes ? Les théories et politiques queers ne consistent-elles pas à tenir fermement une position anti-normative eu égard aux désirs et aux plaisirs ? D'un autre côté, une position purement anti-normative est-elle tenable ? Si la critique des normes dominantes et de la soumission à ces normes est légitime, ne faut-il pas en distinguer la position qui consiste à rejeter toute normativité ? Finalement, le rejet de cette normativité au nom d'une

promotion des sexualités « non-normatives » ne conduit-il pas à établir une nouvelle hiérarchie dans les sexualités, une hiérarchie fondée sur une norme qui ne dit pas son nom ?

La distinction centrale à opérer, celle dont l'absence produit la confusion relative au positionnement des théories et politiques queers vis-à-vis des normes, est la distinction entre normalisation et normativité. La critique des processus de normalisation ne recoupe pas nécessairement une critique du processus normatif en tant que tel. La normalisation érotopolitique désigne la production des subjectivités sexuelles alignées sur des normes pré-existantes et dominantes, tandis que la normativité désigne la production de nouvelles normes. La confusion résulte du fait que la normalisation du désir est attribuée à ce qui est appelé « hétéro-normativité ». Cette « hétéro-normativité » désigne pourtant le contraire de ce qu'on peut vouloir appeler « normativité », c'est-à-dire, l'invention ou la création normative. L'hétéronormativité est le nom d'une pauvreté normative. Elle désigne le fait que le modèle de l'hétérosexualité devient la seule source normative productrice des normes dominantes sur lesquelles les subjectivités sexuelles sont alignées. L'hétéronormativité au fond de la normalisation des désirs est donc comme un arrêt, une congélation du processus normatif : non plus la production de nouvelles normes, mais la reproduction et le renforcement du même modèle. La position critique de la normalisation n'implique donc pas une position anti-normative, mais une position critique d'un type de normativité particulière, l'hétéro-normativité. Cependant, on le verra, l'extension de la critique de l'hétéro-normativité vers la critique de l'homo-normativité va conduire à prendre pour cible le processus normatif lui-même.

C'est que, au-delà de la confusion entre critique de la normalisation et critique de la normativité, une autre difficulté émerge lorsqu'il s'agit de penser une normativité queer : comment penser les *fondements* d'une normativité queer si les politiques et les théories queers se définissent à partir d'une approche « anti-fondationnaliste »⁹¹⁰ ? Comment penser une normativité queer qui prend sa source dans le réel des corps intensifs si ce réel est pensé comme étant tout entier un effet des normes dominantes ? En quel sens, donc, la pensée d'une normativité queer implique-t-elle de mettre en suspens l'anti-fondationnalisme des théories et politiques queers ? Et comment, dès lors, penser de manière critique le fondement de la normativité queer ?

⁹¹⁰ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 82.

C'est là que la question de la normativité queer et d'une éthique queer rencontre le problème du Réel, notamment le problème de la prise en compte de la matérialité du corps par les théories et politiques queers. Le refus d'une position ontologique franche de la matérialité des corps, et la tendance à réduire le corps à ce que les normes symboliques en produisent, n'empêchent-ils pas de trouver dans le corps la source d'une inventivité normative ? Une prise en compte queer du Réel n'est-elle pas nécessaire ? Mais dans ce cas, comment comprendre le réel des corps queers ? Faut-il le réduire à la notion de la vulnérabilité ?

Les difficultés auxquelles ont fait face les théories queers dans la prise en compte du corps ont conduit certains théoriciens queers ou gays, comme Lee Edelman et Léo Bersani, à trouver dans le concept psychanalytique de jouissance la source d'une nouvelle éthique sexuelle. Cette solution est-elle satisfaisante ? En mettant l'accent sur une éthique de la jouissance, le problème de l'articulation désir-pouvoir n'est-il pas évacué ? L'éthique de la jouissance ne relève-t-elle pas d'une chronopolitique présentiste, ainsi que d'un individualisme problématique sur le plan politique ? Comment, donc, réinjecter le désir au niveau de l'éthique queer ?

Afin d'apporter des éléments de réponse aux questions soulevées par l'idée d'une normativité queer et d'une prise en compte queer du réel, nous procéderons en trois temps : d'abord, en exposant la source de l'interprétation anti-normative des théories et politiques queers, ainsi que les problèmes théorico-politiques qui y sont liés. Deuxièmement, en cherchant dans l'idée d'un vitalisme queer la possibilité d'une éthique queer. Cette prise en compte du vivant, il s'agira dans un troisième temps d'en montrer le caractère communautaire contre les approches anti-relationnelles et individualistes des éthiques de la jouissance.

A. Les limites de l'anti-normativité

Afin d'exposer les limites de l'approche anti-normative des théories et politiques queers, et simultanément, de poser la nécessité de penser la normativité queer, nous procéderons en trois temps : d'abord, nous montrerons les causes politiques du glissement entre critique des normes et anti-normativité ; ensuite, grâce au travail de Georges Canguilhem, nous approfondirons la distinction entre normativité, normalité et normalisation ; enfin, nous montrerons comment une normativité critique peut concilier une approche critique des normes dominantes avec l'inventivité normative queer.

1. Le glissement vers l'anti-normativité

En montrant comment a pu s'opérer le glissement entre critique des normes dominantes et de la normalisation et critique de la normativité, nous proposons de partir de *Trouble dans le genre* de Judith Butler, en le considérant comme l'expression la plus nette du rapport des premières théories queers avec la question des normes. Nous verrons ensuite comment la reconnaissance des processus de normalisation internes aux minorités sexuelles a conduit à brouiller ces rapports. Si la critique de la normalisation gay apparaît légitime, on verra que l'extension de cette critique à l'idée même de normativité pose de nombreux problèmes, y compris sur le plan politique.

a. Les théories queers comme critiques des normes

L'un des mouvements théoriques les plus ambitieux de *Trouble dans le genre* est celui qui s'opère en continuité avec la pensée de Monique Wittig, et qui consiste à poser la primauté logique de l'hétérosexualité sur le genre. Monique Wittig posait que les rapports sociaux de genre servent un système de domination qu'est celui de l'hétérosexualité obligatoire, que le genre est l'instrument de la domination hétérosexuelle. Si bien que « refuser de devenir hétérosexuel (ou de le rester) a toujours voulu dire refuser, consciemment ou non, de vouloir devenir une femme ou un homme (pour les hommes homosexuels). »⁹¹¹. Réfléchissant moins en termes de domination (rapports sociaux de genre) qu'en termes de norme (normes de genre), cette position consiste, chez Butler, à affirmer que la matrice normative hétérosexuelle est au fondement des normes de genre : l'hétérosexualité obligatoire n'est pas une partie des normes de genre, elle en est la raison d'existence. C'est l'hétérosexualisation du désir qui est logiquement premier et fonde la production de deux catégories de genre, elles-mêmes sécrétant l'idée d'un fondement naturel qu'est le sexe.

Cette matrice normative de l'hétérosexualité obligatoire est caractérisée par un phénomène d'alignement entre les trois niveaux : celui du désir, celui du genre et celui de la sexualité. C'est l'exigence de cohérence qui fait le propre de cette matrice normative particulière :

L'idée qu'il puisse y avoir un « vrai » sexe [...] est précisément produite par des pratiques régulatrices qui forment des identités cohérentes à travers la matrice des normes cohérentes de genre. L'hétéro-sexualisation

⁹¹¹ Monique Wittig, « On ne naît pas femme », in : *La pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013, p. 49.

du désir nécessite et institue la production d'oppositions binaires et hiérarchiques entre le «féminin» et le «masculin» entendus comme des attributs exprimant le «mâle» et le «femelle». La matrice culturelle par laquelle l'identité de genre devient intelligible exige que certaines formes d'«identités» ne puissent pas «exister»; c'est le cas des identités pour lesquelles le genre ne découle pas directement du sexe ou lorsque les pratiques du désir ne «découlent» ni du sexe ni du genre. «Découler» dans ce contexte consiste en un rapport politique de conséquence nécessaire promulgué par les lois culturelles qui établissent et régulent la forme et le sens que prend la sexualité.⁹¹²

Les normes de genre ne prennent sens et effectivité qu'au sein de cette matrice hétéronormative qui les produit, ceci dans le cadre d'une exigence de cohérence entre les différents niveaux : l'hétérosexualité prescrit l'existence de deux catégories sociales, les identités «homme» et «femme», dont la participation est conditionnée par le respect de certaines normes. Ces catégories sociales reçoivent une justification par l'invocation d'un ancrage naturel dans la binarité mâle/femelle, elle-même fruit de constructions discursives désignant des normes d'appartenance des corps à ces catégories (taux hormonaux, formes et tailles des génitoires, etc.). L'exigence de cohérence prend donc la forme d'un alignement : le désir d'un certain type de corps (normes du désir) implique une certaine identité de genre (normes de genre), identité naturalisée par la conformité du corps à un sexe (construction discursive du sexe). La cohérence est une exigence de la matrice, car les identités incohérentes mettent en cause les deux liens logiques entre le désir et le genre, et le genre et le sexe. Une femme lesbienne est incohérente pour la matrice de genre car elle remet en cause la prétendue naturalité du lien entre le fait d'être une femme et le fait de désirer les hommes. De même, un homme transgenre remet en cause, par son existence même, la matrice hétéronormative, car cette existence remet en cause la naturalité du lien entre être femelle et être une femme.

Dire que la finalité que se fixaient les premières théories queers était la critique de la matrice hétéronormative, c'est donc dire que ce qu'il s'agissait de dissoudre c'était le lien de cohérence entre sexe-genre-désir. Il ne s'agit pas d'une critique de la normativité en général, mais de cette matrice normative particulière et de la logique de «cohérence» qui lui est propre.

⁹¹² Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., pp.84-85.

Or, Butler précise justement, dans le passage suivant, que la position critique de cette matrice hétéronormative ne peut se faire qu'à partir de l'horizon de matrices « concurrentes ». Non seulement il ne s'agit pas d'une critique de la normativité, mais la critique queer suppose l'inventivité normative :

C'est bien parce que certaines « identités de genre » n'arrivent pas à se conformer à ces normes d'intelligibilité culturelle qu'elles ne peuvent, dans ce cadre normatif, qu'apparaître comme des anomalies du développement ou des impossibilités logiques. La persistance et la prolifération de telles identités sont une occasion critique d'exposer les limites et les visées régulatrices de ce domaine d'intelligibilité et donc de rendre possibles, dans les termes mêmes de cette matrice d'intelligibilité, des matrices concurrentes et subversives qui viennent troubler l'ordre du genre.⁹¹³

L'objectif de la critique queer est, pour Butler en 1990, la production d'une ou plusieurs matrices normatives alternatives. La production de ces matrices normatives ne suppose pas nécessairement l'arrachement aux normes du genre, aux normes de la sexualité ou aux limites du sexe. Cet arrachement est impossible dans la mesure où, dans le cadre conceptuel à la fois lacanien et foucauldien de Butler, il n'existe de sujet que produit par des normes. Comme *La vie psychique du pouvoir* le réaffirmera, le sujet est un pli du social⁹¹⁴.

Ce qui est en jeu pour les critiques queers, c'est la remise en cause de la cohérence entre les différents types de norme (du désir, du genre, du sexe). Les pratiques drags sont un bon exemple : les drag queens possèdent leur propre système de norme, notamment liées à la féminité. Mais, les normes de genre ne répondent pas à l'exigence de cohérence qui les relie avec le sexe : les normes de genre sont exacerbées, mais ce sont des mâles qui s'y plient ; elles ne sont plus considérées comme des expressions d'une nature sexuée profonde. Les pratiques drags sont des pratiques critiques de la matrice hétérosexuelle non pas parce qu'elles critiquent directement les normes de genre et tentent de s'en libérer, mais au contraire, parce

⁹¹³ *Ibid.*, p. 85. Nous soulignons.

⁹¹⁴ La figure de la pliure, du retournement sur soi est l'objet d'une construction problématique dès l'introduction. Voir : Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, op. cit., p. 13-16.

qu'elles les appliquent d'une manière outrée et incohérente relativement à l'alignement sexe-genre-désir :

Si le drag produit une image unifiée de la « femme » (ce qu'on critique souvent), il révèle aussi tous les différents aspects de l'expérience genrée qui sont artificiellement naturalisés en une unité à travers la fiction régulatrice de la cohérence hétérosexuelle. En imitant le genre, le drag révèle implicitement la structure imitative du genre lui-même — ainsi que sa contingence. En fait, une partie du plaisir, de l'étourdissement dans la performance, vient de la reconnaissance que le rapport entre le sexe et le genre est entièrement contingent vis-à-vis des configurations culturelles que peuvent prendre les unités causales censées naturelles et nécessaires.⁹¹⁵

Les pratiques queers sont donc des pratiques qui consistent à dissoudre la cohérence exigée de la matrice hétérosexuelle qui « naturalise » et qui la naturalise. Ces pratiques ne s'appuient pas sur une critique de la normativité, mais au contraire sur notre capacité à produire des matrices normatives concurrentes à la matrice dominante dans les mêmes « termes », c'est-à-dire avec les mêmes normes.

b. La critique de la « normalisation gay » et la critique de l'assimilation

Au cours des années 1990, le positionnement stratégique ou politique des théories queers va évoluer, à travers la reconnaissance d'un autre objet de critique : non plus seulement la cohérence naturalisante de la matrice hétéronormative, mais un autre phénomène, l'*homonormativité*. Le queer se construit non seulement comme un processus de résistance à l'hétéronormativité, mais également comme un processus de résistance interne aux mouvements lesbiens et gays qui, depuis les années 1970, doivent faire face à la capture étatique et capitaliste des subjectivités sexuelles minoritaires. C'est non pas l'hétéronormativité qui va alors poser problème, mais les revendications d'intégration à la sphère du normal de ceux auparavant considérés comme des anormaux.

Pour le théoricien queer Michael Warner, l'émergence des discours en faveur de la normalisation gay comme ceux d'Andrew Sullivan, James Collard ou Larry Kramer, explicite une tension qui existait de manière sous-jacente depuis les débuts des mouvements gays et lesbiens. Dès 1953, la tension est par exemple présente au sein de la Mattachine Society, les

⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 261.

ancien·nes dirigeant·es « cultivant une sensibilité à l'égard de la culture et de l'éthique minoritaires », tandis que certain·es nouvelles dirigeant·es considèrent « que les homosexuel·les gagneraient l'égalité seulement par "intégration" »⁹¹⁶. Déjà en 1953 donc, on peut opposer assimilationnisme et anti-assimilationnisme, à partir d'une prise de position distincte par rapport au normal : tandis que les un·es refusent l'intégration au champ du normal, perçu comme celui de la majorité dominante, les autres tendent à chercher cette intégration au normal, en exigeant entre autres la transformation de ce qui est considéré comme normal.

Pour Warner, le cœur de cette tension se trouve être la sexualité, puisque le stigmaté qui distingue les lesbiennes et les gays concerne la sexualité. Les enjeux de la normalité se cristallisent pour elleux autour des pratiques sexuelles, de leurs représentations et de leur présence dans l'espace public. Puisque les sexualités lesbienne et gay sont stigmatisées, les mouvements d'intégration s'appuient sur l'évacuation du stigmaté et donc de la sexualité. Il rapporte par exemple les propos du fondateur du magazine gay *Hero*, lequel souhaitait produire un magazine gay qu'il pourrait montrer à sa mère. Warner explique à son tour :

Un homme gay, sentant la gêne liée au stigmaté, se sentant coupé du monde hétérosexuel (représenté par maman), et sentant que ce stigmaté est quelque chose qu'il ne mérite pas aux vues de ses actions, car ses actions sont méritoires (écrire un article), trouve dans le comportement des autres membres du groupe la cause réelle de son stigmaté. Ça semble être une conclusion logique pour lui : pour gagner le respect, pour effacer la barrière du stigmaté qui lui fait honte devant sa mère, il doit purifier le groupe. Et la manière de faire ça pour un homme gay, c'est de racheter l'identité gaie en répudiant le sexe. Qu'il le veuille ou non, le magazine est une des petites prises de la politique de la honte.⁹¹⁷

Ainsi, pour Warner la revendication au normal va de pair avec un effacement de la sexualité. Il pointe là un paradoxe de ces tendances assimilationnistes, puisque c'est précisément la sexualité qui est le noyau de ce qui constitue les mouvements lesbiens et gays, la sexualité est ce qui nous unit (de manière plus ou moins précaire). Au sein de mouvements gays et lesbiens qui promeuvent une intégration au normal et répudient la sexualité, se trouve donc une contradiction fondamentale : « Les groupes politiques gays doivent leur existence au

⁹¹⁶ Michael Warner, *The trouble with Normal. Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, op. cit., p. 46.

⁹¹⁷ *Ibid.*, p. 42.

fait que le sexe réunit les gens et qu'il suggère ainsi des possibilités de vie alternatives. Ironiquement, la première action politique des groupes politiques gays consiste souvent à répudier le sexe. »⁹¹⁸

C'est à cet endroit que s'articulent les politiques de normalisation gay et la capture capitaliste des identités sexuelles minoritaires. Car, si le sexe se trouve répudié, qu'est-ce qui unit les gays et lesbiennes, si ce n'est des intérêts liés à d'autres rapports sociaux de pouvoir dans lesquels ils ne sont plus dominés mais dominants, comme les intérêts de classe ou de race ? L'articulation entre répudiation du sexe, intérêts économiques, rapports sociaux de race est particulièrement présente dans les enjeux autour du *public sex* à New York que nous évoquions dans le chapitre précédent. C'est autour de ces enjeux que l'opposition entre « normalisation gay » et critiques queers de la normalisation va se cristalliser dans les années 1990 aux États-Unis. Dans ces processus de normalisation, les représentations autour du sida jouent un rôle important en renforçant le stigmatisme lié à la sexualité gay :

*Pour les hommes gays dans les années 1980, le sida donna une nouvelle vie aux anciens énoncés qui posaient que le sexe, et notamment le sexe queer, devait être non-éthique — malsain, irresponsable, immature, et en gros, une menace pour le foyer, l'église et l'État. Par exemple, tandis que les Bains dans d'autres pays devenaient des lieux importants pour développer une culture de sexe plus sûr [safer sex], aux États-Unis ils sont devenus le point névralgique d'une répression plus certaine d'elle-même que jamais.*⁹¹⁹

Nous avons vu comment certaines personnalités gays comme Andrew Sullivan, et certaines associations gays et lesbiennes (GALHPA notamment) ont pris part à ces mouvements de répression qui mobilisaient la rhétorique de la lutte contre le sida pour servir des politiques de développement de la ville de New York, elles-mêmes servant des intérêts économiques dominants et articulés à des politiques racistes. La culture de la promiscuité des hommes homosexuels est alors dénoncée comme irresponsable aux heures les plus graves de la pandémie dans les pays occidentaux.

En insistant sur la conception de la sexualité comme recherche de l'intimité, Andrew Sullivan critique par exemple « les libérationnistes gays [qui] ont promu trop longtemps le

⁹¹⁸ *Ibid.*, p. 48.

⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 51.

mensonge tragique qu'aucun possible sexuel n'était mieux ou plus noble qu'un autre, que toutes demandes de responsabilités ou de fidélité ou d'implication ou intégration psychologique plus saine, n'étaient que des formes déguisées de "néoconservatisme" ou, pire, de "haine de soi" »⁹²⁰. Les rapports sexuels sans lendemain sont conçus non seulement comme dangereux physiquement à cause du sida, mais aussi psychologiquement. Le sexe devrait, pour Sullivan, être intimité (donc non public) et fidélité.

Ainsi, le penseur conservateur, valorisant l'intégration à la normalité, promeut d'autres modèles, issus de la matrice de la matrice hétéronormative, notamment le mariage gay, conçu comme « institution ennoblissante et critique »⁹²¹ ou bien la participation des gays et lesbiennes à l'armée américaine. Accorder le mariage aux couples homosexuels permettrait, en offrant un modèle d'amour viable et durable, de sortir les hommes gays du tragique destin sexuel qui est le leur, celui des rencontres sans lendemain, du sexe en public et de l'exposition au sida.

Pour Warner, il faut voir l'opposition entre les défenseur·ses de la normalité (Sullivan) et les critiques queers (lui-même), comme deux mondes qui s'affrontent, ou « deux orientations *éthiques* qui sont deux manières différentes de résoudre l'ambivalence du stigmaté »⁹²². La position anti-normalisation défendue par Warner s'attaque à un système de normes irréductible à la matrice hétéronormative. Mais, sa position anti-normalisation implique bien une « position éthique » comme il le précise, et donc la reconnaissance d'une certaine normativité, d'une certaine capacité à produire des normes qui soutiennent cette position éthique. Comme nous allons le voir maintenant, c'est la reprise de ces critiques de la normalisation gay sous le concept d'homonormativité qui produira la confusion conceptuelle empêchant la reconnaissance d'une dimension normative des politiques queers.

⁹²⁰ Andrew Sullivan, *Love Undetectable: Notes on Friendship, Sex and Survival*, New York, Vintage books, 1998, version électronique, chap. 1. "When Plagues End".

⁹²¹ *Ibid.*

⁹²² Michael Warner, *The Trouble with Normal*, *op. cit.*, p. 75.

c. L'homonormativité et l'homonationalisme : glissement vers l'anti-normativité

Dans la continuité assumée de Michael Warner⁹²³, Lisa Duggan entreprend au début des années 2000, dans « The New Homonormativity », la critique des thèses d'Andrew Sullivan, en prenant pour point de départ sa participation à l'*Independent Gay Forum*. Ce mouvement, abrégé en IGF, constitue pour Duggan l'exemple de la participation de certaines personnalités gays et lesbiennes au développement de la politique sexuelle du néo-libéralisme ; l'exemple de ce qu'elle appelle alors la nouvelle homonormativité.

Warner insistait sur le caractère réactionnaire des prises de position sur la sexualité des tenants de la normalisation gay, Duggan réinscrit quant à elle cette conception de la sexualité dans le cadre général du néo-libéralisme. L'homonormativité désigne la capture des subjectivités sexuelles minoritaires au sein de la politique sexuelle du néo-libéralisme, laquelle est comprise à partir de l'opposition public/privé. Ainsi, l'homonormativité est conçue comme le maintien des normes de la sexualité issue de la matrice hétérosexuelle, mais en même temps capture néo-libérale des subjectivités sexuelles gays et lesbiennes. « C'est une politique qui ne conteste pas les énoncés et institutions hétéronormatives mais les maintient et les soutient tout en promettant la possibilité d'un électorat gay démobilisé et privatisé, d'une culture gaie dépolitisée ancrée dans la domesticité et la consommation. »⁹²⁴ L'homonormativité doit être comprise à partir de ses deux versants : (1) Le maintien et la reproduction des normes de la matrice hétéronormative, (2) la dépolitisation et la privatisation des subjectivités gays.

La distinction entre le public et le privé concernant la sexualité est l'un des points névralgiques de la politique néo-libérale de la sexualité, et de la participation des subjectivités gaies et lesbiennes à celle-ci. Nous avons pu le voir concernant les prises de position de certain·es à l'endroit du sexe en public dans le chapitre précédant. L'approche néo-libérale consiste à privatiser la sexualité, la « vie privée » étant définie à partir de la domesticité, et ainsi à vider la sexualité (et donc les subjectivités politiques sexuelles) de son potentiel politique. La promotion du mariage gay est alors promotion de la possibilité de forger un foyer où une sexualité maintenue dans le domaine de la domesticité peut « librement » se déployer. La politique est réduite à deux choses dans l'homonormativité, ces deux choses que

⁹²³ Le concept d'homonormativité est construit à partir du concept d'hétéronormativité, que Lisa Duggan attribue à Michael Warner. Voir : Lisa Duggan, « The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism », in : Russ Castronovo et Dana D. Nelson (ed.), *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, Durham and London, Duke University Press, 2002, p. 91, n9.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 179.

défend justement Andrew Sullivan : l'obtention du droit au mariage et celui d'intégrer l'armée. « Il n'y a aucune vision d'une culture collective ou publique [...]. À la place, on nous a prescrit une sorte de sédatif politique. Nous obtenons le mariage, et puis l'armée, et ensuite nous rentrons à la maison et cuisinons le diner, pour toujours. »⁹²⁵

En privatisant la sexualité et en la dépolitisant, la politique sexuelle néo-libérale ne peut qu'être celle du *statu quo*, une politique qui consiste à reproduire et étendre l'influence des normes forgées dans la matrice hétérosexuelle. Il y a là pourtant une première difficulté : comment penser l'homonormativité comme une extension de la matrice hétérosexuelle si cette matrice suppose, comme nous l'avons montré, l'alignement sexe-genre-désir ? Certes, à un certain niveau, la demande de mariage renforce des normes de monogamie et de domesticité qui sont d'abord les normes de l'hétérosexualité traditionnelle. Mais, peut-on dire, comme le fait Lisa Duggan, que l'homonormativité constitue une extension de l'hétéronormativité ?

Ce qui peut faire la continuité entre les concepts d'hétéronormativité et d'homonormativité, c'est peut-être la « normativité ». Ainsi, ce serait elle qui serait l'objet de la critique : la normativité désignerait une conception morale de la sexualité, qui conduirait à effacer les sexualités subversives. Or, le concept d'homonormativité va connaître un certain succès au sein des théories queers, et répandre l'idée selon laquelle celles-ci doivent être comprises comme « anti-normatives », c'est-à-dire critique de toute production de norme relative à la sexualité. Il ouvre un nouveau champ qui est celui de la critique de la construction néo-libérale des subjectivités gaies et lesbiennes. Il contient pourtant un cheval de Troie, celui de la confusion quant au travail normatif des théories et politiques queers.

L'un des vecteurs de l'influence de l'idée d'homonormativité va être le concept d'homonationalisme de Jasbir Puar, le terme devant être compris comme « contraction de l'expression “nationalisme homonormatif” »⁹²⁶. À travers ce concept, déjà évoqué concernant l'articulation érotologique des rapports désir-pouvoir, on retrouve à la fois l'idée selon laquelle « les corps pervers entérinent la norme hétérosexuelle mais également [l'idée selon laquelle] certains corps homosexuels domestiqués approvisionnent en munitions les projets nationalistes »⁹²⁷. Non seulement certain·es gays et lesbiennes servent le néo-libéralisme, mais également les projets nationalistes des États (participation à l'armée, à la police, mise en place

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 189.

⁹²⁶ Jasbir K. Puar, *Homonationalisme: la politique queer après le 11 septembre 2001*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012, p. 9.

⁹²⁷ *Ibid.*, p. 10.

d'une opposition entre un « nous » tolérant et un « eux » migrant, étranger, intolérant à l'égard de l'homosexualité, etc.).

Or, ce qui faisait l'objet de la critique de Perreau que nous avons évoquée, c'était précisément que Puar était conduit, au cours de son analyse, à distinguer des sexualités normatives et non-normatives. Il semble finalement que cette distinction soit moins le fait du concept d'homonationalisme, dont nous avons évoqué l'utilité pour penser la mobilisation des subjectivités désirantes en vue du renforcement idéologique des frontières, que la définition de l'homonationalisme à partir de l'idée d'homonormativité, qui elle-même trace une frontière entre les subjectivités queers « normatives » ou « non-normatives » :

La division que Jasbir Puar opère entre « sujets homonormatifs » et « sujets racialisés non normatifs » ne tient que dans les limites d'un sophisme. Non seulement toutes les sexualités sont traversées de normes, ce qui invalide en soi la vision binaire qu'elle propose, mais l'idée selon laquelle les premiers seraient reconnus contre les seconds constitue également une profonde simplification de la façon dont opèrent les normes.⁹²⁸

Le concept d'homo-normativité introduit une grande confusion en laissant non seulement croire que le problème est la normativité elle-même et qu'une sexualité ou une subjectivité non-normative est possible, ce qui suppose une conception erronée des rapports désir-pouvoir ; mais également en opérant une distinction hiérarchisante entre le normatif et le non-normatif, érigeant en fait la non-normativité en norme. Vu l'influence de ces concepts, y compris dans le contexte français, il est nécessaire de clarifier le rapport des théories queers à la norme, de penser une manière de prendre en compte les phénomènes décrits par Duggan ou Puar tout en échappant au geste trop totalisant de l'anti-normativité.

d. L'impossible pureté anti-normative

En tant qu'il produit en fait une nouvelle hiérarchie de valeur, le geste anti-normatif est paradoxal : il consiste d'un côté à rejeter le processus normatif, la production de nouvelles normes ; mais d'un autre côté, il érige l'anti-normativité en norme de jugement politique, faisant donc œuvre d'une normativité non-assumée. La reconnaissance de cette normativité paradoxale et non-réflexive au cœur de l'interprétation anti-normative pose la question des critères par lesquels les sexualités et les subjectivités politiques sont classées.

⁹²⁸ Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, op. cit., p. 182.

Les problèmes posés par une normativité qui se fait passer pour évidente (et donc non-normative) constituent l'objet des critiques des justifications « naturalisantes » des rapports sociaux de genre, c'est-à-dire l'objet des premières théorisations queers. Tout comme la référence à la « nature sexuée » permet de nier que le genre soit l'objet d'une institution humaine de norme, l'évidente valeur de la non-normativité ou de la subversion dans le contexte politique queer, permet de voiler la manière dont celle-ci fonctionne comme une nouvelle norme. Si l'anti-normativité fonctionne comme une nouvelle norme évidente, alors il y a quelque chose de particulièrement paradoxal dans l'idée d'une « anti-normativité des théories et politiques queers » dans la mesure où celles-ci ont toujours fonctionné en mettant en doute l'évidence ou la prétendue naturalité des normes.

Le problème réside notamment, selon nous, dans ce concept d'homonormativité dans lequel le terme de « normativité » reste grandement sous-déterminé. Dans le texte de Duggan, en effet, la seule précision est que le terme a été calqué sur celui d'hétéronormativité bien qu'« il ne s'agit pas de poser que les deux termes sont parallèles »⁹²⁹. Justement, la reconnaissance de ce fait devrait empêcher de construire le concept d'homonormativité de cette manière : l'homo-normativité ne désigne pas, pour Duggan, une normativité proprement « homo », qui serait création de normes depuis les subjectivités queers, mais désigne au contraire l'absence d'une normativité « homo », la reproduction et l'extension des normes secrétées au sein de la matrice hétérosexuelle. L'homonormativité n'est rien d'autre que l'hétéronormativité, c'est-à-dire la sécrétion des normes de la sexualité à partir de la matrice hétérosexuelle. Voilà où résident le retournement et la confusion qu'apporte le concept de Duggan : l'homonormativité chez Duggan signifie l'absence d'une véritable normativité homo.

Il faudrait donc concevoir ces processus à partir de l'idée d'une capture des subjectivités queers par la matrice normative hétérosexuelle plutôt que comme l'expression d'une normativité queer, laquelle est en fait désirable. Réduire les demandes politiques queers au mariage et à l'intégration dans l'armée ce n'est pas faire preuve d'une homo-normativité, c'est-à-dire, inventer de nouvelles normes relationnelles à partir du point de vue « homo ». C'est au contraire participer de l'extension des normes secrétées par l'hétérosexualité, c'est étendre la matrice de l'hétérosexualité obligatoire au-delà des relations entre partenaires de

⁹²⁹ Lisa Duggan, « The New Homonormativity : The Sexual Politics of Neoliberalism », *op. cit.*, p. 191, n9.

sexes différents, c'est montrer que le seul modèle souhaitable est celui du couple hétérosexuel, y compris pour les queers.

À l'inverse, une normativité alternative est désirable politiquement, car ce n'est qu'à partir d'une homo-normativité ou plutôt d'une normativité queer, produisant une matrice normative alternative, qu'il est possible d'opérer la critique de l'hétéro-normativité. Une véritable normativité queer, en effet, loin de reproduire l'hétéro-normativité rend possible la critique de celle-ci. Comme il ne peut pas y avoir de sortie radicale des normes, puisque celles-ci produisent les sujets politiques et psychiques, la critique d'une matrice normative ne peut se faire qu'à partir du développement de matrices concurrentes. La dimension critique des normes suppose l'existence d'une inventivité normative. C'est la source d'une telle normativité alternative possible que Butler ira chercher dans le concept de vulnérabilité, sur lequel nous reviendrons. Une conception purement anti-normative des théories et politiques queers est impossible, car le versant critique du travail normatif dépend du versant positif.

Il faut ajouter, de plus, qu'une conception purement critique des normes est impossible si nous voulons être capables de maintenir un lien solide entre les politiques féministes et les politiques queers, c'est-à-dire de penser un féminisme queer. La philosophe écoféministe Carolyn Merchant par exemple fait de cette dimension normative ce qui unit le féminisme et l'écologie : il s'agit d'inventer ou de mobiliser des normes alternatives aux normes dominantes, des normes qui mettent en crise les normes dominantes d'exploitation des femmes et de la terre⁹³⁰. Le féminisme est une exigence de transformation des normes de comportement, transformation qui suppose aussi bien la critique des normes dominantes qu'un horizon normatif alternatif.

Quant à l'articulation entre féminismes et politiques queers, la nécessité de penser le travail normatif positif se manifeste clairement lorsqu'il s'agit des violences sexuelles. Face aux violences sexuelles, les théories et politiques queers peuvent-elles se permettre de demeurer dans une conception purement critique des normes ? Peuvent-elles se permettre de dénoncer toutes tentatives de produire des normes de la sexualité, lesquelles permettraient de dénoncer les violences sexuelles, comme moralement répréhensibles, comme étant des processus de normalisation illégitime de la sexualité ? À l'inverse, les théories et politiques queers ne peuvent-elles pas fournir une nouvelle conception de la normativité qui permette de

⁹³⁰ Carolyn Merchant, « Exploiter le ventre de la terre (1980) », in : Émilie Hache (ed.), *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, Paris, Éditions Cambourakis, 2016.

transformer les normes de la sexualité plutôt que de condamner en bloc toute tentative normative ?

Nous avons donné quelques éléments pour comprendre le glissement d'une conception critique de la normalisation vers une interprétation anti-normative des théories et politiques queers, ainsi que quelques éléments de critique de cette interprétation anti-normative. Ces clarifications effectuées, la question devient celle d'une détermination de cette normativité propre à ceux qui échappent aux processus de normalisation et à la capture par le normal, une détermination de la nature de cette « normativité des anormaux ».

2. Pour une normativité des anormaux : ressources historiques pour penser la normativité queer

En distinguant conceptuellement normalité et normativité, il s'agit pour nous de montrer la possibilité d'une normativité des anormaux ou normativité queer. Ces éclaircissements visent à montrer comment les processus de normalisation sont négateurs de la créativité normative des vivants, et comment la normativité doit être pensée, non pas comme retour à la normalité ou capture par le normal, mais comme condition du dépassement du normal.

Nous rappellerons d'abord quelques éléments de la distinction que fait Foucault entre différents rapports à la norme, notamment la distinction entre normalisation et normation, qui distinguent les dispositifs de sécurité biopolitiques des dispositifs disciplinaires. Nous ferons également retour sur l'une des influences majeures de Foucault qui fournit de précieux outils pour penser la distinction entre normalité et normativité, à savoir Georges Canguilhem. Enfin, à partir de cette conception de la normativité tirée de la biologie, nous préciserons comment cette normativité doit être pensée en dehors d'une conception individualisante.

a. Normalisation, normation, normativité

L'étude des processus de normalisation dans le cadre de la pensée foucauldienne renvoie d'abord à *Surveiller et Punir*, conçu comme « arrière-plan historique à diverses études sur le pouvoir de normalisation et la formation du savoir dans la société moderne. »⁹³¹ Il y décrit la discipline comme combinaison entre surveillance hiérarchique (ayant des effets de normalisation) et sanction normalisatrice (et non plus pur châtiment). Que signifie dans ce cadre que la discipline fonctionne à la normalisation ?

⁹³¹ Michel Foucault, *Surveiller et punir*, *op. cit.*, p. 315, n1.

En somme, l'art de punir, dans le régime du pouvoir disciplinaire, ne vise ni l'expiation, ni même exactement la répression. Il met en œuvre cinq opérations bien distinctes : référer les actes, les performances, les conduites singulières à un ensemble qui est à la fois champ de comparaison, espace de différenciation et principe d'une règle à suivre. Différencier les individus les uns par rapport aux autres et en fonction de cette règle d'ensemble — qu'on la fasse fonctionner comme seuil minimal, comme moyenne à respecter ou comme optimum dont il faut s'approcher. Mesurer en termes quantitatifs et hiérarchiser en termes de valeur les capacités, le niveau, la « nature » des individus. Faire jouer, à travers cette mesure « valorisante », la contrainte d'une conformité à réaliser. Enfin tracer la limite qui définira la différence par rapport à toutes les différences, la frontière extérieure de l'anormal (la « classe honteuse » de l'École militaire). La pénalité perpétuelle qui traverse tous les points, et contrôle tous les instants des institutions disciplinaires, compare, différencie, hiérarchise, homogénéise, exclut. En un mot elle normalise.⁹³²

La punition ne vise plus à châtier le non-respect de la loi qui instaure deux domaines bien distincts, celui de l'interdit et de l'autorisé, et qui serait une émanation de la volonté législative souveraine. Dans la discipline, c'est la norme comme modèle (« champ de comparaison ») et comme mesure (« espace de différenciation ») qui va également fonctionner comme règle. La normalisation consiste, à partir de cette norme :

- À rapporter les comportements à cette norme. Elle devient principe de jugement et de compréhension des comportements.
- À distinguer les individus à partir de cette norme. Les individualités se définissent à partir de la plus ou moins grande approximation ou respect de la norme.
- À mesurer et hiérarchiser les individus à partir de cette norme. Autrement dit, les individualités étant définies par rapport à la norme, elles le sont également par leur place dans la hiérarchie qui est mise en place à partir de la norme.
- À fonctionner comme modèle, ou idéal contraignant pour les comportements.
- À tracer la limite entre le normal (les petits écarts tolérés par rapport à l'idéal) et l'anormal.

⁹³² *Ibid.*, p. 185.

Comme on le voit, il s'agit de partir d'une norme pour arriver à la distinction entre le normal (ce qui reste dans le spectre de la norme) et l'anormal. En 1975, pour Foucault la normalisation désigne tous ces processus, et leur combinaison possible.

Or, en 1978, comme nous l'avons déjà indiqué, ces processus disciplinaires se trouvent renommés par le terme de normation. Foucault tend alors à désigner par « normalisation » des processus qui ne partent plus de la norme pour arriver à la distinction entre le normal et l'anormal, mais des processus proprement biopolitiques, notamment assistés par les sciences démographiques et statistiques, qui consistent à partir directement du partage normal/anormal : « on va avoir un repérage du normal et de l'anormal, on va avoir un repérage des différentes courbes de normalité, et l'opération de normalisation va consister à faire jouer les unes par rapport aux autres ces différentes distributions de normalité et à faire en sorte que les plus défavorables soient ramenées à celles qui sont les plus favorables »⁹³³. Dans le cas de ces processus biopolitiques, on arrive à un mouvement inverse de celui de la discipline : on part de la distinction entre le normal et l'anormal pour finalement aboutir à faire d'une des normalités repérées la norme.

Que nous parlions de la normation disciplinaire ou de la normalisation biopolitique, il y a une volonté de rabattage des comportements (des individus ou des populations) sur une norme ou une normalité qui préexiste et fonctionne comme modèle, mesure et règle. Or, c'est tout autre chose, selon nous, lorsque l'on parle de normativité. Tandis que normation et normalisation consistent à élire une norme/normalité préexistante et à en faire le critère de jugement des comportements, la normativité désigne l'ensemble des processus par lesquels sont produites et inventées les normes. À l'inverse du processus normalisant qui consiste à rabattre sur le préexistant, la normativité est création et invention de nouveauté.

Si la normativité désigne la création de normes, elle doit être distinguée des processus producteurs de normal ou de normalité, comme c'est le cas, selon le vocabulaire proposé par Foucault en 1978, des processus de normation. La normation disciplinaire, par exemple, consiste à produire la distinction entre le normal et l'anormal à partir de normes préexistantes érigées au statut de critère de jugement des comportements. La normativité — y compris ce que nous cherchons à désigner comme normativité queer — devra donc être distinguée des tentatives de transformation du normal ou d'invention d'un « nouveau normal ». La production de la distinction entre le normal et l'anormal suppose une fixation de la norme :

⁹³³ Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit., p. 65.

non seulement elle devient critère de jugement de certains comportements, mais elle devient le principe de production d'une frontière généralisée entre deux catégories. Le normal est un état fixe, congelé de la norme.

La normativité en tant que processus d'invention de nouvelles normes s'oppose à ces phénomènes de congélation de la norme. Elle apparaît même comme une capacité soutenant la possibilité de dépasser le normal en tant qu'état fixe de la norme. Autrement dit, la normativité est la condition de la critique du normal. Et cette critique du normal apparaît en retour comme l'une des faces de l'invention normative : la critique des normes est replacée dans un processus plus large qui consiste à inventer de nouvelles normes. Dans ce cas, ce que désigne l'anti-normativité est inversement l'incapacité à produire de nouvelles normes, et la congélation toujours plus importante des normes dans une distinction mortifère entre le normal et l'anormal.

Avant de prendre l'exemple de la normativité des vivants telle qu'elle est élaborée par Georges Canguilhem, il est donc déjà possible d'apporter une première clarification concernant le travail normatif des théories et politiques queers. Celui-ci doit d'abord être pensé comme critique de la normalisation, et surtout critique de la matrice hétérosexuelle qui établit une frontière rigide entre le normal et l'anormal, frontière définie à partir de l'alignement sexe-genre-désir. Mais la critique d'une matrice comme la matrice hétérosexuelle, et des phénomènes de normalisation qu'elle soutient, ne doit pas être confondue avec une position anti-normative, notamment car c'est une volonté normative sous-jacente, celle de produire de nouvelles normes plus vivables, qui conditionne le processus de critique du normal. C'est la possibilité d'imaginer et de construire au moins virtuellement des matrices normatives concurrentes qui permet la critique de la matrice dominante.

b. La normativité vitale

Une telle conception du rapport entre normativité et normalisation peut à la fois être précisée et recevoir un contenu plus concret à partir du travail de Georges Canguilhem. Le passage de la philosophie politique de Foucault en termes de normalisation disciplinaire ou biopolitique à l'épistémologie de la médecine et la philosophie du vivant de Canguilhem se justifie aisément par la proximité du problème qui les anime. Comme l'explique Pierre Macherey,

Canguilhem et Foucault ont tourné inlassablement autour de ce problème [de la force des normes] qui a focalisé leur attention, et [...] cette pré-occupation constitue le fil secret qui les relie philosophiquement, dans la mesure où ils ont été au XX^e siècle les deux grands penseurs de l'immanence de la norme et de la puissance des normes, qui se sont d'ailleurs eux-mêmes reconnus comme étant intimement associés dans le traitement de ce thème dont ils ont proposé leurs variations personnelles [...].⁹³⁴

Si on peut dire, avec Foucault que la normation et la normalisation sont les processus qui définissent les formes modernes de pouvoir, on peut dire avec Canguilhem que la normativité désigne le processus de création du rapport à l'environnement qui caractérise l'être vivant. Si l'être malade possède une normativité « réduite », le plein exercice des possibilités normatives désigne l'état de santé de l'être vivant chez Canguilhem : plus les normes qui régulent le rapport du vivant à son milieu sont rigides, plus s'établit une intolérance à la variation du milieu, plus le vivant peut être dit malade.

L'approche du « normal » en biologie à partir de la normativité propre au vivant s'établit chez Canguilhem en opposition à deux autres conceptions du normal biologique, qui toutes deux sont liées et confuses : Une conception statistique, qui fait du normal « un fait capable de description par recensement statistique », une « moyenne » ; Une conception du normal comme « idéal, principe positif d'appréciation, au sens de prototype ou de forme parfaite »⁹³⁵. Ces conceptions confondent, comme il le montre dans *Le normal et le pathologique*, le « normal » biologique et le « normal » statistique. L'anormalité se trouve alors confondue avec l'anomalie : ce qui est a-normal ou pathologique devient la variation, l'inégal, l'irrégulier⁹³⁶. De plus, bien que souvent liées par la force axiologique du plus grand nombre, ces deux conceptions sont paradoxales dans le cas du vivant : le prototype idéal et l'optimum biologique sont des exceptions, et ne forment pas le plus grand nombre.

À ces conceptions statistiques, Canguilhem oppose donc que, en ce qui concerne la vie, l'anomalie doit être distinguée de l'anormal ou du pathologique. C'est la capacité à la variation qui fait la santé, et non pas le fait d'approcher d'une normalité statistique ou d'un

⁹³⁴ Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, op. cit., p. 10.

⁹³⁵ Georges Canguilhem, « Le normal et le pathologique », in : *La connaissance de la vie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2009, p. 200.

⁹³⁶ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, p. 107.

optimum biologique. Les rapports entre santé et normalité biologique se trouvent redéfinis à partir de la normativité, c'est-à-dire de la capacité à produire des normes régulant les rapports entre le vivant et le milieu. La santé ou l'état normal d'un vivant est capacité de création normative :

*Être sain c'est non seulement être normal dans une situation donnée, mais être aussi normatif, dans cette situation et dans d'autres situations éventuelles. Ce qui caractérise la santé c'est la possibilité de dépasser la norme qui définit le normal momentanément, la possibilité de tolérer des infractions à la norme habituelle et d'instituer des normes nouvelles dans des situations nouvelles. On reste normal, dans un milieu et un système d'exigences donnés, avec un seul rein. Mais on ne peut plus se payer le luxe de perdre un rein, on doit le ménager et se ménager.*⁹³⁷

La conception de la santé que propose Canguilhem s'oppose aux approches de types statistiques ou optimum également parce que la santé et la maladie ne vont pas être considérées à partir du calcul ou de la mesure objectifiante, mais à partir du vivant comme étant affecté. La distinction entre la santé et l'état pathologique n'est pas objectivement claire car elle dépend de la relation entre le vivant et son environnement. En revanche, la distinction entre les deux est évidente pour le vivant en question. Seul lui est « juge » du passage de l'état normal à l'état anormal ou pathologique « parce que c'est lui qui en pâtit, au moment même où il se sent inférieur aux tâches que la situation nouvelle lui propose »⁹³⁸. Une telle approche affective du normal prend en compte que la distinction entre le normal et le pathologique ne prend sens que dans le rapport du vivant à son milieu, et que le vivant est le juge de ce rapport, car celui-ci ne peut pas être objectivé ou mathématisé — c'est ce qui fait le vitalisme de Canguilhem :

La vie n'est donc pas pour le vivant une déduction monotone, un mouvement rectiligne, elle ignore la rigidité géométrique, elle est débat ou explication [...] avec un milieu où il y a des fuites, des trous, des dérobades et des résistances inattendues. [...] Nous soutenons que la vie d'un vivant, fût-ce d'une amibe, ne reconnaît les catégories de santé et de maladie que

⁹³⁷ *Ibid.*, p. 171.

⁹³⁸ *Ibid.*, p. 156.

*sur le plan de l'expérience, qui est d'abord épreuve au sens affectif du terme [...].*⁹³⁹

Que Canguilhem situe la vie et la normativité vitale dans le rapport entre le vivant et son milieu⁹⁴⁰ est important pour nous. La vie et la normativité qui la soutient sont à situer dans ce rapport vivant/milieu, et c'est en ce sens qu'on peut parler d'un « rapport fondamental au fond de la vie », comme on le verra avec Kimura Bin. C'est aussi d'une grande importance dans la mesure où le milieu dans lequel sont impliqués les humains est également socioculturel. Comme l'explique Canguilhem, donc, la distinction entre le normal et le pathologique, si elle dépend de l'interaction du vivant et son milieu, comporte dans ce cas une dimension sociale ou culturelle :

*S'il est donc vrai qu'une anomalie, variation individuelle sur un thème spécifique, ne devient pathologique que dans son rapport avec un milieu de vie et un genre de vie, le problème du pathologique chez l'homme ne peut pas rester strictement biologique, puisque l'activité humaine, le travail et la culture ont pour effet immédiat d'altérer constamment le milieu de vie des hommes.*⁹⁴¹

C'est à cet endroit, peut-être, que les réflexions sur les formes de pouvoir qui fonctionnent à la normation/normalisation peuvent apparaître comme une continuation et une extension politique des analyses canguilhemiennes sur la normativité vitale. Au sein des milieux socioculturels, des forces travaillent dans le sens d'une rigidification des normes de comportement, des forces de normation/normalisation qui s'opposent à la normativité propre au vivant. On pourrait alors penser avec Guattari, une psychopathologie et une psychanalyse des groupes qui chercheraient à défaire ces effets de fixité⁹⁴².

Ce qu'il faut retenir, à propos du concept de normativité proposé par Canguilhem, c'est que ce concept a été développé afin de dépasser et critiquer les approches en termes de

⁹³⁹ *Ibid.*, p. 172.

⁹⁴⁰ « Le vivant et le milieu ne sont pas normaux pris séparément, mais c'est leur relation qui les rend tels l'un et l'autre. Le milieu est normal pour une forme vivante donnée dans la mesure où il lui permet une telle fécondité, et corrélativement une telle variété de formes, que, le cas échéant de modifications du milieu, la vie puisse trouver dans l'une de ces formes la solution au problème d'adaptation qu'elle est brutalement sommée de résoudre. Un vivant est normal dans un milieu donné pour autant qu'il est la solution morphologique et fonctionnelle trouvée par la vie pour répondre à toutes les exigences du milieu. » *Ibid.*, p. 120.

⁹⁴¹ Georges Canguilhem, « Le normal et le pathologique », *op. cit.*, p. 209

⁹⁴² Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité: essais d'analyse institutionnelle*, Paris, La découverte, 2003.

normalité statistique ou d'optimum. La distinction entre santé et maladie est d'abord une distinction affective dont l'individu est le juge. Cependant, la normativité vitale sous-jacente à cet affect n'est pas à situer au niveau d'un individu monadique, mais dans le rapport entre un vivant et son milieu. La normativité vitale est affective mais non pas individuelle à proprement parler. Nous reviendrons, dans notre discussion à propos du concept de vulnérabilité, sur ce rapport entre affectivité et normativité.

c. *La vie comme relation critique*

L'exigence, que nous trouvons chez Canguilhem, de penser la vie à partir de la relation entre le vivant et le milieu permet d'éviter l'écueil d'une pensée de la normativité qui partirait d'une conception monadique de la subjectivité ou de l'individualité. Penser une normativité queer, ce n'est pas inviter chaque individu à « faire sa loi » en termes de sexualité. Une telle conception personnalologique de l'éthique queer fera l'objet de notre critique dans la seconde partie de ce chapitre. Mais, au moment d'évoquer la normativité vitale telle que la pense Canguilhem, il nous a semblé utile de préciser une première fois les rapports entre normativité et individualité.

Nous avons évoqué l'importance, pour Canguilhem, d'une approche du rapport vivant/milieu qui ne se fasse pas dans les termes mécanistes, lesquels tendent à réduire la singularité du vivant aux sciences physiques. C'est en termes d'*expérience affective* que se joue la distinction entre la maladie et la santé⁹⁴³. Cette approche selon laquelle « vivre c'est rayonner »⁹⁴⁴, rayonner signifiant la co-production entre le vivant et son milieu d'affects et de normes, justifie selon nous un léger détour par la psychopathologie phénoménologique. En effet, la référence au vécu et à l'affectivité répond non seulement à l'approche phénoménologique mais également à une extension du domaine pathologique à la psychopathologie.

Le psychiatre japonais Kimura Bin développe justement, à partir des années 1970, une approche de la psychopathologie dans les termes de la phénoménologie qui met l'accent sur la dimension toujours entre que nous cherchons à dégager à propos de la normativité queer. Dans *L'entre* (あいだ), il développe une description des troubles schizophrènes soutenue par une conception de la vie empruntée à Viktor von Weizsäcker, dont il est notable que Michel Foucault ait traduit en 1958, *Le cycle de la structure*. Les deux concepts centraux sur lesquels

⁹⁴³ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, op. cit., p. 172.

⁹⁴⁴ Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 188.

s'appuie Kimura Bin sont « le rapport au fond de la vie » et « le cycle de la structure », deux concepts qui permettent d'insister sur la dimension relationnelle de toute vie et de toute normativité qui s'ancre dans la vie.

En logeant la subjectivité dans « un rapport au fond de la vie », Bin cherche à dégager la subjectivité de l'idée de conscience, et à décrire la subjectivité en tant que caractéristique des vivants car la subjectivité n'est pas seulement humaine : « l'organisme est un sujet »⁹⁴⁵. Il s'agit de dégager une conception biologique de la subjectivité. Or, précisément, cet organisme n'est sujet que dans un certain rapport, qui n'est pas rapport à un objet (l'enjeu n'est pas l'opposition entre sujet et objet) mais un certain rapport avec « un fond de la vie ». Ce « rapport au fond de la vie » se trouve réinterprété dans les termes du rapport entre l'organisme et le milieu :

*Comment penser le sujet si nous ne le définissons plus par la conscience de soi ou par la réflexion, mais par les relations entre l'organisme et le milieu ? [...] Le sujet, point de contact de l'organisme et du milieu sans cesse rencontré, est le principe qui fonctionne comme fondement de la rencontre. Ce principe de rencontre ne peut absolument pas être saisi comme quelque chose, ni objectivement comme substance. L'organisme ne rencontre pas le milieu tel un objet car, en cette rencontre même, il s'y constitue comme sujet.*⁹⁴⁶

Cette rencontre, par laquelle le sujet vient à être comme rapport, n'est pas fixée et stable. Elle est dynamique, constituée d'une succession temporelle cyclique entre : des crises dans lesquelles, la relation étant rompue, le sujet vient à disparaître ; et, des moments dans lesquels la création d'une nouvelle forme du rapport vivant/milieu fait réémerger le sujet. Ce jeu crise/invention est le *Gestaltkreis*, le cycle de la structure, par lequel la vie s'incarne entre l'organisme et son milieu, et entre la crise et l'invention d'un nouveau rapport.

Or, la subjectivité du vivant, à situer dans l'entre pour Bin, est-elle autre chose que ce que l'on trouve sous le terme de normativité chez Canguilhem ? La normativité n'est-elle pas le nom de ce qui n'existe que dans un rapport entre l'individu biologique et son milieu, et en même temps ce qui donne une forme à ce rapport et le régule ? La subjectivité au sens biologique serait alors à comprendre comme la normativité qui, dans le jeu entre mise en crise

⁹⁴⁵ Kimura Bin, *L'Entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie*, Paris, Éditions Jérôme Millon, 2000, p. 25.

⁹⁴⁶ *Ibid.*, p. 28.

de la norme ancienne et invention d'une nouvelle norme, régule le rapport du vivant à son milieu. La métaphore du « rayonnement » que nous avons évoqué à propos de Canguilhem ne doit donc pas faire oublier, c'est le sens de ce passage par le travail de Kimura Bin, que la plasticité de la norme ou la création normative qui caractérise le vivant en santé chez Canguilhem, se joue dans le rapport dynamique entre le vivant et son milieu.

Il y a là une ambiguïté qu'il nous faudra rappeler au moment d'aborder les approches individualistes de la normativité qui font de celle-ci une « loi interne » ou une éthique qui proviendrait du corps propre. La normativité est certes ce qui permet à l'individu biologique de vivre, mais elle n'est pas pour autant à comprendre comme *émanation* d'une substance ou production d'une légalité individuelle close sur elle-même. La vie de l'individu biologique n'étant à comprendre qu'à partir de la relation avec le milieu, c'est toujours dans cette dimension de l'entre qu'il convient de situer la normativité. C'est ce que ce court détour par le travail de Kimura Bin permet de poser afin de prévenir les approches qui situeraient l'éthique queer dans une éthique de la jouissance individuelle, ce qui est entre autres le cas des éthiques issues de la psychanalyse.

3. Concilier *anti-fondationnalisme queer* et *normativité : une normativité critique*

L'idée d'une normativité queer qui prendrait notamment pour modèle la normativité régulant les rapports du vivant à son milieu se heurte malgré tout à une objection issue de l'histoire des théories queers. Ce problème, c'est celui produit par l'engagement des théories queers vis-à-vis d'une position anti-fondationnaliste, laquelle doit être entendue à plusieurs niveaux : d'abord, le refus de fonder la politique sur une identité fixe et déterminée (par exemple, celle de « femme ») ; ensuite, le refus de la métaphysique de la substance, car l'idée de substance constituerait la justification métaphysique des identités politiques ; enfin, le refus de tout fondement ontologique et de toute prise de position sur le contenu du « réel », sortes d'épochè situant l'analyse queer au niveau purement discursif.

Comment des théories nées du refus de se fonder sur une quelconque idée du « réel » pourraient-elles admettre le modèle d'une normativité qui prend pour fondement la vie ? Penser la normativité queer suppose-t-il de sortir d'une position anti-fondationnaliste ? Ou bien, y a-t-il un moyen d'articuler normativité et critique de l'idée de fondement ? Comment penser la normativité queer comme une normativité critique de ses propres fondements ?

Nous développerons le problème tel qu'il se pose dans le travail de Judith Butler et surtout à partir de l'évolution de ses prises de position quant à la question du fondement ; nous aborderons ensuite l'idée d'une normativité queer critique à partir du double travail normatif des théories queers, à la fois critique et créatrice de normes ; enfin, nous verrons comment la relativisation historique des normes peut être compatible avec une prise de position normative positive.

a. L'anti-fondationnalisme butlerien et le problème du fondement de la normativité

Pour des raisons d'exposition, il faut commencer par distinguer le problème posé par la prise de position anti-fondationnaliste de Butler, problème que nous allons exposer et traiter maintenant, et celui posé par sa position anti-naturaliste. Le refus de fonder la théorie et la politique queers sur une conception du réel ou un positionnement ontologique diffère du refus de la mobilisation discursive de la catégorie de « nature », même si les deux refus sont liés et ont tendance à être confondus. Ceci est patent dans le positionnement psychanalytique : le refus d'un fondement « naturel » de la différence des sexes n'implique pas, dans le cas de la psychanalyse lacanienne telle qu'elle est mobilisée chez Žižek par exemple, le refus de poser un « réel de la différence des sexes »⁹⁴⁷. Considérer que « la nature » est une construction discursive qui sert stratégiquement à poser comme immuable car non-social ou non-historique le contenu d'un énoncé, ce n'est pas la même chose que de refuser toute position ontologique qui affirme l'existence d'un réel. Les approches féministes matérialistes le montrent également : si elles critiquent l'idée que la différence des sexes est une réalité naturelle, ceci n'empêche pas ce type d'analyse de considérer que cette différence est réelle, en tant que les rapports sociaux de domination sont réels. L'idée d'une normativité queer comme normativité vitale pose à la fois le problème de l'anti-fondationnalisme et celui de l'anti-naturalisme, mais il convient de distinguer les deux : la référence à la « vie » pose problème car elle semble faire référence à une « nature » qui préexisterait aux réalités sociales ; mais elle pose également problème en tant qu'elle prétend fonder la normativité sur un réel qui serait le réel de la vie.

Comment donc se formule, dans le travail de Judith Butler, la position anti-fondationnaliste ? Quels sont les obstacles que rencontre cette position ? Et comment Butler a-t-elle été amené à reformuler sa position à cet égard afin de dépasser les obstacles posés par la position anti-fondationnaliste ? Afin de répondre à ces questions, nous proposons d'abord de

⁹⁴⁷ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, op. cit.

distinguer trois niveaux de la position anti-fondationnaliste telle qu'elle a été défendue dans les premiers travaux de Judith Butler : premièrement, le versant politique de l'anti-fondationnalisme et ses raisons d'être ; deuxièmement, le rejet de la métaphysique de la substance ; et enfin, le rejet de toute référence au réel.

La position anti-fondationnaliste dans son versant politique se manifeste d'abord comme une critique du sujet du féminisme. La politique féministe ne peut, paradoxalement, pas être fondée sur une conception stable de ce que sont « les femmes », parce qu'une telle conception produit des effets d'exclusion qui jettent hors de la sphère de la représentation certaines femmes. C'est ce que Butler peut poser à partir de l'héritage du féminisme noir et chicano, mais également du féminisme lesbien : en parlant indistinctement des « femmes » comme sujet universel et évident du féminisme, les théories féministes, mésestimant la valeur des différences entre les femmes, auraient construit le sujet du féminisme à partir du modèle des femmes blanches et hétérosexuelles. C'est pour cette raison que Judith Butler invite à relativiser l'importance de ce sujet « femme » du féminisme :

Il est peut-être temps de concevoir une critique radicale qui cherche à libérer la théorie féministe de la nécessité d'avoir à construire une base unique ou permanente, une base vouée à être sans cesse contestée à partir des positions identitaires ou anti-identitaires qui en sont inévitablement exclues. Les pratiques d'exclusion qui fondent la théorie féministe sur une notion des « femmes » en tant que sujet ne sabotent-elles pas paradoxalement l'ambition du féminisme d'élargir sa prétention à la « représentation » ? Et si le problème était encore plus sérieux ? La construction de la catégorie « femme » comme un sujet cohérent et stable n'est-elle pas, à son insu, une régulation et une réification des rapports de genre ? Or une telle réification n'est-elle pas précisément contraire aux desseins féministes ? Dans quelle mesure la catégorie « femmes » ne parvient-elle à la stabilité et à la cohérence que dans le cadre de la matrice hétérosexuelle ?⁹⁴⁸

Une autre source de l'anti-fondationnalisme politique de Butler est à trouver dans les pratiques militantes autour du sida. Les politiques de coalition, nécessitées par la mort massive des personnes les plus concernées, politiques représentées notamment par ACT UP

⁹⁴⁸ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., pp. 65-66.

(*AIDS Coalition to Unleash Power*), supposent par définition un dépassement des politiques fondées sur l'affirmation d'une identité préexistante. Le travail militant act-upien n'est pas réalisé par des hommes gays pour des hommes gays (ce qui serait compatible avec une politique fondée sur l'identité), mais par femmes lesbiennes, des mères, etc., et dirigée vers la défense des droits des personnes touchées par le sida, les hommes gays, les femmes trans, mais également les hommes et les femmes hétérosexuel·les afrodescendant·es. Parce que les personnes qui luttent ne correspondent pas à une identité déterminée, et parce que c'est également le cas des personnes pour qui la lutte se fait, ce type de politique de coalition suppose un dépassement de l'identité comme fondement de la lutte politique :

Si l'on adopte une approche de type anti-fondationnaliste à la politique de la coalition, on ne postule aucune « identité » ; on ne pense pas non plus qu'on pourrait connaître la forme ou le sens d'une coalition avant la réalisation de cet assemblage. Définir une identité dans les termes culturellement disponibles revient à poser une définition qui exclut à l'avance la possibilité que de nouveaux concepts de l'identité émergent dans l'action politique [... L]orsqu'on cesse de prendre des identités ou des structures dialogiques [...] pour thèmes ou sujet de la politique, des identités peuvent alors apparaître ou disparaître selon les pratiques concrètes qui les font ou les défont.⁹⁴⁹

Comme le montre cet extrait, le refus de faire de l'identité le fondement des politiques queers n'est pas un refus de l'identité en général, mais bien un refus de l'identité comme fondement. Le refus de ce fondement laisse la place justement à l'émergence de nouvelles identités, à un ensemble d'émergences qui ne sauraient être anticipées⁹⁵⁰ du fait de la complexité des phénomènes en jeu, et impossibles dans le cadre d'une politique fondée sur l'identité, comme le montre l'exemple du rejet des identités non-binaires et trans par un certain féminisme⁹⁵¹.

La position anti-fondationnaliste dans son aspect politique est donc avant tout le résultat de l'attention portée par Butler aux mouvements politiques féministes et queers de la fin des

⁹⁴⁹ *Ibid.*, p. 82.

⁹⁵⁰ Sam Bourcier insiste justement sur l'importance de l'identité dans le « queer made in France », c'est-à-dire dans la traduction des politiques queers dans le contexte français. Voir : Sam Bourcier, *Queer zones 3. Identités, culture et politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, pp. 307-346.

⁹⁵¹ L'acronyme TERF, Trans Exclusionary Radical Feminism (Féminisme radical excluant les trans) désigne plusieurs courants féministes qui, au nom d'une certaine radicalité (par exemple au nom d'un « matérialisme ») refuse d'inclure dans les luttes féministes les personnes trans. En France, Dora Moutot et Marguerite Stern sont deux figures parmi les plus virulentes contre ce qu'elles appellent le « transgenrisme ».

années 1980, et d'une certaine lecture de ceux-ci. Dans le même chapitre, pourtant, cette prise de position politique et stratégique se trouve mêlée et justifiée à partir d'arguments d'une autre nature, cette fois métaphysique.

Le passage de l'anti-fondationnalisme politique à l'anti-fondationnalisme métaphysique s'opère à travers la problématisation de « l'identité », concept qui se trouve justement pris entre la question politique — par exemple, via la question de la représentation — et les problématiques métaphysiques — on peut penser à la question de l'identité des indiscernables, et à la question de ce qui fait qu'une chose est elle-même. C'est « l'identité » qui fait le joint entre les deux plans, politique et métaphysique. Concernant le sexe, l'idée d'une identité sexuelle fixe qui puisse servir de fondement aux mouvements politiques féministes serait fondée sur une conception substantielle du sexe, du sexe en tant que substance. Évoquant les points communs entre les analyses d'Irigaray, Wittig et Foucault, Butler explique que

toutes ces positions partagent fondamentalement l'idée essentielle que le sexe apparaît dans le langage hégémonique comme une substance, comme un être identique à lui-même sur le plan métaphysique. Cette apparence est réalisée grâce à une astuce performative du langage et/ou du discours, qui occulte le fait qu'il est foncièrement impossible d'« être » d'un sexe ou d'un genre.⁹⁵²

Ce processus qui opère notamment à travers les structures des langues occidentales⁹⁵³, conduit à la production du sexe comme substance, lequel est caractérisé par deux propriétés : la binarité et la cohérence interne. Là encore, le lien entre politique et métaphysique est ténu, car c'est un ensemble de processus politiques, compris sous le terme de matrice hétérosexuelle, qui vont produire l'illusion d'un être substantiel du sexe. L'anti-fondationnalisme de Butler consiste donc également dans la critique de la métaphysique de la substance.

À ce niveau, la conception anti-fondationnaliste donne lieu, contre la métaphysique de la substance, à une conception performative du genre. L'idée d'une substance intérieure fondant l'être sexué va être comprise comme un effet illusoire de projection à partir de la surface : l'idée de fondement est une illusion produite par une performance purement

⁹⁵² Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., pp. 86-87.

⁹⁵³ Luce Irigaray, *Speculum de l'Autre femme*, op. cit.

extérieure et contingente. Le fond est in fine le résultat de la surface. La performativité apparaît à ce moment comme une certaine prise de position ontologique :

les actes, les gestes et le désir produisent l'effet d'un noyau ou d'une substance intérieure, mais cette production se fait à la surface du corps en jouant sur les absences signifiantes, suggérant sans jamais révéler que le principe organisateur de l'identité en est la cause. De tels actes, gestes et accomplissements, au sens le plus général, sont performatifs, par quoi il faut comprendre que l'essence ou l'identité qu'ils sont censés refléter sont des fabrications, élaborées et soutenues par des signes corporels et d'autres moyens discursifs. Dire que le corps genré est performatif veut dire qu'il n'a pas de statut ontologique indépendamment des différents actes qui constituent sa réalité.⁹⁵⁴

La dernière phrase est particulièrement importante, car elle semble suggérer que Butler propose, comme alternative à une métaphysique de la substance, une ontologie de l'acte, par quoi un être n'acquière de « statut ontologique » qu'à travers ses actions, ses *enactements*. Comme au niveau politique, il ne s'agissait pas de nier qu'il existe des identités, mais de refuser d'en faire le fondement de la politique (plutôt l'un de ses résultats), il s'agit ici qu'on puisse se sentir profondément et intérieurement d'un sexe ou d'un autre, mais de refuser d'en faire le fait premier (modèle de l'expression) pour en faire le résultat (modèle de l'incorporation). Il s'agit de voir comment ce qui est pris pour le fondement au sein de la matrice de l'hétérosexualité obligatoire est en fait un produit.

La forme d'anti-fondationnalisme qu'on peut interpréter ici comme une prise de position métaphysique en faveur de l'acte contre la substance est contrebalancée par une autre interprétation de l'anti-fondationnalisme, déjà présente dans *Trouble dans le genre* et réaffirmée par *Ces corps qui comptent*, qui aboutit à un refus de toute position métaphysique.

Tandis que la première forme d'anti-fondationnalisme métaphysique peut encore être interprétée comme une position ontologique, la deuxième forme d'anti-fondationnalisme métaphysique est plus radicale. Elle consiste à suspendre toute prise de position quant au contenu du réel, au nom de l'idée selon laquelle ce qui entre ou non dans la catégorie de réel, autrement dit les limites du réel, sont le résultat de la circulation et de la répétition de certains discours, lesquels sont imprégnés de rapports de pouvoir et de normes.

⁹⁵⁴ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 259.

Ceci est très clair lorsque Butler cherche à prendre en compte la matérialité des corps dans *Ces corps qui comptent* afin de répondre aux objections faites à l'idée de performativité de genre. La performativité n'est plus l'acte produit par un corps qui produit à la surface l'effet d'une intériorité substantielle, mais elle vient désigner le pouvoir du discours de produire ce qu'on appelle « le réel »

En premier lieu, il ne faut pas comprendre la performativité comme un « acte » singulier ou délibéré, mais, plutôt, comme la pratique réitérative et citationnelle par laquelle le discours produit les effets qu'il nomme. [...] En ce sens, ce qui constitue la fixité du corps, ses contours, ses mouvements, sera entièrement matériel, mais la matérialité elle-même sera repensée comme un effet du pouvoir, comme l'effet le plus productif du pouvoir.⁹⁵⁵

Dans *Ces corps qui comptent*, c'est premièrement la référence à la matérialité qui est soumise au discoursivisme caractéristique des premiers travaux de Butler, puisque la matérialité est pensée comme résultat d'un processus de matérialisation réalisé au niveau du « pouvoir comme discours »⁹⁵⁶. Mais, plus radicalement encore, toute référence à un « réel » (matériel ou pas), réel défini par le fait d'être hors du discours est critiquée et suspendue.

C'est ce que suggère la discussion des thèses de Slavoj Žižek dans le chapitre « Polémique avec le réel ». D'un côté, la critique que propose Žižek de l'identité comme fantasme et des politiques de l'identité comme fantasmatisques intéresse Butler, elle-même critique de l'identité comme fondement. Mais d'un autre côté, Žižek oppose à ces tentatives fantasmatisques un « noyau » de réel traumatique, dont Butler va chercher à montrer qu'il n'est qu'une production discursive par laquelle le discours comme pouvoir cherche à fonder sa légitimité.

D'une manière générale, et dans la continuité de Lacan, Žižek oppose « la réalité » fondée sur une idéologie définie comme ensemble fantasmatique et « le Réel » qui est précisément ce que la construction fantasmatique qu'est « la réalité » cherche à recouvrir : le déchirement et l'antagonisme fondamental, la non-adéquation à soi du sujet humain du fait de son entrée traumatique dans le champ du symbolique⁹⁵⁷. Le processus d'identification et les politiques de l'identité sont conçues comme des bouchons fantasmatisques, des fantasmes,

⁹⁵⁵ Judith Butler, *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 16.

⁹⁵⁶ *Ibid.*, p. 191.

⁹⁵⁷ Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, op. cit. p. xxvii.

recouvrant le Réel de l'inadéquation à soi⁹⁵⁸. Ce Réel peut s'entendre au niveau du sujet individuel — puisque chaque sujet doit s'inscrire dans le symbolique, et donc subir la coupure traumatique que cette inscription suppose — mais également, et c'est la nouveauté qu'introduit Žižek, à un niveau politique, comme « noyau impossible-réel [...] pulsion de mort [...] indiquant que l'appareil psychique humain est subordonné à un automatisme aveugle de répétition au-delà de la recherche de plaisir, de la préservation de soi, et de l'accord entre l'homme et son milieu. [Noyau qui] définit la condition humaine »⁹⁵⁹. Ce noyau traumatique, interprété au niveau de l'humanité, est donc l'antagonisme qui empêche de penser toute résolution harmonieuse, toute fin utopique, antagonisme irréductible autour duquel pourtant toute politique et toute idéologie tournent. « Toute "culture" [explique Žižek,] est en un sens une formation de réaction, une tentative pour limiter, canaliser, cultiver ce déséquilibre, ce noyau traumatique, cet antagonisme radical à travers lequel l'homme coupe le cordon ombilical avec la nature, avec l'homéostasie animale. »⁹⁶⁰ C'est à partir de la nécessité de reconnaître cet antagonisme fondamental que Žižek va opérer la critique des politiques de l'identité, qu'il comprend alors comme recouvrement idéologique du Réel.

Le problème, c'est que ce contenu Réel-impossible qui échappe à la prise par le fantasme, c'est-à-dire qui échappe à la fois à l'accrochage par le symbolique et par l'imaginaire, alors même qu'il est censé être irréprésentable, va recevoir, de la part de Žižek un contenu. L'interprétation du Réel notamment comme Réel de la différence sexuelle va conduire Žižek à une critique des politiques féministes, au nom de cette différence. Les politiques féministes seraient une tentative quasi-totalitaire d'unifier le champ social, de rétablir une harmonie par définition impossible :

l'aspiration à abolir [l'antagonisme] est la source de la tentation totalitaire : les plus grands meurtres de masse et les holocaustes ont toujours été perpétrés au nom de l'homme comme être harmonieux, d'un Nouvel Homme sans tension antagoniste. [...] Nous avons la même logique avec le féminisme : « il n'y a pas de rapport sexuel » signifie que la relation entre les sexes est par définition impossible, antagoniste, qu'il n'y a pas de solution finale, et la seule base pour une relation acceptable entre les sexes

⁹⁵⁸ *Ibid.*, p. 139.

⁹⁵⁹ *Ibid.* p. xxvii.

⁹⁶⁰ *Ibid.*, p. xxviii.

*est la reconnaissance de cet antagonisme basique, de cette impossibilité basique.*⁹⁶¹

Le féminisme est perçu par Žižek comme une production idéologique visant à recouvrir la différence des sexes. La référence au « Réel de l'antagonisme » sert donc ici à situer la différence des sexes en dehors ou au-delà du symbolique et de l'imaginaire, ceci afin de la rendre intouchable à la critique et aux changements. C'est cet usage stratégique du réel que Butler cherche à critiquer dans ce texte complexe qu'est « Polémique avec le réel », puisque c'est la mobilisation rhétorique du Réel qui constitue une des manières dont, au sein de la théorie psychanalytique, certaines « interdictions fondatrices et leurs injonctions hétérosexualisantes sont supposées invariantes. »⁹⁶² C'est en déplaçant la différence sexuelle d'une loi symbolique à un certain « réel de la différence sexuelle » que les théories d'inspiration lacanienne conduiraient à poser cette distinction comme un au-delà non-modifiable, hors de toute possibilité d'action politique.

La pensée de la matière comme résultat du discours-comme-pouvoir, ainsi que cette critique de la notion de réel, conduisent, à la lecture de *Ces corps qui comptent*, à poser donc une troisième forme d'anti-fondationnalisme butlerien. Cette forme renvoie à la critique, non pas d'une ontologie ou d'une métaphysique particulière, mais une position critique vis-à-vis de tout usage de la catégorie de « réel ». C'est une position de suspension critique de toute ontologie, au profit d'une analyse de la manière dont les discours secrètent ce qu'ils sont censés décrire. L'être, le réel, la matière sont repensées comme des effets de discours.

Or, il semble que, tandis que les deux premières formes d'anti-fondationnalisme sont compatibles avec une perspective normative, le refus de toute position ontologique pose problème pour penser la normativité. D'un côté, le refus de faire de l'identité le fondement de la politique laisse le champ libre pour penser un autre « rapport au fond » qui puisse servir de base à la pensée d'une normativité queer. De l'autre, le refus de la métaphysique de la substance peut mener à une ontologie de la relation qui soit compatible avec l'idée d'une normativité construite sur le modèle de la normativité vitale canguilhemienne. Mais, si la normativité doit se penser sur le modèle d'un « rapport au fond de la vie », sur le modèle du rapport entre le vivant et son milieu, comment penser la normativité dans le troisième cas, celui d'une suspension complète de toute position ontologique ? Si le réel n'est pensé que

⁹⁶¹ *Ibid.*, p. xxviii. Nous soulignons.

⁹⁶² Judith Butler, *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 193.

comme une sécrétion des normes circulant au niveau discursif, comment penser le renouvellement de ces normes, la transformation de ces normes ? S'il n'y a pas d'extériorité de la matrice normative autre que celle produite par la matrice normative elle-même, où prendre appui pour penser la transformation des normes ? Les normes ne sont-elles pas condamnées à se répéter sans fin, sans possibilité de les voir changer ?

Ce problème du fondement de la normativité est, selon nous, l'une des raisons du « tournant ontologique » qu'évoque Arto Charpentier dans l'article « On Judith Butler's "ontological turn" », tournant ontologique s'étant accompli dans les années 2000 avec, notamment, *Vie précaire* (2004) et *Ce qui fait une vie* (2009). Cette ontologie est précisément adaptée pour penser la normativité sur le modèle de la normativité vitale dans la mesure où « Butler élabore son ontologie sur la base d'une nouvelle conception des dimensions relationnelles de l'incarnation. » La nécessité de « repartir de la structure extatique de la vie corporelle »⁹⁶³ pour comprendre l'ontologie de Butler renvoie cette ontologie à la conception de la vie comme relation entre le vivant et son milieu.

C'est dans la notion de vulnérabilité que réside l'essentiel de cette conception de la vie comme affectée et exposée. C'est cette dimension de la vulnérabilité qui permet à Butler de dépasser son premier anti-fondationnalisme radical vers une conception qui autorise à fonder la normativité. C'est le « rapport au fond de la vie » conçue comme vie exposée qui va permettre de penser une normativité au fondement de la construction d'un ensemble de normes alternatives à l'ensemble dominant. Cette dimension fondationnelle de la vulnérabilité est manifeste dans ce passage de *Vie précaire* :

Je voudrais envisager une dimension de la vie politique qui a trait au fait que nous sommes exposés à la violence et que nous en sommes complices, que nous sommes vulnérables à la perte et au travail de deuil qu'elle implique, comme à des conditions nous obligeant à repenser ce qui fonde la communauté. Ces dimensions de la vulnérabilité humaine ne peuvent être « contestées », dans la mesure où ce sont elles qui assurent le

⁹⁶³ Arto Charpentier, « On Judith Butler's "Ontological Turn" », *Raisons politiques*, vol. 2019/4, n° 76, novembre 2019, pp. 43-54.

*partage entre ce qui est contestable et ce qui ne l'est pas, et qui même déterminent ce que l'incontestable a de fécond.*⁹⁶⁴

Autrement dit, la vulnérabilité apparaît comme ce qui fonde la possibilité d'un partage normatif entre le contestable et l'incontestable. Elle est le fondement d'une certaine communauté possible, laquelle communauté suppose en effet des normes pour réguler les rapports entre ceux qui la constituent. Arto Charpentier parle, à propos de la vulnérabilité de « structure extatique de la vie corporelle » et c'est en effet ce que semble pointer la vulnérabilité : un état d'exposition ou d'extase.

*Être en ex-stase signifie, littéralement, être hors de soi, ce qui s'entend en plusieurs sens : on peut être transporté hors de soi par la passion, mais aussi être mis hors de soi par la colère et la douleur. Si je peux encore invoquer un « nous », ou m'inclure en son sein, c'est en m'adressant à celles et ceux d'entre nous qui vivent d'une façon ou d'une autre hors d'eux-mêmes, que ce soit dans la passion charnelle, la douleur du deuil ou la colère politique. [...] C'est, semble-t-il, de la vie corporelle, de son caractère vulnérable et exposé, que résulte le fait que nous soyons hors de nous-mêmes.*⁹⁶⁵

Ainsi, nous croyons pouvoir être fondé·es à poser une articulation possible entre la normativité vitale canguilhemienne relue au prisme de l'entre et la vulnérabilité comme reconnaissance du « fondement » d'une communauté possible dans une certaine conception relationnelle de la vie. Nous reviendrons plus tard sur cette notion de vulnérabilité et sur ce qu'elle permet de dire (et ce qu'elle met de côté) de la vie comme relation. Mais, déjà, on peut affirmer que la vulnérabilité est, par-delà la critique adressée à Slavoj Žižek, une manière pour Butler de reconnaître que « le réel c'est la vie »⁹⁶⁶.

b. Le double travail normatif des théories queers

À propos de l'ontologie de Butler, Arto Charpentier note également une tension entre deux moments de son travail. Il explique que « ses nouveaux énoncés ontologiques semblent contredire sa position originellement critique à l'égard de l'ontologie, soulevant ainsi une

⁹⁶⁴ Judith Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005, p. 45.

⁹⁶⁵ *Ibid.*, p. 51.

⁹⁶⁶ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XXII. R.S.I. 1974-1975*, Inédit. Édition électronique disponible sur <http://staferla.free.fr/S22/S22.htm>, p. 10.

difficulté : comment Butler peut — [iel] développer une ontologie aujourd'hui, si son projet original était de déconstruire le discours de l'ontologie [...] ? »⁹⁶⁷ Étant donné le lien que nous établissons entre normativité et prise de position ontologique, nous pouvons poser la même question à l'égard de la possibilité d'une normativité queer : comment des théories et politiques qui se sont notamment construites à travers une position critique à l'égard des normes de la sexualité pourraient-elles maintenant se positionner comme potentiellement créatrices de nouvelles normes ? N'y a-t-il pas une incompatibilité radicale entre critique des normes et production normative ?

Dans l'optique d'une normativité queer, il n'est pas question d'évacuer la dimension critique des normes, mais de la compléter par une approche plus positive et productive à l'égard des normes. Il faut penser la possibilité d'une articulation entre la critique des normes dominantes et l'établissement de nouvelles normes. Nous défendons l'idée selon laquelle l'une des dimensions ne peut pas exister sans l'autre : la critique des normes dominantes ne peut pas s'établir sans juger ses normes à l'aune d'une normativité alternative ; cette normativité alternative ne peut exister que sur la base de la reconnaissance du caractère insatisfaisant des normes qui dominent nos pratiques et représentations.

Tandis que le « cycle de la structure » que nous évoquions avec Kimura Bin est un jeu entre un moment de crise (du rapport entre le vivant et son milieu) qui signifie la disparition du sujet biologique et les moments d'adaptation et le rétablissement du sujet biologique dans l'entre, il est possible de penser les théories et politiques queers sur le même modèle cyclique : d'un côté, une critique des normes (une crise) dans laquelle la possibilité d'un sujet politique commun est remise en question ; de l'autre, une inventivité normative adaptée à la situation politique et sociale, qui rétablit la possibilité, si ce n'est d'une subjectivité politique commune, au moins du rassemblement autour de certaines normes.

Si nous poursuivons le parallèle, nous pouvons pointer le problème d'une approche purement anti-normative des politiques communautaires queers. Si l'individu biologique dont le rapport avec le milieu est en crise doit mobiliser une normativité vitale pour élaborer un nouveau rapport au milieu (un nouveau normal), la maladie est comprise comme affaiblissement de cette capacité normative, ou rigidité de la norme de vie établie entre le vivant et le milieu. Pour Canguilhem en effet, « la maladie est encore une norme de vie, mais c'est une norme inférieure en ce sens qu'elle ne tolère aucun écart des conditions dans

⁹⁶⁷ Arto Charpentier, « On Judith Butler's "Ontological Turn" », *op. cit.*

lesquelles elle vaut, incapable qu'elle est de se changer en une autre norme.»⁹⁶⁸ Cette cristallisation de la norme de vie en une norme rigide, perdant la plasticité associée à la santé, est maladie du côté de l'individu biologique ; mais elle peut également être aperçue dans le cas de l'analyse des groupes. Dans « Transversalité », Félix Guattari parle bien du « glissement vers [...] le groupe assujetti » en termes de cristallisation de structure, d'entrave aux capacités de remaniements, de limitation des « possibilités de dialogue avec ce qui tendrait à remettre en cause ses “règles du jeu” »⁹⁶⁹. Autrement dit, le groupe assujetti, comme l'individu malade, est caractérisé par une certaine rigidité normative.

Or, ce qui s'oppose à la rigidité normative, dans laquelle la norme se cristallise en un normal qui fait loi, c'est le doublet ou le cycle critique/inventivité normative. D'un côté, la critique est bien ce qui met en crise la norme précédente, notamment par la reconnaissance de son incapacité à s'adapter à certaines situations. Dans le cas de la norme de la non-violence sexuelle, la question du sadomasochisme, parce qu'elle pose la question « qu'appelle-t-on violence ? », est une question critique. D'un autre côté, cette critique des normes n'est possible que si elle se fonde sur une visée normative plus ou moins explicite. La critique des normes s'appuie sur un ensemble normatif alternatif : si, Elsa Dorlin peut, par exemple, considérer que le rappel de l'histoire racialisée de la norme de la non-violence vaut comme critique de cette norme⁹⁷⁰, c'est qu'elle s'appuie sur une matrice normative anti-raciste.

Dans ce cadre, une conception anti-normative ou purement critique des normes, risque de conduire, paradoxalement peut-être, à une certaine rigidité normative et donc, à une forme d'assujettissement. En suspendant tout horizon normatif, l'approche anti-normative se condamne au *statu quo* car, premièrement, la critique apparaît injustifiée, sans fondement ; et, deuxièmement, même si elle est émise, elle ne conduit à aucune transformation pratique, puisqu'aucun mieux n'est pensable. Seul le cycle critique/inventivité normative assure une dynamique normative dans laquelle les deux versants se tiennent et se renforcent l'un l'autre.

Pour montrer ce fonctionnement cyclique, nous pouvons nous pencher sur le cas particulier de la norme de l'(anti-)violence concernant la sexualité : d'abord, en pensant son émergence comme norme alternative à celle de la normalité, et puis, en montrant comment les critiques adressées à cette norme ont permis de la faire évoluer. L'anti-violence, appliquée au champ de la sexualité, est une sécrétion de la normativité féministe, laquelle propose des

⁹⁶⁸ Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, op. cit., p. 157.

⁹⁶⁹ Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité: essais d'analyse institutionnelle*, Paris, Éditions La découverte, 2003, p. 77.

⁹⁷⁰ Elsa Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, La Découverte, 2017.

normes alternatives à l'hétéronormativité dominante pour juger la sexualité. La distinction principale dans le cadre hétéronormatif est la distinction entre le normal et l'anormal ; le normal est valorisé tandis que l'anormal est dévalorisé. C'est l'imposition progressive de cette norme que Foucault prend pour objet dans *Le pouvoir psychiatrique* (1973-1974) et *Les anormaux* (1974-1975). Or, au même moment, c'est-à-dire au milieu des années 1970, le problème des violences sexuelles faites aux femmes entre dans le débat public, notamment à travers le procès du viol par trois hommes de deux campeuses dans la calanque de Morgiou durant l'été 1974⁹⁷¹. Dans le « Manifeste contre le viol à l'initiative du Mouvement de libération des femmes », publié en 1976 dans *Libération*, il va s'agir de faire voir à la fois (1) la normalité du viol, compris comme « réalité quotidienne des femmes », (2) le caractère injustifiable de cette violence sexuelle, qui n'est « ni désir », « ni plaisir », ni « loi de la nature ». Ainsi, le « Manifeste » fait d'une pierre deux coups : ce qui est normal peut être inacceptable, la normalité n'est donc pas la norme adéquate pour juger la sexualité ; deuxièmement, la nouvelle norme (à l'horizon de laquelle l'ancienne est critiquée implicitement) est celle de l'anti-violence. On voit comment l'imposition d'une nouvelle norme, ou l'inventivité normative supposent de manière plus ou moins explicite la critique de la matrice normative dominante.

Mais, l'exemple de l'anti-violence est également l'occasion de montrer que l'invention normative n'est pas créativité pure, qui ferait émerger une norme *ex nihilo*. La normativité fonctionne, sur le mode de l'abeille, à partir de matériaux qu'elle transforme. Les critiques de la norme de l'anti-violence vont précisément s'appuyer sur une généalogie de cette norme — notamment dans l'histoire raciste de la distinction violence/non-violence — pour en montrer le caractère problématique.

Dès les années 1980, la norme de l'(anti-)violence a été l'objet de remise en question, y compris de la part de théoriciennes féministes très investies dans la lutte contre les violences sexuelles faites aux femmes. C'est le cas de Catharine MacKinnon qui, en 1981, pose la question de la pertinence de juger du viol, du harcèlement, de la pornographie et des brutalités conjugales au prisme de la question de la violence. Placer la question sur le plan de la violence, et donc condamner par exemple le viol en tant qu'il est une violence à l'encontre des femmes, risque pour MacKinnon de faire oublier la question de la sexualité. Autrement dit, la norme de l'anti-violence pose problème dans le cas où elle empêche de reconnaître que « les

⁹⁷¹ Biba Pavard, Florence Rochefort, Michelle Zancarini-Fournel, *Ne nous libérez pas, on s'en charge. Une histoire des féminismes de 1789 à nos jours*, Paris, La Découverte, 2020, p. 307.

relations sexuelles, les rôles sexuels, l'érotisme, peuvent nous faire et nous font parfois violence en tant que femmes»⁹⁷², autrement dit lorsqu'elle exclut l'analyse du rapport sexualité-violence. Ici, on peut parler d'une critique interne dans la mesure où MacKinnon n'invite pas à se séparer de la norme de la non-violence, mais à travailler notre définition de la violence pour comprendre le rapport intime entre la sexualité hétérosexuelle telle qu'elle a été historiquement construite et cette question de la violence.

Qu'appelle-t-on violence ? Le problème s'est évidemment posé à propos de l'inclusion ou non des pratiquant·es d'une sexualité sadomasochiste au sein des mouvements de femme. Les *Sex Wars* constituent une crise du mouvement féministe états-unien, et comme l'explique Lynda Hart le sadomasochisme et notamment le sadomasochisme lesbien est au cœur de cette crise⁹⁷³. Tandis que l'analyse de Hart consiste à affirmer que le SM lesbien met en crise l'idée d'une identité « femme », nous soutenons que le sadomasochisme constitue un problème pour la normativité féministe, et notamment, pour la norme féministe de la non-violence sexuelle. Le sadomasochisme est-il une violence, et notamment une violence sexuelle ? Sinon, comment définir la violence ? Et si oui, n'est-ce pas dire que la norme qui fait de la violence sexuelle quelque chose d'absolument et dans tous les cas inacceptable est inadéquate ? D'un côté, les critiques issues du féminisme radical insistent sur la compréhension du sadomasochisme en termes de violence. La « lettre d'une ancienne masochiste » dans le recueil *Against sadomasochism* est explicite :

Dans une conférence nationale à laquelle je me suis rendue au printemps dernier (sur les foyers pour les victimes de viol) nous avons fait un atelier sur les lesbiennes battues. L'une des femmes a expliqué qu'elle conseillait des lesbiennes battues depuis plusieurs années et qu'elle voyait une connexion directe entre la tolérance vis-à-vis du sm, son extension et l'augmentation des maltraitances [abuse], des hospitalisations et des morts liées aux maltraitances (trois dans sa ville depuis deux ans). Donc, toutes ces conneries à propos du sexe consenti, d'échanger les rôles, des mots-sécurité, etc., ad nauseam, c'est pour moi, juste pour recouvrir le fait que le

⁹⁷² Catharine MacKinnon, *Le féminisme irréductible*, op. cit., p. 113.

⁹⁷³ Lynda Hart, *Between the Body and the Flesh. Performing Sadomasochism*, New York, Columbia University Press, 1998, p. 42.

*sm encourage les femmes à être violentes. Le sadomasochisme, c'est une violence.*⁹⁷⁴

« Les conneries » en question sont les principaux arguments des féministes pro-SM. Ceux-ci vont chercher à opérer des distinctions conceptuelles entre la violence et les pratiques sadomasochistes, pour montrer que la norme de l'anti-violence sexuelle ne conduit pas nécessairement à exclure le SM comme émanation du patriarcat. C'est autour de la notion de consentement que tourne l'argumentation. Patrick Califia écrivait par exemple dans « Féminisme et sadomasochisme » en 1980 :

*Parce que le sadomasochisme est généralement dépeint comme une activité violente et dangereuse, la plupart des gens ne font pas beaucoup de différence entre un violeur et un adepte du bondage. Pourtant le sadomasochisme n'est pas une forme de viol. C'est une activité consensuelle avec des rôles polarisés et d'intenses sensations. Une scène SM est toujours précédée d'une négociation au cours de laquelle top et bottom se mettent d'accord sur leur rôle respectif, sur ce qui va se passer ou pas, et sur la durée de la scène. La bottom a généralement un mot-sécurité ou un code-action qui lui permet d'arrêter une scène. Ce mot-sécurité lui permet de s'imaginer que la scène n'est pas consensuelle et de protester verbalement ou de résister physiquement sans interrompre la stimulation.*⁹⁷⁵

En plaçant la « physique » du sadomasochisme sous la rubrique « intenses sensations », et en considérant que la distinction importante est à tracer entre sexualité violente et sexualité consensuelle, Califia cherche à protéger le SM de l'accusation de violence, tout en maintenant la norme de la non-violence sexuelle. Le consentement, plutôt que l'intensité des stimulations physiques, va alors être compris comme le contenu de la norme de la non-violence. Là encore, dans cette transformation de la norme de la non-violence, s'articulent un geste critique (si cette norme exclut le SM, alors elle est inadéquate) et un geste d'inventivité normative (nous pouvons amender la norme de la non-violence à partir de la notion de consentement).

Mais, à propos de cette norme, le cycle se poursuit à nouveau. Puisque le critère du consentement est lui-même questionnable : si c'est l'absence de consentement qui fait la

⁹⁷⁴ Robin Ruth Linden et al. (éd.), *Against Sadomasochism. A radical Feminist Analysis*, New York, Frog in a Well, 1982, p. 19.

⁹⁷⁵ Pat Califia, « Féminisme et sadomasochisme (1980) », in : *Sexe et utopie*, Paris, La Musardine, 2008, p. 44.

violence sexuelle, qu'est-ce que signifie consentir ? Est-ce une réalité psychique ? Est-ce quelque chose que l'on dit ? Le consentement ne peut-il pas lui-même être arraché ? Dans un travail qui articule généalogie critique du « paradigme du consentement » et proposition normative alternative, Joseph Fischel rappelle les principales lignes de force des critiques du consentement :

*De John Stuart Mill à Simone de Beauvoir, en passant par Carole Pateman et Catharine MacKinnon, les philosophes et les militantes féministes ont rétorqué que le consentement sexuel des femmes ou d'autres sujets vulnérables peut être fabriqué ou extrait par l'ignorance imposée par la société, la soumission enculturée et/ou la dépendance financière/émotionnelle. Lorsque le consentement implique une ligne de démarcation claire entre les rapports sexuels permis et non permis, des auteurs comme Stephen Schulhofer, Martha Chamallas, Susan Caringella, Nicola Gavey et Michelle Oberman ont attiré l'attention sur l'éventail de scénarios qui peuvent être qualifiés de rapports sexuels non désirés ou exploités sans pour autant répondre aux critères des rapports sexuels non consensuels et coercitifs. D'autres, comme Gayle Rubin, William Eskridge et Judith Butler, ont observé que seuls certaines pratiques sexuelles et certains sujets sexuels sont élevés au privilège d'une enquête sur le consentement. Aux États-Unis, historiquement, les relations sexuelles entre personnes de même sexe, les relations sadomasochistes et les relations sexuelles entre personnes d'un certain âge, par exemple, ont été criminalisées à un degré ou à un autre, et le consentement est souvent sans importance pour l'attribution ou non de la catégorie de « crime ».*⁹⁷⁶

Pourtant, si Fischel présente à son tour une critique du consentement, pour y substituer l'idée « d'autonomie sexuelle », il le fait dans le cadre d'« un projet féministe qui vise à la diminution de la violence sexuelle »⁹⁷⁷, et continue donc à se situer dans la matrice normative de la non-violence. Il discute des normes morales et juridiques adaptées au sein de la matrice de la non-violence.

⁹⁷⁶ Joseph J. Fischel, *Sex and Harm in the Age of Consent*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016, p. 11.

⁹⁷⁷ *Ibid.*, p. 6.

La difficulté à définir le contenu du champ normatif de la non-violence peut notamment être attribuée au fait que « la violence » ou « le violent » sont des catégories politiques dont on peut faire l'histoire de l'usage stratégique. Les critiques de la matrice normative de la violence s'appuient sur une telle histoire pour inviter à porter notre attention sur les risques inhérents à la matrice de l'anti-violence : celle ou celui dont les paroles ou les comportements sont perçus comme violent sera l'étranger·e, celui ou celle qui n'est pas civilisé, le dangereux, l'autre. Historiquement, la matrice normative de la non-violence est liée à des politiques d'exclusion.

C'est notamment ce que montre le travail de Elsa Dorlin qui dans *Se défendre* propose une généalogie de la construction politique de la thématique de la sécurité et de la violence en prenant pour fil rouge le problème spécifique de l'auto-défense. Trois éléments nous intéressent particulièrement dans la généalogie de la violence que propose Dorlin : l'émergence de la thématique de sécurité dans les discours et politiques LGT dans les années 1970, la dimension raciale de la catégorie de violence et enfin, le déploiement d'une rhétorique du *safe sex* au début des années 1990 au cœur de l'épidémie de sida.

Au début des luttes politiques lesbiennes, gaies et trans, la dénonciation de la violence et la revendication de sécurité visaient d'abord les violences commises par la police (descente, arrestation, tabassage,...) contre les minorités sexuelles : « En juin 1969, les révoltes de Stonewall marquent un tournant quant à la libération homosexuelle et trans, en écho aux mouvements de libération des femmes, antiracistes et anti-impérialistes. Pour l'ensemble de ces mouvements, c'est l'État et sa police qui assassinent. »⁹⁷⁸ Cette dénonciation en commun de la violence policière est rendue possible par « l'articulation des luttes anticapitaliste, antiraciste et antipatriarcale » avec les luttes LGT.

Dès le début, malgré tout, Elsa Dorlin repère un glissement progressif par lequel la violence contre les LGBT n'est plus attribuée à la police mais aux membres d'autres minorités. En 1973, et dans les discours des Lavender Panthers, « il n'est plus question de lutter contre la brutalité criminelle des forces de police, mais d'intervenir rapidement dans l'espace public en cas d'agression d'homosexuel·le·s par d'autres minorités "hors norme" »⁹⁷⁹. La violence homophobe ou transphobe n'est plus attribuée à la police, mais aux hommes « noirs, chicanos ou sino-américains ». Au sein même des luttes LGBT donc, la thématique du *safe* et de la violence porte un codage racial dès le début de l'histoire politique du mouvement de libération gay, laissant de côté les *queers of color*.

⁹⁷⁸ Elsa Dorlin, *Se défendre*, op. cit., p. 139.

⁹⁷⁹ *Ibid.*, p. 141.

Une transformation de cette thématique du *safe* et de la violence, qui conduit à une nouvelle construction historique de ce qui compte ou ce qui est senti comme violence, advient avec l'épidémie de VIH/sida. La ligne de partage se déplace à l'intérieur même du groupe des hommes gays et des personnes trans pour séparer celles et ceux qui ont des pratiques *safe* et celles et ceux qui ont des pratiques à risque. Pour Dorlin, ce déplacement — qui répond à une politique de lutte contre le sida, qu'on peut par ailleurs concevoir comme légitime — a eu des effets problématiques, puisqu'il va engendrer une distinction entre les « bon homos » et les « mauvais homos » dangereux. Elle remarque « la criminalisation d'autres formes d'homosexualité et de transidentité jugées génératrices d'insécurité (morale, physique, sexuelle, civile, sociale, sanitaire — nuisances sonores, insalubrité, pratiques sexuelles dites "à risque", prostitution, pornographie, drogue, délinquance, errance... »⁹⁸⁰. Et la dénonciation de ces homosexualités et transidentités dangereuses se fait, à partir du milieu des années 1980, au sein même des discours LGBT de l'époque et non plus seulement provenant des discours *straight*.

Cette courte histoire de l'évolution historique de la thématique de la violence au sein des mouvements LGBT doit viser pour Dorlin à s'arracher à un « essentialisme du risque » qui considère l'affect de violence comme quelque chose de naturel, qui n'est pas construit historiquement et socialement par des discours. Au contraire, la généalogie des discours sur la violence et sur la thématique de la sécurité doit nous indiquer le caractère historiquement variable et socialement construit de la violence.

Enfin, après les critiques « internes » et les critiques généalogiques de la non-violence, on peut également trouver, notamment dans les travaux des théoricien·nes queers, un troisième type de critiques, lesquelles portent notamment sur l'effet de la matrice normative de la non-violence sur les forces militantes. Sam Bourcier dénonce par exemple la mise en avant de la vulnérabilité des corps queers et des violences qui leur sont faites, notamment chez Butler à partir des années 2000 :

La seconde Butler et bien des aspects des agendas et des politiques queer actuels nous invitent à ce que j'appellerais des politiques du disempowerment qui doivent être vigoureusement critiquées. Non seulement elles s'inscrivent en faux contre la tradition féministe de l'empowerment mais elles dévitalisent le mouvement et les politiques queer en proposant

⁹⁸⁰ *Ibid.*, p. 144.

*une vision nulle ou victimisante des acteurs minoritaires doublée d'un effacement de leurs ressources micro- ou subculturelles.*⁹⁸¹

L'insistance « victimisante » à penser en termes de vulnérabilité et de violence épuiserait les forces militantes et les puissances créatives. De la même manière, Jack Halberstam dans « Tu me fais violence ! » dénonce la « réémergence [au sein des milieux queers] d'une rhétorique fondée sur la blessure et le traumatisme qui remodèle toutes les différences sociales en termes d'offenses subies et qui divise les individus d'une même alliance politique selon une échelle de stigmates. »⁹⁸² Il dénonce le détournement des énergies militantes queers vers des processus de censure, et la production des subjectivités queers comme « autant de petits soi nus, tremblants et frémissants » au sein de la matrice normative dominante. Pour Bourcier comme pour Halberstam, il faudrait se libérer de la rhétorique systématique de la violence pour libérer les énergies militantes et leur rendre leur force de subversion.

Nous avons donc évoqué trois types de critiques adressées à la matrice normative de la non-violence qui apparaît comme la matrice actuelle pour penser la sexualité : des critiques conceptuelles portant sur le contenu définitionnel de ce qu'on appelle « violence », des critiques généalogiques traçant l'histoire politique de la matrice de la non-violence, et enfin, des critiques politiques, portant sur un potentiel vidage des énergies militantes par la reprise queer du paradigme de la non-violence. Dans tous les cas, ces critiques ne visent pas à mettre fin à toute normativité relativement à la sexualité, elles sont motivées par l'espoir d'une meilleure manière de juger de l'acceptable et de l'inacceptable concernant la sexualité, et elles participent à orienter les efforts d'invention normative.

c. Évolution historique des normes : légalité, normalité, non-violence

L'implication des queers dans la transformation des normes liées à la sexualité n'est pas limitée à l'instauration plutôt récente de la matrice de la non-violence. Historiquement, nous pouvons repérer l'influence des minorités sexuelles dans l'émergence et la transformation d'autres matrices normatives comme, par exemple, la matrice normative de la « normalité » à la fin du XIX^e siècle. Comme cet ensemble d'épisodes permet de montrer à la fois la

⁹⁸¹ Sam Bourcier, *Queer zones 3, op. cit.*, pp. 307-308.

⁹⁸² Jack Halberstam, « 'Tu me fais violence !' La rhétorique néolibérale de la blessure, du danger et du traumatisme », *Vacarme*, vol. 3, n° 72, 2015, p. 32.

persistance d'une « normativité queer » dans l'histoire et de montrer comment elle peut être comprise comme expression de la capacité d'agir normative queer, nous proposons de nous y attarder.

Dans le cadre de ses analyses, Foucault considère que le passage de la matrice de la légalité à la matrice de la normalité est le fait de transformations au niveau des manières d'exercer le pouvoir, des transformations qui sont le fruit d'institutions qui cherchent à exercer une forme de pouvoir plus précise et profonde sur les corps avec la discipline, et plus globale et massive avec la bio-politique de la population. Le passage de l'illégal à l'anormal serait le fruit d'un

pouvoir sur la vie [qui] s'est développé depuis le XVII^e siècle sous deux formes principales [...]. L'un des pôles, le premier, semble-t-il, à s'être formé, a été centré sur le corps comme machine : son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces [...] tout cela a été assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les disciplines : anatomo-politique du corps humain. Le second, qui s'est formé un peu plus tard, [...] centré sur le corps-espèce [...] : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé [...] leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de contrôles régulateurs : une bio-politique de la population.⁹⁸³

Il s'agit, dans le changement d'une matrice normative à une autre, dans le passage de la polarité illégal/légal à celle entre anormal/normal, de resserrer les prises du pouvoir sur les corps. Si les sujets minoritaires interviennent dans l'histoire de cette transformation, c'est à travers l'idée d'une opposition et d'une résistance. L'hystérie, par exemple, apparaît à Foucault comme une forme de résistance au pouvoir disciplinaire normalisateur, un « processus par lequel les malades tentaient d'échapper au pouvoir psychiatrique ; ça a été un phénomène de lutte, et ça n'a pas été un phénomène pathologique. »⁹⁸⁴

À la lecture des descriptions foucaaldiennes de cette transformation, le passage de la loi légale à la normalité médicale apparaît comme un produit institutionnel dont les minorités sexuelles, notamment, auraient été soit les victimes passives, soit dans une posture de résistance au pouvoir. Pourtant, les minorités sexuelles n'ont-elles pas joué un rôle dans ce passage d'une normativité légale punitive à une normativité médicale correctrice ?

⁹⁸³ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 183.

⁹⁸⁴ Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique*, op. cit., p. 136.

Comme nous l'avons déjà vu avec Didier Eribon, il est possible que cette absence de prise en compte de la part active jouée par les homosexuels eux-mêmes dans l'émergence de la nouvelle matrice normative de la normalité soit le résultat d'une focalisation de Foucault sur des archives institutionnelles⁹⁸⁵. Mais, il faut également reconnaître le caractère apparemment paradoxal d'une telle participation : si la matrice normative de la normalité est celle qui conduisit à produire les queers comme anormaux, alors comment comprendre qu'ils aient pu défendre son émergence ? Guy Hocquenghem dans un passage de *Race d'Ep !* au sous-titre évocateur, « Ils l'ont bien cherché », exprime ce paradoxe :

*Accrochez-vous : les paradoxes ne font que commencer. Car si l'idée que l'homosexualité a été créée de toutes pièces et peut disparaître comme forme culturelle a choqué, que sera-ce pour celle-ci : ce comportement social nouveau n'est pas la prison créée par une modernité hostile, ni le fruit d'une catégorisation extérieure, mais bien le produit conscient et volontaire des premiers « homosexuels ». [...] en Allemagne, ce sont des chercheurs eux-mêmes homosexuels qui mettent au point les nouvelles définitions scientifiques.*⁹⁸⁶

Le militant critique alors les approches qui ignorent cette part qu'ont jouée les homosexuels dans l'émergence des nouvelles catégories et du nouveau paradigme médical de la sexualité, qui fait basculer d'une approche en termes de légalité/illégalité vers une approche en termes de normalité/anormalité :

*Il est trop facile de dire : « C'est la société qui vous force à vous donner un nom », ou encore, de réduire la naissance de la catégorie « homosexuel » à l'acte par lequel un pouvoir décide de « psychiatriser » une partie de sa population arbitrairement délimitée. Cet « arbitraire » de la signification homosexuelle, qu'indique la formation du mot, ne prend son poids de vécu que parce qu'il s'enracine dans la propre volonté du mouvement homosexuel naissant de se donner forme et nom, de se bâtir une identité à caractère médical.*⁹⁸⁷

⁹⁸⁵ Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, op.cit., p. 422.

⁹⁸⁶ Guy Hocquenghem, *Race d'Ep ! Un siècle d'images de l'homosexualité*, Paris, Editions la Tempête, 2018, p. 40.

⁹⁸⁷ *Ibid.*, p. 46.

L'analyse que propose Hocquenghem se focalise sur la cristallisation de la sexualité en une identité, mais nous pouvons répéter son analyse à propos de la normativité : l'émergence de la matrice de la normalité s'est faite avec la participation des minorités sexuelles de l'époque, ceci parce qu'elle a été perçue comme une alternative contre la normativité juridique : mieux valait être perçue comme déviant·e ou anormal·e, plutôt que comme criminel·le. « Ils l'ont bien cherché » selon Hocquenghem parce que ce qui se pose à partir des années 1960-1970⁹⁸⁸ comme un problème, à savoir la catégorisation médicale de l'homosexualité comme anormalité, est le résultat des luttes « homosexuels » pour la décriminalisation de l'homosexualité.

Nous sommes donc face à un phénomène par lequel une matrice normative qui se présentait comme plus avantageuse pour les minorités sexuelles se révèle leur porter préjudice. La cristallisation des normes en catégories, lesquelles produisent des identités politiques, semble être en cause. Or, de la même manière, lorsque Jack Halberstam dénonce, concernant le paradigme normatif de la non-violence, la « réémergence d'une rhétorique fondée sur la blessure et le traumatisme qui remodèle toutes les différences sociales en termes d'offenses subies et qui divise les individus d'une même alliance politique selon une échelle de stigmates »⁹⁸⁹, que dénonce-t-il ? La rigidification de la pensée de la violence et du traumatisme en hiérarchies qui produisent ou renforcent des catégories identitaires fondées sur un degré mesurable de traumatisme. Si les normes produisent une distinction entre l'acceptable et l'inacceptable, les identités qui résultent de la cristallisation ou rigidification de ces normes produisent des formes d'exclusion en définissant et limitant le champ de l'intelligibilité⁹⁹⁰. Les théories et politiques queers viennent s'insérer à cet endroit, en montrant comment les identités sexuelles et politiques sont le résultat de la rigidification des normes, et en opérant la critique de ces normes.

D'un côté, les queers participent à l'émergence de nouvelles matrices normatives, d'un autre, ils pâtissent de la rigidification des normes en catégories. Or, cette reconnaissance de la variabilité historique des normes, surtout de leur capacité à se rigidifier en identités et à devenir obsolètes, conduit-elle à un relativisme qui doit faire abandonner toute tentative normative queer ? Si ce qui, dans le passé, apparaissait comme une matrice normative plus

⁹⁸⁸ Voir, par exemple : FHAR - Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire, *Rapport contre la normalité*, Paris, Champ libre, 1971.

⁹⁸⁹ Jack Halberstam, « "Tu me fais violence !" La rhétorique néolibérale de la blessure, du danger et du traumatisme », *op. cit.*, p. 32.

⁹⁹⁰ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, pp. 83-85.

adéquate pour comprendre et juger des expériences sexuelles, se révèle être finalement inadéquat, comment penser un processus normatif au présent, capable de prendre en compte l'historicité des normes ? Comment éviter que cette prise en compte n'implique une sape relativiste vis-à-vis de du processus normatif en question ?

Il n'est pas évident que la reconnaissance de la variabilité historique des normes sexuelles conduise irrévocablement à une position normativement neutre ou relativiste. Il est peut-être possible de déceler dans le caractère vital de la production normative, quelque chose comme une limite à l'approche historiciste, ou plutôt, comme un garde-fou au relativisme normatif. On peut déjà repérer quelque chose de sensiblement similaire dans la lecture que propose Stéphane Haber de *La volonté de savoir*. Ce dernier repère en effet dans la thématique de la « résistance » au bio-pouvoir l'idée d'une « révolte de la vie »⁹⁹¹ qui fait limite à l'extension incontrôlée du pouvoir. Les dernières pages du premier tome de l'*Histoire de la sexualité*, invoquant « une autre économie des corps et des plaisirs »⁹⁹² constitueraient « l'affirmation d'une certaine puissance d'autoconstitution immanente et d'invention de la vie corporelle. »⁹⁹³ Une certaine forme de vitalisme est la limite d'un pouvoir qui porte sur la vie, le bio-pouvoir. D'un côté, ce pouvoir gagne en puissance et en précision en portant sur les corps de manière à la fois infime (discipline) et globale (bio-pouvoir à proprement parler). Et d'un autre côté, par cette extension même il trouve sa limite.

Or, nous pouvons également trouver dans une certaine conception de la vie la limite d'une approche des normes qui se réduise à un relativisme historique. La reconnaissance du caractère historiquement variable des normes érotiques n'implique pas une position normativement neutre, mais la recherche de quelque chose comme la limite dont parle Stéphane Haber à propos de Foucault, et qui est peut-être à situer dans notre cas également dans « une ontologie de la vie ». Et comme nous l'avons déjà évoqué, « vivre » signifie d'abord pour nous, et avec Canguilhem, « être normatif·ve ». Nous sommes donc conduit·es à émettre l'hypothèse que l'idée d'une normativité vitale est la limite du relativisme normatif. Il y a, dans le jeu entre invention des normes et critiques des normes, un fait qui échappe au relativisme historique et qui est le fait même de la normativité. Il y a dans l'idée d'une normativité vitale, quelque chose comme un passage à la limite de l'histoire, un a priori historique qui justifie l'idée d'une variabilité des normes dans l'histoire en même temps

⁹⁹¹ Stéphane Haber, *Critique de l'antinaturalisme*, op. cit., p. 54.

⁹⁹² Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 211.

⁹⁹³ Stéphane Haber, *Critique de l'antinaturalisme*, op. cit., p. 53.

qu'elle en dessine la limite⁹⁹⁴. Ainsi, la recherche d'une normativité queer qui reconnaisse la variabilité historique des normes, tout en échappant au relativisme, nous mène vers la question d'une conception queer de la vie, voire d'un vitalisme queer qui puisse servir de fondement ontologique à cette normativité.

B. La normativité queer sur la voie d'un nouveau vitalisme

La normativité vitale, telle qu'elle est décrite par Canguilhem, nous permet donc de dégager une conception positive et dynamique de la normativité, qui la distingue notamment des processus de normalisation. Elle permet même d'opposer, d'un côté, le caractère dynamique et révolutionnaire de la normativité, et de l'autre, le caractère réactionnaire et sclérosant de la normalisation. Mais, en tant que la normativité queer vise, elle aussi, à inventer les normes rendant vivable le rapport entre les corps, il convient de se poser la question suivante : la normativité vitale n'est-elle seulement qu'un modèle pour la normativité queer ? La normativité queer fonctionne-t-elle seulement de manière analogue à la normativité vitale ? Ou bien, faut-il aller plus loin et poser que la normativité queer est une forme particulière de normativité vitale, qu'elle trouve sa source dans le corps en tant que corps vivant ?

Ceci supposerait qu'il soit possible de penser une forme de vitalisme queer. Il faudrait que les théories et pratiques queers soient compatibles avec une certaine pensée de la vie comme source de valeur et notamment que la vie puisse apparaître comme source possible de normes contre-hégémoniques. Or, ceci n'est pas sans poser un certain nombre de problèmes qu'il s'agit ici de déployer : l'anti-naturalisme dominant au sein des théories queers est-il compatible avec un quelconque vitalisme ? Le tournant négatif ou anti-social valorisant la « pulsion de mort » n'est-il pas incompatible avec une valorisation de la vie comme source normative ? Et, comment penser le rapport entre une conception vitaliste de la normativité et la critique de la discipline et de la bio-politique ?

Si on en croit Stéphane Haber d'un côté, et Aurélie Pfauwadel de l'autre, Michel Foucault et Jacques Lacan auraient tous deux proposé des formes d'éthique qui prendraient

⁹⁹⁴ Dans le fait de considérer « la normativité » elle-même comme une base éthique, nous ne sommes pas très loin du mouvement kantien qui consiste à prendre la volonté comme fondement de la morale. Nous nous arrêtons au seuil de ce rapprochement.

comme fondement la vie comme source normative : Foucault à travers une éthique des plaisirs, Lacan à travers la normativité du symptôme. Ces deux penseurs, dont les travaux ont été structurants pour l'émergence des théories queers, nous fournissent-ils par là des modèles possibles pour penser la normativité queer? Le point commun de ces deux éthiques — pourtant très différentes nous le verrons — réside dans leur ambiguïté par rapport au statut de l'individualité : en même temps que l'un et l'autre sont critiques du concept moderne de l'individu, ils semblent en même temps être conduits à penser la normativité éthique à partir d'une conception individualisante de la vie ; à partir du corps individuel : corps de jouissance ou corps de plaisir. Il s'agira d'explorer pourquoi ces deux solutions ne semblent pas adéquates pour penser une normativité queer. Si la normativité queer est une normativité vitale, si les théories et pratiques queers sont compatibles avec une forme de vitalisme, ce n'est qu'en tant que « le réel de la vie » est conçu à partir d'une approche sociale, autrement dit, en tant que la vie est conçue comme relationnalité. Ce décollement par rapport au corps individuel comme source de normativité vitale, vers une conception de la normativité vitale comme ayant sa source dans la vie conçue comme relation, comme interstice ou entre, nous mènera à un déplacement depuis le couple jouissance/plaisir vers celui d'extase/désir.

1. *Un vitalisme queer est-il possible ?*

Si « le vivant » constitue une voie intéressante pour penser la normativité à partir d'une normativité vitale, il faut en même temps prendre garde à l'idée de « vivant » impliquée par une telle approche « vitaliste ». À quoi pourrait ressembler un *vitalisme queer* qui évite de tomber dans une conception individualisante du corps vivant et qui porte attention à son caractère relationnel? Pour construire un tel vitalisme queer, qui permette de penser la normativité queer à partir du modèle de la normativité vitale, nous aurons à nous confronter à trois obstacles : le premier réside dans le risque qu'un appel à la normativité vitale conduise à une approche dépolitisante de la normativité queer ; le deuxième problème, dans la tradition anti-naturaliste des théories queers ; et le dernier de ces obstacles, dans l'interprétation anti-relationnelle de la sexualité queer, qui la comprend à partir de la mort plutôt que de la vie.

a. *Vitalisme politique et dépolitisation par le vitalisme*

Les deux problèmes qu'il s'agit d'aborder dans cette sous-section ne sont pas propres aux théories queers, mais sont des problèmes généraux que pose la prise de position vitaliste aux théories qui s'articulent à une politique progressiste. Le premier problème est lié à

l'histoire du vitalisme au XX^e siècle, et concerne le lien entre théorie vitaliste et politiques fascistes, et plus particulièrement la mise au centre de la vie dans les théories nationales-socialistes allemandes dans les années 1930 : définir la normativité à partir d'un certain vitalisme, n'est-ce pas accorder à la biologie une place trop importante, faire preuve d'un biologisme dangereux ? Quel vitalisme s'agit-il de politiser ? Le second problème, est justement celui du caractère potentiellement dépolitisant de toute approche vitaliste : renvoyer la normativité à une certaine conception du vivant, n'est-ce pas situer la question de la normativité à un niveau qui conduit à dépolitiser la question normative, à la faire échapper à la sphère politique ? Le vitalisme ne renvoie-t-il pas à un niveau prépolitique ou non-politique du vivant ?

Le premier problème est donc celui d'une certaine suspicion politique à l'endroit du vitalisme, qui résulte de l'histoire du vitalisme dans la première moitié du XX^e siècle. La valorisation de la vie comme source normative a notamment été centrale dans la construction de l'idéologie nationale-socialiste allemande : la valorisation de la puissance vitale de la race contre la « dégénérescence judéo-bolchévique », le darwinisme social, la politique eugéniste, etc., s'appuient sur une certaine conception de la vie comme source normative. L'approche nazie de la vie, et la manière dont elle joue un rôle normatif dans ces différents discours, est résumée par l'historien Johan Chapoutot dans « Le nazisme, ou la “vie” comme “norme” ».

Premièrement, Chapoutot montre que l'obsession pour la vie, la question de la dégénérescence biologique, le darwinisme social, etc., n'étaient pas des problématiques proprement nazies, mais des obsessions présentes dans toute l'Europe.

Faire croître et améliorer : la « vie », cette Leben hypostasiée et objet d'un culte rationnel (la vie, donc, et non tout ce qui est vivant) est choyée par les sciences, les techniques et les États. Après la mort de masse de la guerre, place à la cicatrisation générale : il faut enfanter, et bien. Le concert reconstitutif et régénératif est, à quelques voix discordantes près, assez univoque, de la gauche à la droite, de part et d'autre de l'Atlantique : le monde blanc panse ses plaies et pense les moyens d'une domination perpétuée. Dans ce concert, la voix nazie n'est, dans les années 1920, ni particulièrement audible, ni furieusement originale. Les hiérarques, juristes et scientifiques ralliés au NSDAP répètent ce que tout le monde dit : l'hémorragie commande la régénération, au moyen de tous les instruments

*et de toutes les techniques léguées par le génie de la science depuis les années 1850.*⁹⁹⁵

Un point particulièrement intéressant de cet extrait est l'idée que ce qui est l'objet d'une valorisation générale n'est pas la vie en tant qu'elle s'incarne dans ce qui vit, en tant qu'elle est actualisée dans le vivant, mais la Vie comme entité hypostasiée, transcendante à toutes ses expressions particulières. Si « pour agir, désormais, la seule norme est la vie », comme le formule Chapoutot, cette élection de la vie au rang de norme se fait au détriment des vivants particuliers et individualisés. Si c'est la Vie, et non les vivants, qui est porteuse de valeur, alors c'est en son nom que certains vivants peuvent être sacrifiés en masse.

Par contraste, le vitalisme canguilhemien sur lequel se construit l'idée d'une normativité vitale (et non de la Vie comme norme), même s'il cherche à distinguer le vital du mécanique, ne s'appuie pas sur une conception hypostasiée de la Vie : la normativité vitale est la normativité du vivant, la capacité de chaque vivant singulier à produire les normes qui régulent son rapport au milieu. On est loin du paradoxal vitalisme mortifère des années 1930. Dans « Aspect du vitalisme » (1946), le philosophe précise : « Nous pouvons donc proposer que le vitalisme traduit une exigence permanente de la vie dans le vivant, l'identité avec soi-même de la vie immanente au vivant. »⁹⁹⁶ Le vitalisme canguilhemien est celui d'une « vie dans le vivant », d'une vie « immanente au vivant » et non de la Vie comme transcendant ses expressions particulières. Le vitalisme canguilhemien voit dans le vivant une source normative, là où la valorisation nationale-socialiste de la Vie, voit dans la Vie une norme.

Il est possible que cette conception hypostasiée de la Vie conditionne également une seconde caractéristique intéressante, cette fois propre au vitalisme nazi, décrite par Chapoutot et qui est l'opposition que trace l'idéologie nazie entre la Vie et la Loi, entre la Vie et la légalité. S'il existe un vitalisme nazi, la Vie y est vue comme une source de valeur concurrente à la Loi. « La loi, c'est la mort et, pour que la race vive, il faut tuer la loi », laquelle est associée au peuple juif : « La loi, morale ou juridique, est une arme [du complot juif]. La normativité héritée par le monde contemporain est constituée de normes qui viennent enserrer, contraindre, entraver, étouffer la vie de la race nordique. »⁹⁹⁷ La normativité légale, abstraite et juive, viendrait troubler « l'ordre naturel », qu'il s'agit au contraire de promouvoir. Le vitalisme nazi est le fantasme d'une Vie avant l'histoire, avant la politique, une vie

⁹⁹⁵ Johann Chapoutot, « Le nazisme, ou la « vie » comme « norme » », in : *Le moment du vivant*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016, pp. 223-237.

⁹⁹⁶ Canguilhem Georges, « Aspects du vitalisme », in : *La connaissance de la vie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2009, p. 109.

⁹⁹⁷ Johann Chapoutot, « Le nazisme, ou la « vie » comme « norme », *op. cit.*

mythique qu'il s'agirait de recouvrir. Cette vie informe et préhistorique ou originelle est une Vie sans vivant·es, qui devient la source de l'action, une action pour la Vie et contre les vivant·es.

Ce vitalisme de la Vie, d'une vie prépolitique et sans centre, est au fond l'exacte inverse du vitalisme promu par Georges Canguilhem et qui sert de modèle au vitalisme qui doit fonder une normativité queer. Celui-ci part d'une conception du vivant singulier et non pas de la Vie en général, comme il a déjà été dit précédemment. Mais, deuxièmement, en partant du rapport entre le vivant et milieu, le vitalisme de Canguilhem, n'oppose pas le vivant et le politique, mais au contraire, l'aspect sociopolitique du milieu humain fait que la normativité vitale est comprise, dans le cas des vivants humains, comme normativité sociopolitique. Il refuse en revanche de faire de l'organisation de la société quelque chose de comparable à un organisme vivant. On part toujours du vivant singulier et de son rapport au milieu, mais dans la mesure où le milieu humain est un milieu sociopolitique, la normativité vitale humaine ne saurait être une normativité pré ou para-politique.

Les deux premières leçons à tirer sont donc celles-ci : le vitalisme queer doit être un vitalisme des vivant·es et non un vitalisme de la Vie ; le vitalisme queer doit comprendre la normativité vitale comme une normativité immédiatement politique.

Pour comprendre le deuxième risque que nous évoquions quant au projet d'un vitalisme queer, nous pouvons nous pencher sur la tentative de définition d'un « queer vitalism » par Claire Colebrook. Ce travail, a priori séduisant car il articule féminisme queer et théorie deleuzo-guattarienne, semble justement poser problème car il conduit à une définition potentiellement apolitique du vitalisme. En s'appuyant sur Deleuze, la conception que l'autrice se fait du vital semble être celle d'une énergie singularisante prépolitique. L'article de Colebrook pose donc le second problème qu'il s'agissait d'évoquer dans cette sous-section, à savoir : réintroduire le vitalisme, n'est-ce pas risquer d'en appeler à un niveau prépolitique ? Tandis qu'il ne semble pas que ce soit le cas chez Canguilhem, l'articulation que propose Colebrook entre vitalisme deleuzien et théorie queer semble tomber dans ce travers qui la conduit à proposer une définition prépolitique ou apolitique du queer.

Premièrement, nous ne pouvons être qu'entièrement d'accord avec l'idée, par laquelle l'article débute, d'un lien entre « le vitalisme et l'urgence éthique de revenir au problème de la vie »⁹⁹⁸. C'est bien le problème de la normativité qui nous conduit à explorer la possibilité

⁹⁹⁸ Claire Colebrook, « Queer Vitalism », *New Formations*, vol. 68, 1 mars 2010, p. 77.

d'un vitalisme queer qui puisse fournir une conception satisfaisante du processus de création normative. Pour Colebrook, « l'idée et la possibilité du normatif, l'idée qu'on peut partir de ce qui est (la vie) vers ce qui devrait être (les manières de vivre) ont toujours pris la forme du vitalisme. »⁹⁹⁹ Il semble donc que nous soyons sur la bonne voie. Le vitalisme est conçu comme « impératif de fonder, défendre et dériver des principes et systèmes à partir de la vie telle qu'elle est réellement »¹⁰⁰⁰, c'est-à-dire de la vie en tant que réel.

Mais, la philosophe distingue, à l'aide d'un court passage de *Qu'est-ce que la philosophie ?* de Deleuze et Guattari, deux types d'interprétation du vitalisme : une interprétation active qui va de Kant à Claude Bernard, qui part « d'une Idée qui agit, mais qui n'est pas » et une interprétation que Colebrook appelle passive, « celle d'une force qui est, mais qui n'agit pas, donc qui est un pur Sentir interne (de Leibniz à Ruyer) »¹⁰⁰¹. Tout comme le feraient Deleuze et Guattari, Colebrook va chercher à défendre le second vitalisme, passif, qui considère le vivant à partir de sa capacité à sentir, à être affecté, bref, qui construit une conception contemplative du vivant. D'un côté, il y aurait un vitalisme de l'action, de l'autre, un vitalisme de l'affectivité.

Cette distinction s'appuie sur deux concepts de la vie dans sa réalité : le vitalisme actif part de la vie en tant qu'incarnée dans des corps vivants, des corps organisés et agissants (ce dont nous avons vu que c'était le cas pour le vitalisme canguilhemien) ; le vitalisme passif, lui, partirait « de la vie comme plan de force pré-individuel qui n'agit pas par des processus de décision ou d'auto-maintenance, mais par rencontres hasardeuses [*chance encounters*] »¹⁰⁰². Nous retrouvons donc, premier problème, dans l'approche du vitalisme passif, l'idée d'une Vie abstraite de son incarnation dans les vivants, l'idée d'un plan de force autonome, dont nous avons vu dans le cadre de l'idéologie nazie qu'elle pouvait servir contre les vivants singuliers.

Colebrook est attirée par le vitalisme passif parce qu'elle croit repérer, dans l'approche active du vitalisme, une contradiction lorsqu'il s'agit de penser le rapport aux catégories issues des rapports sociaux de domination, comme le genre ou la race. « Le vitalisme actif [...] regarde tous les concepts et catégories comme imposées originellement par un sujet sur une vie sans signification. »¹⁰⁰³ Le genre (être un homme, être une femme) apparaît dans ce modèle comme une catégorie imposée sur les individus. Pour Colebrook, ceci crée une

⁹⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰⁰¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, *op. cit.*, p. 214.

¹⁰⁰² Claire Colebrook, « Queer vitalism », *op. cit.*, p. 77.

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 80.

tension, voire une contradiction, dans le cas des politiques qui cherchent à renverser les catégories existantes : « agir au nom des subordonnées [pour renverser le système de subordination] suppose d'abord de s'être identifié et subordonné dans le champ stratégique. »¹⁰⁰⁴ Autrement dit, une politique féministe queer construite à partir du vitalisme actif tomberait dans la contradiction à la fois de souhaiter le renversement du système de différenciation (le genre) tout en s'appuyant sur une identification à ces catégories, particulièrement dans le cas des personnes trans¹⁰⁰⁵.

À l'inverse, le vitalisme passif, s'appuierait sur l'idée que la différenciation et la singularisation sont le mouvement même de la vie, il s'agirait non pas de renverser les catégories de différence (la distinction homme/femme en premier lieu), mais d'augmenter l'intensité du processus de différenciation qui a d'abord donné lieu à ces catégories. C'est en effet ce qu'on semble trouver dans le mouvement des devenirs exposés dans *Mille Plateaux* : non pas sortir de la féminité ou de la masculinité, mais devenir-femme, non pas sortir de la distinction humain/animal, mais devenir-animal, etc., ce qui consiste à se connecter à la singularité du sentir de ces pôles minoritaires.

*Un vitalisme passif, au contraire, est celui d'une re-singularisation ou contre-actualisation : toute revendication politique différenciée, au nom de l'humain, d'un individu sexualisé ou genré, ou d'une minorité raciale, peut commencer par une politique moltaire, mais a le potentiel de devenir minoritaire, et c'est cette potentialité de queerisation qui est proprement vitale.*¹⁰⁰⁶

L'approche queer selon le vitalisme passif, c'est l'adhérence et l'intensification au mouvement de différenciation qu'est le mouvement de la vie. Homme ou femme ne sont pas des catégories sociales imposées auxquels il faudrait mettre fin (sur le modèle de l'approche matérialiste de Monique Wittig¹⁰⁰⁷), elles sont des arrêts dans le processus infini de différenciation qu'est celui d'un plan de force vital qui ne cesse de chercher à se singulariser. Il s'agit de remettre ces catégories en marche, en montrant qu'elles ont un jour émergé du mouvement de la vie elle-même : il s'agit de reconnaître ce qu'on pensait être des catégories

¹⁰⁰⁴ *Ibid.*, p. 81.

¹⁰⁰⁵ Formulé de cette manière, ce paradoxe soulevé par Colebrook n'est-il pas le paradoxe de la conscience de classe en général ? Il est en tout cas la prise de conscience vis-à-vis de l'appartenance à une position minoritaire qui vise à s'abolir en tant que position minoritaire.

¹⁰⁰⁶ *Ibid.*, p. 82.

¹⁰⁰⁷ Voir : Monique Wittig, « La catégorie de sexe », in : *La pensée straight*, Paris, Amsterdam, 2018.

de domination sociale et des normes imposées, le genre, le sexe ou autre, comme « émanant d'histoires, de passions et de relations que je n'ai pas vécu mais qui peuvent être récupérées. »¹⁰⁰⁸

Or, cette approche du vitalisme ne conduit-elle pas à écraser toute pensée des rapports sociaux de domination sur la conception d'un champ de force vital prépolitique et métaphysique, tendant à la singularisation ? Dans cette approche, « être une femme » n'est pas conçu à partir de la production d'une subjectivité par des normes et des rapports sociaux, mais à travers la spécificité d'un sentir singulier. C'est cette singularisation du sentir qu'il s'agirait de retrouver dans une politique vitaliste queer. Ceci conduit à une définition apolitique de la queerité, qui en fait le mouvement même de la vie :

Tout corps est queer, non pas parce qu'aucun corps n'atteint l'idéal incarné par une norme (disons, car aucune femme n'est adéquate parfaitement à la figure de « la femme ») ; la queerness est plus positive que ça. Aucun corps ne connaît pleinement ces propres pouvoirs, et peut seulement devenir heureux (ou vivre) non en atteignant une version idéale de lui-même (être qui je suis vraiment) mais en maximisant ce qui en nous excède le majoritaire, ou ce qui n'est pas encore actualisé. La contre-actualisation ou re-singularisation prend les corps tels qu'ils sont, avec les caractéristiques spécifiques et déterminantes, et se demande comment les potentiels qui ont rendu possibles ces caractéristiques peuvent être étendus. Si je m'identifie comme ayant un certain genre ou une certaine sexualité, alors je peux soit regarder ceci (dans le vitalisme actif) comme une forme d'essentialisme stratégique dans lequel je décide d'adopter une identité en vue de l'efficacité politique tout en restant conscient-e que celui ou celle que je suis en tant que sujet est radicalement différent de n'importe quel terme d'identification ; ou bien, (dans le vitalisme passif) je reconnais le genre, le sexe et d'autres caractéristiques définitoires comme émanant d'histoires, de passions et de relations que je n'ai pas vécu mais qui peuvent être récupérées.¹⁰⁰⁹

Pour séduisante que soit l'idée de faire de la queerité le processus même de la vie, il apparaît erroné de produire une définition de celle-ci en dehors d'une référence aux normes et

¹⁰⁰⁸ Claire Colebrook, « Queer vitalism », *op. cit.*, p. 88.

¹⁰⁰⁹ *Ibid.*, p. 88.

au processus de domination. La recherche d'un vitalisme queer, qui puisse nous aider à appréhender la normativité queer, ne vise pas à construire une définition métaphysique ou ontologique du queer. Si elle peut s'articuler à une conception de la vie ou du vivant, la définition du queer doit toujours être politique, c'est-à-dire renvoyer à la question des normes et des processus sociaux de domination.

La dépolitisation résultant de cette définition du vitalisme queer comme vitalisme passif est patente dans le fait que l'article de Colebrook débouche sur l'esthétique comme première expression du vitalisme queer, là où pour nous, il s'agirait de considérer l'action politique comme première expression d'un tel vitalisme.

Ainsi, la leçon à tirer de la tentative de Colebrook pour le vitalisme queer que nous cherchons à construire sera celle-ci : il ne s'agit pas d'aller chercher une source pré-normative ou prépolitique à la normativité, il ne s'agit pas d'aller chercher un appui ontologique au détriment d'une approche en termes d'immanence désir-pouvoir. Y compris dans une tentative de construction d'un vitalisme queer, « queer » ne signifie pas hors-norme. Il désigne une certaine forme de normativité critique qui se construit, en effet, au sein d'une matrice normative dominante pour la faire dérailler. Ce que Colebrook considère comme une contradiction du vitalisme actif, nous pouvons l'appeler simplement : processus critique.

b. Le problème de l'anti-naturalisme

L'idée que le vitalisme risque de conduire à une conception dépolitisante est également un avertissement que nous pouvons trouver dans les premiers travaux de Judith Butler, notamment dans la critique qu'il propose de la théorie deleuzienne dans *Sujets du désir*, ainsi que dans sa critique de la théorie foucauldienne dans *Trouble dans le genre*. Butler accuse l'une et l'autre de présupposer l'existence d'un domaine pré ou infrapolitique et naturel qu'est la vie. Le vitalisme poserait problème car il s'appuierait sur la présupposition d'une nature des corps ou des désirs qui soit pré-discursive et hors du pouvoir. La question que permet de poser Butler est alors la suivante : l'idée d'un vitalisme queer n'est-elle pas incompatible avec l'approche anti-naturaliste proposée par les théories queers ? Le vitalisme ne suppose-t-il pas quelque chose comme une nature ? Et si c'est le cas, cette nature est-elle nécessairement définie comme hors du pouvoir et des discours ?

La critique des perspectives vitalistes comme potentiellement dépolitisantes car naturalisantes est présente chez Judith Butler dès son premier livre, issu de sa thèse de

doctorat, *Sujets du désir*. Dans cet ouvrage, le philosophe analyse notamment les critiques françaises adressées à l'approche hégélienne du désir, laquelle — reconstruite à partir d'une relecture de la dialectique du maître et de l'esclave — constitue pour Butler une manière de lier solidement désir et pouvoir. Dans ce cadre, la critique que va adresser Butler à Deleuze, notamment, va consister à dénoncer le présupposé d'un état « naturel » ou « hors-politique » du désir, sous-jacente dans son appel à une approche du désir au-delà du manque.

On le sait, Deleuze et Guattari, dans *L'Anti-Œdipe*, s'attaquent à l'approche psychanalytique (et notamment lacanienne) du désir qui, via le complexe œdipien et sa résolution, va lier le désir à la Loi, et ainsi faire du désir un manque : dans le régime œdipien, le désir est manque de ce dont la jouissance m'a été refusée par la loi. À l'inverse, le désir, une fois libéré du carcan de la loi œdipienne, n'est pas manque mais production : avant que la loi et le signifiant ne viennent faire du désir un manque, celui-ci doit être compris comme une multiplicité de processus de production (les machines désirantes), enregistré sur une surface d'inscription (le corps sans organes) et recueilli ou consommé par un sujet (lequel est non seulement secondaire mais tertiaire !). Il s'agit de retrouver ce caractère productif du désir en le séparant du manque qu'il est devenu par l'effet de l'imposition de la loi.

Le problème pour Butler, c'est qu'en évacuant l'idée d'une dépendance fondamentale du désir à la loi, Deleuze et Guattari évacuent en même temps la dépendance fondamentale du désir par rapport aux structures discursives, culturelles et politiques dans lequel il émerge :

D'un côté, Deleuze critique la réification lacanienne de la loi juridique qui fonde toute culture [...]. Mais d'un autre côté, la stratégie que Deleuze promeut fait appel à un autre type de réification, en l'occurrence la réification de la multiplicité d'affects conçue comme la structure ontologique invariable, quoique largement réprimée, du désir. [...] En d'autres termes, l'appel à un Éros préculturel revient à ignorer l'intuition lacanienne selon laquelle tout désir est linguistiquement et culturellement construit.¹⁰¹⁰

Certes, Deleuze et Guattari n'évacuent pas la question politique, mais considèrent le rapport entre désir et politique sur le mode de l'extériorité. Dans *L'Anti-Œdipe* en effet, Deleuze et Guattari ne pensent pas la manière dont le désir est produit par le pouvoir (seulement la manière dont il produit), ils montrent plutôt la manière dont le pouvoir politique

¹⁰¹⁰ Judith Butler, *Sujets du désir*, op. cit., p. 256.

et culturel réprime le désir. Si c'est moins le cas dans *Mille plateaux* (dont Butler ne propose pas de lecture), il est vrai qu'en 1972 Deleuze et Guattari restent grandement tributaires des analyses freudo-marxistes, de Reich notamment, en termes de répression du désir. Or, comme l'expliquait Foucault dans *La volonté de savoir*, l'idée de répression sauvegarde et suppose l'idée d'une réalité précédant cette répression.

Tandis que chez Colebrook, nous dénonçons le fait que l'effacement des rapports de domination et de l'influence de la norme conduite à la conception dépolitisée d'un plan de force vitale caractérisé par une singularisation « naturelle », Butler dénonce dans la conception deleuzienne du désir, l'idée selon laquelle « éradiquer la négativité du désir productif ouvre la voie à un Éros intérioritément différencié dans laquelle les “différences” sont comprises comme des écarts différentiels positifs de forces plutôt que comme des moments du désir reliés de l'extérieur. »¹⁰¹¹

Deleuze et Guattari, en cherchant à libérer le désir de la loi, mais sans avoir encore, en 1972, de théorie alternative du pouvoir (comme ce sera le cas en 1980), finissent par aboutir à une conception dé-politisée et naturalisante du désir. On pourrait alors croire que Foucault apparait comme un remède à cette naturalisation du désir, dans la mesure où celui-ci fournit justement une conception du pouvoir qui permet d'affirmer que, même si le désir se trouve libéré de la Loi, il n'en est pas moins l'objet d'une production au sein d'une matrice normative.

Or, Butler repère également dans la théorie foucauldienne, une sorte de vitalisme naturalisant. Ceci est présent dès *Sujets du désir* où iel explique qu'en faisant du pouvoir moderne (discipline ou biopolitique) un pouvoir sur la vie, Foucault serait conduit à faire du vitalisme quelque chose de « constitutif de toutes les luttes politiques contemporaines » mais renvoyant à une réalité ontologique du corps vivant qui résiste. Comme le formule Stéphane Haber lorsqu'il parle du « vitalisme contrarié » de *La volonté de savoir*, poser que « le pouvoir, [s'attaque] à la vie dans son mouvement affirmatif et reproductif le plus profond », ceci suppose qu'« une ontologie de la vie s'articule à la théorie du pouvoir »¹⁰¹².

Butler, quant à iel, poursuit la critique d'un certain vitalisme naturalisant de Foucault dans *Trouble dans le genre*, spécifiquement à propos de la question du sexe. La même ambiguïté est repérée entre, d'un côté, l'affirmation selon laquelle il n'y a pas de nature qui ne soit produite dans un réseau discursif, et, de l'autre, la nécessité de présupposer l'existence

¹⁰¹¹ *Ibid.*, p. 258.

¹⁰¹² Stéphane Haber, *Critique de l'antinaturalisme*, op. cit., p. 55.

d'une matière *sur laquelle* porte le pouvoir. Cette matière pour le pouvoir qui est donc, au moins en droit, transcendante par rapport au pouvoir, s'incarne dans la vie selon *Sujets du désir* et dans les plaisirs selon *Trouble dans le genre* :

D'un côté, Foucault veut soutenir qu'il n'y a pas de « sexe » en soi qui ne soit pas produit par les interactions complexes entre discours et pouvoir, et pourtant on dirait qu'il y a une « multiplicité de plaisirs » en elle-même qui n'est l'effet d'aucun échange en particulier entre discours/pouvoir. Autrement dit, Foucault invoque le trope d'une multiplicité libidinale prédiscursive qui suppose en effet une sexualité « avant la loi », et même une sexualité n'attendant que de se libérer du carcan du « sexe ». D'un autre côté, Foucault met ouvertement l'accent sur le fait que sexualité et pouvoir sont coextensifs et que nous ne devons pas penser qu'accepter le sexe revient à refuser le pouvoir. Dans son cadre anti-juridique et anti-émancipateur, le Foucault « officiel » soutient que la sexualité est toujours située dans des matrices de pouvoir, qu'elle est toujours produite ou construite dans des pratiques historiques spécifiques, à la fois discursives et institutionnelles, et que le recours à une sexualité avant la loi est une prétention illusoire et complice de la politique de la libération sexuelle.¹⁰¹³

Dans les premiers travaux de Butler, dans *Sujets du désir* et *Trouble dans le genre*, cette sorte de vitalisme sous-jacent pose problème, non seulement parce qu'il est incohérent avec les revendications constructivistes, mais également parce qu'en supposant une réalité hors du pouvoir politique, réalité qui serait la source de la résistance, on sous-estime encore la capacité du pouvoir politique à sécréter ce qu'on croit être son contrepoint, à savoir la nature. Le vitalisme déboucherait sur un naturalisme, qui, en posant la nature comme une réalité au moins partiellement indépendante du pouvoir politique, conduirait à sous-estimer le caractère omnipotent du pouvoir. Le vitalisme serait incompatible avec l'idée qu'il n'y a pas de dehors vis-à-vis des matrices normatives.

Pourtant, comme semble le suggérer Stéphane Haber, formuler les choses de cette manière, refuser toute référence à « la nature » ou à la « vie » comme ayant une dimension d'extériorité par rapport au pouvoir, n'est-ce pas risquer une forme d'anthropocentrisme,

¹⁰¹³ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 203.

n'est-ce pas se couper de manière illusoire d'un champ d'altérité qui, résistant à nos discours et à nos actions, requière et appelle notre attention ? Si tout est dépendant de structure de pouvoir politique, n'est-ce pas dire qu'il n'existe aucune réalité en dehors de la réalité humaine, rien qui, de l'extérieur, vienne questionner la toute-puissance du « faire » humain ? Comment, dans ce cas, accorder une certaine autonomie aux choses par rapport à la perception qu'ont les sujets humains sur ces choses ?¹⁰¹⁴ Cet anti-naturalisme est souvent associé aux théories queers, lesquelles sont censées soutenir un constructivisme radical et considérer que toute « nature » est l'objet d'une construction politique et discursive. Mais, est-ce réellement le cas ? Cet anti-naturalisme n'est-il pas un obstacle pour poser une normativité queer comme normativité vitale ? Ne peut-on pas, du point de vue des théories queers, allier la reconnaissance de l'omniprésence du pouvoir (par exemple sous la forme de l'immanence désir-pouvoir) et la reconnaissance de la spécificité de quelque chose comme le vivant ou la nature ? Peut-on, par exemple, poser qu'il n'existe, certes, pas de vivant humain qui ne soit produit au sein de relations de pouvoir, c'est-à-dire reconnaître une certaine relation d'immanence entre le vivant humain et le pouvoir, tout en refusant d'écraser le vivant sur le pouvoir ? Poser un rapport d'immanence entre le vivant humain désirant et le pouvoir, c'est à la fois reconnaître leur co-pénétration et co-constitution mutuelles, et en même temps maintenir la possibilité de penser la spécificité des deux termes engagés dans le rapport d'immanence (puisque'il ne s'agit pas d'un rapport d'identité).

Premièrement, nous pouvons évoquer l'évolution de la théorie butlerienne elle-même. Le concept de vulnérabilité transforme le statut que Butler accorde à la vie : tandis que la référence à la vie, sous la forme de sa capacité productive ou de sa capacité à résister au pouvoir qui s'exerce sur elle, apparaissait dans les premiers travaux butleriens comme le dernier rempart d'une conception opposant la nature à la culture, la vie perçue à travers le concept de vulnérabilité va apparaître comme de part en part relationnelle, et donc de part en part sociale et politique. Nous aborderons plus précisément cette conception butlerienne de la vie à travers la vulnérabilité à l'occasion de notre discussion sur le caractère communautaire de la normativité queer. En voulant redéfinir le projet politique à partir de la vulnérabilité, il

¹⁰¹⁴ « le fait que les choses naturelles soient sociabilisées de part en part [...] n'exclut pas que nous puissions les approcher *en tant qu'*elles se présentent comme possédant *pour nous* une certaine dimension d'extériorité, de primauté et d'autonomie. Nous qualifierons donc désormais de *naturaliste* cette position, en tant qu'elle accepte d'honorer les conditions de possibilité minimales pour que les choses naturelles puissent se voir reconnues comme des partenaires sérieux d'interactions sociales [...]. En ce sens, il y a naturalisme dès [que] l'on répond à la question de savoir s'il est possible de fonder en raison l'impression qu'il existe pas mal de choses à reconnaître, à préserver et à prolonger au sein [de] ce que la nature peut et sait faire à peu près toute seule, à côté de la *praxis* humaine ou avec elle. » Stéphane Haber, *Critique de l'antinaturalisme*, *op. cit.*, p. 20.

semble que Butler place une certaine conception du corps vivant au centre d'un projet normatif.¹⁰¹⁵

Deuxièmement, et plus largement, se sont développées au sein des théories féministes et queers, des approches de la biologie qui cherchent à articuler, d'un côté, l'idée que les savoirs sont en effet des constructions discursives, et en ce sens sensibles au milieu sociopolitique dans lesquels ils sont produits, et de l'autre, l'idée que les savoirs biologiques portent sur un objet qui n'est pas vide, mais qui relève de la réalité ; bref, qui cherche à articuler : une forme de constructivisme modéré avec une forme de réalisme à l'endroit de la nature, en sortant du dualisme nature/culture.

La biologiste féministe Anne Fausto-Sterling explique par exemple le caractère troublant de la situation intellectuelle dans laquelle elle se trouve : entre les biologistes moléculaires qui expliquent la réalité à partir d'éléments microscopiques, les membres d'un forum d'échange entre scientifiques qui considèrent, pour la plupart, que la sexualité est constituée par nature de manière innée, et les cercles féministes, qui au contraire approchent les sexes à partir des relations sociales de domination. Elle cherche alors à construire une perspective épistémologique qui permette de prendre le meilleur, à la fois du réalisme de la biologie, et du constructivisme des théories issues des luttes féministes.

À mes collègues en biologie moléculaire, aux membres du [forum en ligne] Loveweb et aux féministes, je dis donc la chose suivante : en tant que biologiste, je crois au monde matériel. En tant que scientifique, je crois à l'expérimentation pour construire un savoir spécifique. Mais [en tant que témoin féministe] (au sens quaker du terme) et ces dernières années en tant qu'historienne, je crois aussi que les « faits » présentés comme tels à propos du vivant ne sont pas des vérités universelles.¹⁰¹⁶

Dans cette prise en compte du corps biologique qui réussit à s'articuler avec l'idée que les savoirs sont construits, Fausto-Sterling fait droit aux tentatives d'autres féministes comme la philosophe Elizabeth Grosz, qui contrairement aux premiers travaux de Butler, cherche dans *Volatile bodies* à prendre en compte l'existence de processus vitaux et biologiques hors du discours.

¹⁰¹⁵ Voir dans ce travail : IV, C, 1. La vulnérabilité ou l'exposition vitale amputée.

¹⁰¹⁶ Anne Fausto-Sterling, *Corps en tous genres. La dualité des sexes à l'épreuve de la science*, Paris, La découverte, 2012, p. 23-24. Traduction modifiée entre crochets.

*Grosz propose d'imaginer que le corps — le cerveau, les muscles, les organes génitaux, les hormones, etc. — compose la face interne de la bande de Moebius, alors que la culture et l'expérience en constituent la face externe. Or, on le voit sur l'image, l'intérieur et l'extérieur sont continus et il est possible de passer de l'un à l'autre sans jamais lever les pieds plus haut.*¹⁰¹⁷

Malgré tout, la référence aux instincts présente dans le travail de Grosz lui pose problème. Ce qui permet de nous poser la question suivante : quelle nature se donne-t-on lorsqu'on cherche à dépasser l'opposition entre la nature et la culture ? Quelle nature se donne-t-on au-delà du dualisme ? Et, quels concepts peuvent permettre de « nous appréhender nous-même, de la conception à la vieillesse, comme à la fois naturels et non-naturels »¹⁰¹⁸ ?

Dans le contexte français, le philosophe de la biologie Thierry Hoquet, propose lui aussi une forme de dépassement de l'alternative entre les conceptions constructivistes et les conceptions naturalistes traditionnelles, dépassement qui s'opère à travers la mise en place d'un alternaturalisme. Il s'agit de reconnaître la nature construite de nos savoirs, y compris scientifiques, reconnaître que ceux-ci ne sont produits que dans des cadres sociaux et politiques spécifiques. Mais il s'agit en même temps de sortir de l'anthropocentrisme contenu dans l'idée que toute réalité est une construction discursive. Cet alternaturalisme se forme justement au nom d'une certaine conception du vivant :

La nature implicitement présupposée par l'alternaturalisme n'est en rien une entité normative, principe de référence ou même limite de nos activités : elle n'est ni un ordre auquel il faudrait se soumettre, ni une force à laquelle il faudrait se conformer. Mais il s'agit de ne pas négliger un ensemble de phénomènes vitaux, dont nous sommes partie prenante. La clé de l'alternaturalisme serait donc un comme si : faire comme si les choses se présentaient pour nous dans une dimension d'autonomie, voire de primauté. L'alternaturalisme consisterait donc, comme le dit Haber, à « honorer les conditions de possibilité minimales pour que les choses naturelles puissent se voir reconnues comme des partenaires sérieux d'interactions sociales ». L'alternaturalisme est donc un naturalisme dans la mesure où il reconnaît

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 43.

¹⁰¹⁸ *Ibid.*, p. 44.

*pleinement que la nature peut et sait faire seule un grand nombre de choses sans que les humains aient nécessairement à s'en mêler*¹⁰¹⁹.

Hoquet développe cette conception alternaturaliste, comme on le voit, pour réserver une zone d'autonomie au vivant par rapport à ce qui est humain, c'est-à-dire pour échapper à l'anthropocentrisme contenu dans un constructivisme discursif outré. Mais, cet alternaturalisme cherche aussi à éviter l'erreur dans laquelle peuvent tomber les positions naturalistes plus classiques, et qui consiste à supposer que la biologie « contient des leçons pour l'organisation de la société humaine », ou même, qu'elle peut servir à « fonder l'ordre social »¹⁰²⁰. L'alternaturalisme ne consiste certainement pas à prendre la nature ou la vie comme une source prépolitique de loi immuable. Il s'oppose, au contraire, à ce qu'on peut appeler « biologisme ».

Mais, si l'alternaturalisme refuse tout passage entre le savoir sur la vie et la normativité des corps humains au titre que ceci relèverait du biologisme, autrement dit, au titre que « la biologie [ne doit pas] venir se compromettre dans les décisions sur la manière dont il faut organiser la société »¹⁰²¹, faut-il dire que la normativité queer, comprise comme normativité vitale, risque de verser dans le biologisme ?

Non, car la normativité queer en tant que normativité vitale ne consiste pas à poser que le contenu des normes doit être extrait de la nature car celle-ci serait porteuse de lois immuables. La normativité queer est vitale au sens où elle insiste et s'appuie ontologiquement sur la capacité d'un corps vivant à produire des normes dans l'interaction avec son milieu, vivant ou minéral. Ce que nous avons besoin d'appeler vie dans le cadre de la normativité vitale se réduit (mais c'est déjà l'essentiel) à cette capacité, à cette normativité que peut un corps. L'appeler « vitale » signifie d'abord la reconnaissance (dont l'exigence est ce qui justifie l'alternaturalisme) que cette capacité normative du vivant, qui est le fondement de la normativité queer, n'est pas propre à l'humain, qu'elle est quelque chose que peut un corps non-humain.

Ainsi, s'il est besoin d'un fondement ontologique à la normativité queer, et si ce fondement est à penser à partir d'une certaine normativité du vivant, peut-être que la normativité queer suppose une certaine forme d'alternaturalisme qui considère non pas le

¹⁰¹⁹ Thierry Hoquet, *Des sexes innombrables. Le genre à l'épreuve de la biologie*, Paris, Éditions du Seuil, 2016, p. 39.

¹⁰²⁰ *Ibid.*, pp. 25-26.

¹⁰²¹ *Ibid.*, p. 26.

caractère normatif de soi-disant règles naturelles ou règles du vivant, instincts divers qui devraient guider l'action et la mise en place de règles au sein de la société ; mais, qui considère le caractère normatif du vivant, la capacité de chaque vivant, dans son interaction avec d'autres vivants, et avec un milieu minéral également, à produire des normes. Il ne semble pas que cet alternaturalisme soit incompatible avec une conception queer de la sexualité et de son rapport aux normes.

c. Le problème du tournant négatif des théories queers

Si nous arrivons à ménager, au sein des théories queers, un « naturalisme minimal » qui permette de penser la normativité queer comme normativité vitale, un autre obstacle relatif à l'histoire et aux tendances des théories queers vient s'interposer, qui est la domination d'une certaine conception « négativiste ». En réaction aux phénomènes de « normalisation gay » et sous l'impulsion des théories bersaniennes de la sexualité « homo » masculine, un ensemble de théories se développe, à la fin des années 1990 et au début des années 2000, qui font de la sexualité queer quelque chose représentant la pulsion de mort de l'ordre social, voire de toute forme de relationnalité.

Comme nous l'avons déjà évoqué, Léo Bersani dès 1987, défend l'idée selon laquelle « le rectum est la tombe dans laquelle l'idéal masculin (partagé à la fois par les hommes et les femmes) d'une fière subjectivité est enterrée [et c'est pourquoi] il devrait être célébré précisément pour son potentiel de mort. »¹⁰²² Le rectum en tant que lieu de pénétration (et non seulement lieu d'exonération) est un lieu qui signifie doublement l'écroulement de la « subjectivité masculine » : d'un côté, culturellement, la pénétration anale « passive » fait s'écrouler la construction culturelle de la masculinité, fondée sur l'absence de pénétration corporelle (l'homme pénètre mais n'est pas pénétré). D'un autre côté, la pénétration anale, par la vertu même de l'intensité de la jouissance qui s'en dégage, fissure non seulement la masculinité, mais toute frontière de la subjectivité, ou plutôt, toute frontière moïque. Cette mise en crise du moi dans la jouissance est « petite mort », extinction du « moi »¹⁰²³.

Il n'est pas besoin d'aller plus loin dans ce rappel pour voir que cette insistance sur la force « mortelle » de la sexualité « homo » apparaît peu compatible avec l'idée d'un vitalisme queer qui puisse fonder la normativité queer. Pourtant, malgré cette insistance sur la mort, certains ont pu voir dans la théorie bersanienne une voie pour penser un « vitalisme queer », là

¹⁰²² Leo Bersani, *Is the rectum a grave ? and other essays*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁰²³ Voir : Leo Bersani, *Is the Rectum a Grave ? And other Essays*, *op. cit.*, p. 28-29.

où Bersani refusait cette étiquette de queer et surtout, là où Bersani pourrait davantage être qualifié d'anti-vitaliste. C'est une telle conception « vitaliste à partir de l'anūs » que Quentin Dubois défend dans son article « Homosexualité et civilisation », publié dans la revue *Trou Noir*, dont la ligne éditoriale revendique l'héritage des théories négativistes telle que celles de Bersani ou Lee Edelman¹⁰²⁴.

L'article en question débute par la reconnaissance attristée que « l'homosexualité n'est plus révolutionnaire ». Capturée par les logiques néo-libérales, marchandes et managériales, l'homosexualité serait devenue le « faire-valoir des organisations avec l'élégante mauvaise foi qui les caractérise lorsqu'ils [sic] affirment avoir pris acte du féminisme et par extension du queer ». Cet argument de départ, celui de la « normalisation gay » est l'argument qui motive, dans la plupart des cas, l'adhésion à une conception négativiste ou anti-sociale des sexualités et politiques queers : puisqu'une partie des « homos » a été intégrée à la société, la résistance ou la subversion doit se faire contre la société elle-même, ou plutôt, contre la socialité.

L'évocation du vitalisme se fait chez Dubois au nom de la subversion et de la reconnexion avec le caractère révolutionnaire de l'homosexualité, dont la figure est Guy Hocquenghem. Il « plaide pour un renouvellement de la menace au sein d'un vitalisme queer. Il s'agit de repartir de la proposition politique et hautement risquée de l'homosexualité révolutionnaire : le désir homosexuel vise la destruction des moi civilisés. » Le vitalisme, qui n'est pas plus caractérisé dans l'article en question, apparaît comme un vitalisme de la destruction des « "moi" civilisés », ce que pourtant Bersani rattache pour sa part à la mort.

Dubois invoque Hocquenghem, notamment pour en conclure que « assumer son homosexualité, c'est assumer la place que l'imaginaire attribue à l'homosexualité. Cet imaginaire comme ce qui vient organiser l'économie du dicible et de l'existence ontologique. Mais aussi de l'indicible, de ce grand indicible de l'occident dont serait peut-être tributaire le partage imaginaire : l'anūs. » On a donc l'impression que « le bon homo », redéfini comme l'homosexuel politique, doit adhérer à la place imaginaire attribuée par le système de l'hétérosexualité, et non pas chercher à se déplacer par rapport à elle. L'homosexuel politique et subversif, celui que Dubois appelle de ses vœux, assume une sexualité anale, ou bien il n'est pas un homosexuel politique. La question devient alors celle du rôle qu'on peut accorder aux hommes homosexuels qui ne pratiquent ni n'ont d'attraits particuliers pour la sexualité anale.

¹⁰²⁴ Quentin Dubois, « Homosexualité et civilisation : perspectives vitalistes à partir de l'anūs », *Trou noir*, numéro 10, Décembre 2020. URL (consulté le 24 juillet 2023) : <https://trounoir.org/?Homosexualite-et-civilisation-perspectives-vitalistes-a-partir-de-l-anus>.

Cette mise en avant de l'anal comme force de subversion conduit l'auteur à faire retour à la théorie de Bersani, notamment pour le lien qu'il construit entre la sexualité anale et la mort. L'homosexuel et sa sexualité anale « désublimée » assumerait alors son rôle d'ennemi de la société ou de la civilisation. Avec ce type de théorie, il semble donc qu'on soit face à une sorte de vitalisme anti-relationnel, alors même que selon notre définition du vivant comme relation d'un organisme à un milieu, comme entre, toute posture anti-relationnelle ne peut être qu'un anti-vitalisme. Si le vivant se définit à partir de la relation (normée) entre le vivant et son milieu, autrement dit si on définit le vivant comme *aida*¹⁰²⁵, il est impossible de penser le vivant en dehors d'une forme de relationnalité.

L'erreur commise à propos de cette définition d'un « vitalisme queer » réside peut-être dans une approche exclusivement pulsionnelle, le « vitalisme » étant conçu comme une nouvelle force revigorante, là où une approche en termes d'affect permettrait d'insister sur le caractère relationnel du vivant. Ce que Dubois appelle « désir homosexuel » est conçu à partir d'une approche pulsionnelle du désir inspirée de la psychanalyse, et, à l'instar de Bersani dont il revendique l'héritage, à partir de la pulsion de mort. Ceci nous permet, en retour, de définir notre propre vitalisme queer comme fondé sur une approche davantage affective que pulsionnelle du vivant. Ce n'est pas un vitalisme de la force vitale, c'est un vitalisme qui part du rapport transformable entre un être et son milieu.

Malgré tout, il semble que l'argument selon lequel la sexualité queer renvoie à la pulsion de mort ait reçu un certain crédit parmi les théoricien·nes queers. D'où provient cette association ? Pour Lee Edelman, c'est le caractère non-reproducteur de la sexualité queer qui associe celle-ci à la mort, tandis que la sexualité hétérosexuelle, elle reproductive, est associée à la vie et à la continuation future de la vie. Nous avons déjà croisé le travail d'Edelman, qui considère que queer et *straight* se distinguent quant à leur position par rapport à cet Enfant fantasmatique, qui « marque la fixation fétichiste de l'hétéronormativité : un investissement érotiquement chargé dans la mêmeté rigide de l'identité qui est central au récit obligatoire du futurisme reproductif. »¹⁰²⁶

À l'inverse, l'auteur de *No Future* voit dans la mort, et notamment dans la pulsion de mort censée incarner le Réel lacanien (non-symbolisable, non-imaginable), quelque chose qui figure une forme de résistance au futurisme reproductif. Si les queers sont placés du côté de la mort, parce qu'ils figurent l'absence de reproduction, une éthique queer supposerait

¹⁰²⁵ Kimura Bin, *L'entre*, op. cit.

¹⁰²⁶ Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, op. cit., p. 21.

d'adhérer à cette identification, et de s'en servir comme une force de destruction du système hétérosexuel. Accepter ou non cette position identificatoire avec la mort, avec l'abject, semble faire, comme chez Dubois, le critère de distinction entre les bon·nes et les mauvais·es queers pour Edelman, ceci au nom d'une sorte de structuralisme :

En déniaut notre identification avec la négativité de cette pulsion, et donc notre désidentification avec la promesse de futurité, ceux qui habitent le lieu du queer sont peut-être capables de rejeter cette queerness et d'entrer dans la sphère proprement politique, mais seulement en transformant le fardeau figural de la queerness en quelque chose d'autre. La position structurale de la queerness, et le fait que quelque chose doit la tenir, demeure. En choisissant d'accepter cette position, à l'inverse, en assumant la vérité de notre capacité queer à figurer l'écroulement du Symbolique, et du sujet Symbolique, nous pouvons assumer en même temps le projet impossible d'imaginer une revendication politique oppositionnelle en dehors de l'impératif de reproduire la politique de la signification [, cette dernière] ne pouvant que nous faire retomber, par le moyen de l'Enfant, dans une politique de la reproduction.¹⁰²⁷

L'alternative que propose l'éthique de Edelman est donc, soit de refuser la position structurale définie par le système hétérosexuel, mais du coup de risquer l'intégration, et donc, de n'être plus vraiment queer ; soit d'adhérer à la position structurale définie par le système hétérosexuel pour les queers, et là d'être donc vraiment queer.

Quelle est, dans cette théorie, la place qu'il faut accorder aux queers qui ont une sexualité qui peut mener à la reproduction ? Que faire des queers, les mêmes ou d'autres, qui élèvent des enfants ? Les queers qui ont des enfants, les engendrent ou les élèvent, peuvent-ils adhérer à la position structurale qui les assigne à la pulsion de mort ? Ces parents queers peuvent-ils adhérer à une place qui s'énonce comme « Merde à l'ordre social et à l'Enfant »¹⁰²⁸ ? Il apparaît que les parents queers ne peuvent qu'être de mauvais sujets au sein de « l'éthique » proposée par Edelman, puisqu'ils ne peuvent pas être à la fois dans la position de parents (qui prennent soin d'un enfant, qui lui espèrent donc un futur) et de queer (qui dit merde au futur et merde à l'enfant).

¹⁰²⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹⁰²⁸ *Ibid.*, p. 29.

La position négativiste ou anti-sociale au sein des théories queers, même si elle prétend déboucher sur une forme d'éthique, nous semble donc insatisfaisante, notamment par l'accent qu'elle place sur la pulsion de mort, accent incompatible avec notre conception d'une normativité vitale au cœur de toute « éthique queer » possible.

Pourtant, la pulsion de mort pointe encore une fois sur le fait que « le Réel », et non seulement l'imaginaire ou le symbolique, doit être une source intéressante à partir de laquelle penser la normativité. Le Réel permet de pointer vers autre chose que la Loi symbolique, ou la capture de l'imaginaire ; il permet de dégager un autre type de rapport entre la sexualité, et notamment le désir, et le pouvoir ; un autre type de rapport qui permet de penser la normativité (et non seulement la domination et l'incorporation de la loi).

Seulement, il est nécessaire, et c'est ce que nous défendrons dans la sous-partie suivante, de se dégager de l'articulation entre le Réel et la pulsion de mort. Pour en rester à l'influence lacanienne, il faut prendre en compte que dans les derniers séminaires, qui débouchent sur la clinique du sinthome, « le Réel c'est la vie »¹⁰²⁹. Le sinthome, cette souffrance qui devient ce en quoi une vie consiste ou se supporte, peut fournir le modèle d'une forme de normativité vitale singulière. Le sinthome permet de penser un registre hors du discours, hors de la loi ou du système symbolique, qui travaille ce dernier et figure son incomplétude. Il ne s'agit pourtant pas de le penser comme pulsion de mort, mais plutôt à partir de la normativité vitale.

2. *La politisation du sinthome — une voie pour définir la normativité queer ?*

La distinction qu'opère Lacan entre les trois registres — Réel, Symbolique, Imaginaire — est un des points conceptuels névralgiques de ce travail. Il s'agit à la fois de la mobiliser lorsqu'elle se révèle pertinente pour opérer certaines distinctions conceptuelles, et à la fois, en explorant les concepts frontières entre différents registres (notamment le fantasme dans la partie précédente), de la mettre en question.

Si la distinction entre Réel, Symbolique et Imaginaire, est présente et thématifiée au moins depuis 1953¹⁰³⁰, il est intéressant d'observer les variations dans la conceptualisation des trois registres et les déplacements de l'attention de Lacan : depuis la critique de la domination du registre de l'imaginaire dans la psychanalyse anglo-saxonne, ceci au profit du registre

¹⁰²⁹ Jacques Lacan, *R.S.I., op. cit.*, p. 10.

¹⁰³⁰ Jacques Lacan, « Le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel (1953) », in *Bulletin De L'association Freudienne*, n° 1, 1982.

symbolique ; du développement d'une approche structurale se focalisant sur le symbolique, à une approche reconnaissant l'incomplétude de la structure, et la montée du registre du Réel, à travers l'objet *a*, puis la thématique de l'écriture ; pour terminer sur les développements autour du nœud borroméen qui reprennent explicitement le problème de l'articulation des trois registres.

Ce qui va particulièrement nous intéresser ici, c'est la place du Réel dans son rapport à la question de la normativité et de l'éthique. Comme nous avons reconnu nous-mêmes la nécessité de fonder la normativité queer sur quelque chose de réel, quelque chose qui, sans échapper au pouvoir, est irréductible à du discours ou de l'image, mais renvoie au corps à cette dimension du corps qui échappe à l'un et à l'autre, il s'agit de savoir si l'articulation entre l'éthique et le registre du Réel telle que la propose Lacan peut être un modèle satisfaisant pour la normativité queer.

Or, le parcours de Lacan relativement à l'approche du Réel est intéressant, notamment le passage de La Chose dont le concept est déterminé dans le Séminaire VII, « L'éthique de la psychanalyse », et qui renvoie à une conception du réel comme corps jouissant originaire, dont le modèle est celui du premier « rapport » avec la mère dans lequel le sujet n'est pas encore¹⁰³¹, conception qui rapproche le réel de la perte de singularité et de la mort ; au Sinthome, qui, au contraire, désigne la trouvaille d'une singularité qui maintient le parlêtre en vie, qui lui donne consistance. Il s'agit pour nous d'explorer ce que signifie ce passage du Réel comme mortel au Réel comme vital pour l'éthique et la possibilité d'une normativité queer. La conception psychanalytique du Réel est-elle une voie pour articuler la normativité vitale en rapport avec l'immanence désir-pouvoir, est-elle une voie intéressante pour la normativité queer ?

Nous explorerons d'abord la conception et le rôle du Réel qui est donné par Lacan dans *L'éthique de la psychanalyse*, pour ensuite présenter la notion de sinthome et enfin explorer, avec Aurélie Pfauwadel, la manière dont on peut penser le sinthome comme normativité vitale.

¹⁰³¹ On peut rapprocher La Chose lacanienne du narcissisme primaire, état de désorganisation pulsionnelle, dans lequel l'enfant ne distingue pas, relativement aux satisfactions, ce qui vient de lui-même ou ce qui vient de l'autre ; état qui, une fois dépassé, sera perçu comme idéal. Voir : René Roussillon, « Narcissisme primaire : définition et évolution », in : René Roussillon (ed.), *Manuel de psychologie et de psychopathologie clinique générale*, 3^e édition, Issy-les-Moulineaux, Elsevier Masson, 2018, pp. 33-63.

a. *Le Réel dans l'Éthique de la psychanalyse*

Le séminaire de l'année 1959-1960, *L'éthique de la psychanalyse*, est important puisqu'à travers la thématique éthique, du bien et du mal, c'est la question du type de bien visé par l'analyse que pose Lacan : qu'est-ce que vise l'analyse ? Qu'est-ce qu'il s'agit de produire concernant l'analysant·e ? Quelle est, à l'autre pôle, la place et le bien de l'analyste ? La psychanalyse, remarque Lacan, a d'abord affaire avec la question éthique ou plutôt morale, à partir de la faute et de la culpabilité. Le sentiment de culpabilité est très présent pendant la séance analytique, qu'il s'agisse d'un sentiment de culpabilité diffus, qu'on retrouve un peu partout, ou bien d'une culpabilité focalisée sur un événement précis. Le propre de la psychanalyse est de reconnaître dans la culpabilité quelque chose qui a essentiellement rapport avec le désir. Il n'y a de culpabilité, ce sentiment moral primordial et dominant, qu'enraciné dans le désir, et une certaine position vis-à-vis du désir. Si « éthique de la psychanalyse » il y a, elle sera pour Lacan, une éthique du désir¹⁰³².

Le rapport essentiel entre l'instance morale et accusatrice et le désir est déjà présent chez Freud dans la production du Surmoi à partir du Ça, ce que suggère Lacan lorsqu'il affirme que « dans l'articulation théorique de Freud, la genèse de la dimension morale ne s'enracine pas ailleurs que dans le désir lui-même. C'est de l'énergie du désir que se dégage l'instance de ce qui se présentera au dernier terme de son élaboration comme censure. »¹⁰³³ Dans « Le Moi et le Ça », le Surmoi naît des identifications aux figures parentales, lesquelles identifications sont des réactions à l'impossibilité de voir se satisfaire la pulsion sexuelle envers le parent. Dans la troisième partie de l'article, Freud explique comment le caractère du moi est formé par le « précipité des investissements d'objet abandonnés »¹⁰³⁴. Cette « différenciation à l'intérieur du moi » qu'est le Surmoi est quant à lui pensé comme le résultat des premières identifications avec les parents comme figures de l'autorité :

Cela nous ramène à l'apparition de l'idéal du moi, car derrière lui se cache la première et la plus importante identification de l'individu, celle avec le père de la préhistoire personnelle [En note, Freud précise qu'il faudrait plutôt parler de « parents », puisque la différence sexuelle n'existe pas encore pour le psychisme à ce stade]. Celle-ci ne paraît pas tout d'abord être le résultat ou l'issue d'un investissement d'objet, elle est directe et immédiate et plus précoce que tout investissement d'objet. Mais

¹⁰³² Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, op. cit., pp. 471-526.

¹⁰³³ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰³⁴ Sigmund Freud, « Le moi et le ça », op. cit., p. 273.

*les choix d'objet qui appartiennent à la première période sexuelle et qui concernent père et mère paraissent, dans un déroulement normal, trouver leur issue dans une telle identification et renforcer ainsi l'identification primaire*¹⁰³⁵.

La genèse de la dimension morale par laquelle une partie du moi, le sur-moi ou idéal du moi, s'en détache partiellement pour juger du moi, concerne donc un investissement d'objet, c'est-à-dire d'abord une relation pulsionnelle désirante¹⁰³⁶.

Chez Lacan, le rôle du désir dans l'émergence de la question morale est pensé légèrement différemment, au prisme du rapport entre désir, langage et commandement moral. Le désir et la loi sont liées dans l'histoire de l'émergence du sujet dans la trame symbolique : pour entrer dans la trame du symbolique et se voir reconnu·e comme sujet par l'Autre, il est nécessaire d'abandonner une partie de la jouissance, c'est la castration qui fait la loi de l'entrée dans le langage. Le reste de cet abandon, c'est précisément l'objet *a* pulsionnel, qui est l'objet cause du désir. Le désir est le résultat de l'abandon d'une partie de la jouissance, nécessitée par la loi symbolique¹⁰³⁷.

Seulement, la question morale ne se limite pas au champ de la culpabilité et de son lien avec le désir, mais également à la polarité entre le bien et le mal et au problème de leur nature. Concernant la nature du Bien dont il est question, Lacan avec Freud, semble d'abord emprunter la voie du plaisir pour définir ce bien suprême. Mais en vérité, il apparaît que ce « plaisir » est déjà une élaboration secondaire. En effet, « la caractéristique du plaisir, comme dimension de ce qui enchaîne l'homme, se trouve tout entière du côté du fictif [qui est] ce que nous appelons le symbolique. »¹⁰³⁸ Or, le bien dont il est question est, certes, ce autour de quoi tournent tous les signifiants, toutes les représentations, mais il n'est pas lui-même l'objet d'une représentation possible. C'est un bien qui est à situer en dehors de la trame symbolique, un bien qui est au-delà du plaisir, et qui est donc à situer du côté du Réel. Ce Réel irréprésentable qui est au-delà du plaisir va être ce autour de quoi tourne la question éthique pour Lacan. Il y a donc un bien irréprésentable autour duquel tournent les représentations de

¹⁰³⁵ *Idid.*, p. 275.

¹⁰³⁶ En vérité, comme on le voit dans la citation précédente, Freud fait l'hypothèse d'une identification primordiale au père et d'un attachement d'objet pour la mère. En suivant le travail de Judith Butler, nous pouvons affirmer que l'identification soi-disant primordiale n'est que le résultat d'un attachement d'objet qui a été abandonné et introjecté proto-mélancoliquement très tôt. Voir : Judith Butler, *Trouble dans le genre, op. cit.*, pp. 135-136.

¹⁰³⁷ Jacques Lacan, *L'angoisse, op. cit.*, p. 135.

¹⁰³⁸ Jacques Lacan, *L'éthique de la psychanalyse, op. cit.*, p. 27.

pulsion auxquelles la psychanalyse a affaire. Un bien qui n'est pas « plaisant » mais au-delà du plaisir, c'est La Chose :

Das Ding, c'est ce qui — au point initial, logiquement et du même coup chronologiquement, de l'organisation du monde dans le psychisme — se présente et s'isole comme le terme étranger autour de quoi tourne tout le mouvement de la Vorstellung [de la représentation], que Freud nous montre gouverné par un principe régulateur, le dit principe du plaisir [...].¹⁰³⁹

Tandis que les représentations de pulsion (les *Vorstellungsrepräsentanz*) sont l'objet du refoulement (*Verdrängung*) et soumises au principe de plaisir (la tendance à la satisfaction), « La Chose » dont il est question, quant à elle, est l'« objet » d'une coupure plus fondamentale qui précède l'émergence du sujet au symbolique, et se trouve au-delà du principe de plaisir, ce qui la concerne met en crise la tendance à faire décroître les stimuli. La Chose est un état de jouissance primordiale irreprésentable, toujours perdu et qui fonde la tendance ou la compulsion à la répétition (*Wiederholungszwang*), y compris à la répétition douloureuse — répétition qui précisément mettait Freud sur la voie de la pulsion de mort dans « Au-delà du principe de plaisir »¹⁰⁴⁰.

Bien et mal vont tous deux se définir par rapport à cette jouissance primordiale. Ils sont le résultat de l'arrachement à cet état par l'entrée dans la trame du symbolique, lequel état devient alors à la fois état de plénitude irreprésentable, Bien absolu, et à la fois état interdit par la Loi symbolique, comme étant un mal, un danger, dont il faut se libérer pour entrer dans la société et la communication humaine. Le modèle que donne Lacan pour penser La Chose, c'est-dire l'état d'un corps jouissant qui précède la distinction entre le sujet et le monde, le sujet et les objets, c'est, nous l'avons dit, le « rapport » avec la mère dans le narcissisme primitif. La loi symbolique qui vient couper le corps jouissant, corps qui est indiscernablement le corps maternel et le corps du futur sujet, est d'abord l'interdiction de l'inceste (coupure qui est donc à situer bien antérieurement à sa manifestation sous la forme œdipienne) :

Ce que nous trouvons dans la loi de l'inceste se situe comme tel au niveau du rapport inconscient avec das Ding, la Chose. Le désir pour la mère ne saurait être satisfait parce qu'il est la fin, le terme, l'abolition de tout le monde de la demande, qui est celui qui structure le plus

¹⁰³⁹ *Ibid.*, p. 100.

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*

profondément l'inconscient de l'homme. C'est dans la mesure même où la fonction du principe du plaisir est de faire que l'homme cherche toujours ce qu'il doit trouver, mais ce qu'il ne saurait atteindre, c'est là que gît l'essentiel, ce ressort, ce rapport qui s'appelle la loi de l'interdiction de l'inceste.¹⁰⁴¹

Si le désir et la demande dépendent du symbolique, et de l'arrachement à la jouissance que l'entrée dans le symbolique suppose, l'accès à la jouissance du corps maternel, c'est-à-dire le retour à la Chose, signifie un double écroulement : du symbolique et du désir. Paradoxalement, la loi morale va donc concerner un bien autour de quoi tout tourne, mais qui demeure interdit :

Eh bien, le pas fait, au niveau du principe du plaisir, par Freud, est de nous montrer qu'il n'y a pas de Souverain Bien — que le Souverain Bien, qui est das Ding, qui est la mère, l'objet de l'inceste, est un bien interdit, et qu'il n'y a pas d'autre bien. Tel est le fondement, renversé chez Freud, de la loi morale.¹⁰⁴²

Le bien fondamental est donc paradoxalement un bien interdit, un bien qui ne se donne que sous la forme d'un interdit. D'où, on le comprend, le rapport entre le désir et la culpabilité : la chose sous-jacente à chaque représentation de pulsion, c'est-à-dire à chaque désir, est une chose à jamais interdite. Et la jouissance vers laquelle tend chaque désir se donnant comme essentiellement interdite, il existe un lien étroit entre désir et culpabilité.

Dans ce cadre conceptuel, que propose Lacan concernant le positionnement par rapport à la loi et au désir ? Est-il possible d'échapper au sentiment de culpabilité à l'endroit du désir ? Lacan semble proposer des pistes pour répondre à cette question lorsqu'il aborde la question du bien visé par l'analyste et la pratique psychanalytique, autrement dit, lorsqu'il aborde l'éthique de la psychanalyse. Cette éthique, précise-t-il rapidement, ne vise pas à produire, chez l'analysant, une guérison ; le psychanalyste ne vise pas le bonheur du sujet, ce qui est pourtant le contenu de la demande de l'analysant¹⁰⁴³.

Ce à quoi peut conduire l'analyse, c'est à une certaine position du sujet à l'endroit de son désir. Dans *L'éthique de la psychanalyse*, il s'agit de retourner le rapport entre désir et

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, p. 116.

¹⁰⁴² *Ibid.*, p. 119.

¹⁰⁴³ *Ibid.*, p. 472.

culpabilité. Il s'agit de cesser de se perdre et de s'enfoncer dans l'articulation du désir à la loi morale, pour considérer finalement que « la seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir. »¹⁰⁴⁴ Il s'agit de déplacer la culpabilité de manière à ce que cette culpabilité ne désigne plus une culpabilité à l'endroit du désir lui-même, mais à l'endroit de ce qu'on fait de son désir : la question cruciale de la morale « Avez-vous agi en conformité avec le devoir ? » devient, dans *L'éthique de la psychanalyse* « Avez-vous agi conformément au désir qui vous habite ? »¹⁰⁴⁵ Quelques pages plus loin, Lacan précise ce qu'il entend par « céder sur son désir ». Il semble que l'on cède sur son désir devant ce qu'on pense être le bien de l'autre :

Ce que j'appelle céder sur son désir s'accompagne toujours dans la destinée du sujet [...] de quelque trahison. [...] Quelque chose se joue autour de la trahison, quand on la tolère, quand, poussé par l'idée du bien — j'entends du bien de celui qui a trahi à ce moment —, on cède au point de rabattre ses propres prétentions, et de se dire — Eh bien puisque c'est comme ça, renonçons à notre perspective, ni l'un ni l'autre, mais sans doute pas moi, nous ne valons mieux, rentrons dans la voie ordinaire. Là, vous pouvez être sûrs que se retrouve la structure qui s'appelle céder sur son désir.¹⁰⁴⁶

L'éthique de la psychanalyse est en 1960, on le voit, une éthique du désir qui invite à ne pas céder sur son désir devant ce qu'on croit être le bien de l'autre. Prenant exemple sur le héros tragique, Lacan affirme que « l'accès au désir nécessite de franchir non seulement toute crainte, mais toute pitié »¹⁰⁴⁷, autrement dit, il s'agit de ne pas trembler devant le bien de l'autre. Le seul bien que doit considérer l'analyse, c'est tout « ce qui peut servir à payer le prix pour l'accès au désir — en tant que ce désir, nous l'avons défini ailleurs comme la métonymie de notre être. »¹⁰⁴⁸

L'accès au désir c'est l'accès à l'arrachement à soi-même par le langage. Autrement dit, l'éthique de la psychanalyse n'est pas, à ce moment, orientée par la jouissance, mais au contraire, orientée par la reconnaissance du caractère à jamais inaccessible de celle-ci. Le bien à payer pour accéder à son désir, c'est « la livre de chair » du corps jouissant qui a été payée

¹⁰⁴⁴ *Ibid.*, p. 515.

¹⁰⁴⁵ *Ibid.*, p. 508.

¹⁰⁴⁶ *Ibid.*, p. 519.

¹⁰⁴⁷ *Ibid.*, p. 522.

¹⁰⁴⁸ *Ibid.*, p. 520.

pour rentrer dans l'ordre symbolique et pour être reconnu comme sujet dans le registre symbolique — échange que Lacan appelle castration. Autrement dit, « ne pas céder sur son désir » et accéder à celui-ci, c'est accéder à la reconnaissance de la castration, la reconnaissance de l'incomplétude de notre être, ou sa métonymie comme l'appelle Lacan. C'est la reconnaissance de notre caractère fondamentalement manquant et le refus de céder sur ce manque face aux exigences de l'autre.

Nous sommes donc là, en 1960, plutôt devant une éthique du désir que devant une éthique de la jouissance puisque « ne pas céder sur son désir » suppose la reconnaissance du sacrifice de cette part de chair qu'est la jouissance, la reconnaissance de la castration.

b. De l'éthique du désir à la clinique du sinthome

La mise au centre progressive du Réel et de la jouissance dans les derniers séminaires va impliquer une transformation de ce que Lacan professe concernant les buts visés par l'analyse. D'une reconnaissance de la castration et de la nature métonymique du sujet désirant, on va passer à une clinique dite « du sinthome » mettant l'accent sur l'identification de l'être parlant, le parlêtre, avec son symptôme, symptôme où réside sa singularité. Cette clinique du sinthome se développe à partir de l'émergence du nouveau « modèle » pour penser la psyché qu'est le nœud borroméen, dans lequel se nouent les trois registres du Réel, de l'Imaginaire et du Symbolique.

Lacan présente d'abord un modèle à trois « ronds de ficelle », mais développe, à partir du cas de James Joyce l'idée d'un quatrième rond de ficelle qui permette de faire tenir les trois autres dans les cas de « ratage » du nœud. Le « ratage » du nœud propre à Joyce, est un ratage dans le nouage entre le Symbolique et le Réel et qui concerne la castration — nouage dont nous avons vu l'importance concernant la première version de l'éthique de la psychanalyse. Or, c'est à travers son art — qui est art d'écriture — que Joyce « répond » à ce ratage en inventant son symptôme. C'est ce quatrième rond de ficelle, son sinthome, qui fait tenir ensemble dans une forme de consistance, les trois autres nœuds — c'est par l'écriture, qui est son symptôme que Joyce « se tient ».

À partir de là, le sinthome peut désigner la manière singulière qu'a à inventer chaque parlêtre pour se tenir. Le sinthome est, comme le réaffirme Jacques-Alain Miller, « le singulier de chacun »¹⁰⁴⁹, par quoi chacun·e fait tenir ensemble les trois registres et qui supplée aux ratages spécifiques du nœud qui caractérise chaque histoire singulière. Ce

¹⁰⁴⁹ Jacques-Alain Miller, « L'inconscient et le sinthome », in : *La cause freudienne*, n° 71, juin 2009, p. 72.

sinthome, singulier par excellence, peut être dit Réel au sens où il n'est pas de l'ordre ni de l'imaginaire ni du symbolique, il n'est ni image ni signe :

*comme tel, le singulier ne ressemble à rien, il ex-siste à la ressemblance, c'est-à-dire, il est hors, hors de ce qui est commun. Et le langage ne dit que ce qui est commun, hormis le nom propre, sans que le nom propre soit une assurance absolue de la singularité.*¹⁰⁵⁰

Ce sinthome singulier n'est pas le symptôme au sens où le diagnostic consiste à identifier un symptôme qui, commun à plusieurs cas, constitue une catégorie. La clinique du sinthome ne consiste pas à faire rentrer l'analysant dans une catégorie diagnostique, mais au contraire, elle s'appuie sur un « point de vue anti-diagnostique ». L'analyse va consister en un double travail : à la fois un travail avec la langue et la mémoire qu'elle porte, à la fois avec ce qui lui résiste, en l'occurrence le singulier.

À ce niveau, qui est celui de la clinique du sinthome, le statut du désir va radicalement changer pour apparaître comme une défense. C'est en tout cas ce que suggère Miller lorsqu'il considère qu'à partir de cette perspective l'inconscient est « une défense contre la jouissance dans son statut le plus profond qui est son statut hors-sens »¹⁰⁵¹. Plutôt que d'aller vers la reconnaissance et l'affirmation de son désir, il semble donc que l'éthique visée par cette nouvelle clinique soit celle de la création d'une manière singulière de jouir, et de l'identification avec celle-ci. Cette nouvelle éthique sort de ce que l'éthique du séminaire VII devait encore à la notion de castration. Plutôt que de reconnaître la castration, il s'agit de construire une jouissance propre au sinthome :

La jouissance propre au sinthome [...] c'est au contraire une jouissance qui exclut le sens. C'est la jouissance qui ne se laisse pas résoudre dans la signification phallique [...]. L'orientation vers le singulier vise, en chacun, la jouissance propre du sinthome en tant qu'exclusive du sens. [...] L'orientation vers le singulier ne veut pas dire qu'on ne déchiffre pas l'inconscient, elle veut dire que cette exploration rencontre nécessairement une butée, que le déchiffrement s'arrête sur le hors-sens de la jouissance, et que, à côté de l'inconscient, où ça parle — et où ça parle à chacun, parce que l'inconscient c'est toujours du sens commun —, à côté de

¹⁰⁵⁰ *Ibid.*

¹⁰⁵¹ *Ibid.*, p. 77.

*l'inconscient, il y a le singulier du sinthome, où ça ne parle à personne.
C'est pourquoi Lacan le qualifie d'événement de corps.*¹⁰⁵²

Non plus reconnaître le prix à payer (la livre de chair) pour parler et accéder à son désir, mais accéder à l'indicible de sa chair au-delà ou à côté du désir et de l'inconscient. L'orientation éthique se transforme alors, de la reconnaissance de l'effet de la loi sur le corps — la castration — à la reconnaissance et l'identification avec la norme singulière qui tient la vie de chacun·e. Le sinthome apparaît bien comme une norme par laquelle le parlêtre soutient son existence, une norme qui ne soit pas le normal des catégories cliniques, mais au contraire la norme par laquelle chacun·e invente une manière propre d'exister et de consister, une manière singulière de se soutenir.

c. Le sinthome comme normativité des anormaux ?

Afin d'approfondir l'hypothèse selon laquelle le sinthome peut apparaître comme une proposition éthique qui vient se substituer aux thèses de *l'Éthique de la psychanalyse*, nous pouvons nous reporter à la thèse soutenue en 2016 par Aurélie Pfauwadel et intitulée « La psychanalyse lacanienne et l'envers des normes. Réponses à Michel Foucault ». À partir des critiques adressées par Foucault à la psychanalyse, notamment dans *La volonté de savoir* et les cours sur *Les anormaux*, selon lesquelles la psychanalyse doit être ressaisie comme partie intégrante de l'émergence du régime moderne de normalisation de la sexualité, ce travail cherche à montrer comment la psychanalyse lacanienne se dirige progressivement vers une remise en cause des « processus de normalisation de la jouissance »¹⁰⁵³.

*Lacan repense chaque fois à nouveaux frais les rapports entre ce qui tâche de normaliser la jouissance (qu'il le nomme Nom-du-Père, Phallus, objet petit a, S1...) et la part, le reste qui toujours échappe — jusqu'à parvenir à cette idée limite, impensable, de « réel » qui va nous intéresser particulièrement, puisque c'est justement la catégorie propre à désigner un « hors norme » radical.*¹⁰⁵⁴

Contre l'idée d'une psychanalyse « normalisante » ou qui participerait à des processus de normalisation, Aurélie Pfauwadel cherche à mettre en avant le fait que, pour Lacan, le discours psychanalytique constitue précisément un renversement critique du discours du

¹⁰⁵² *Ibid.*, p. 77-78.

¹⁰⁵³ Aurélie Pfauwadel, *La psychanalyse lacanienne et l'envers des normes. Réponses à Michel Foucault*, *op. cit.*, p. 26.

¹⁰⁵⁴ *Ibid.*, p. 24-25.

maître. Certes, le Lacan structuraliste, notamment à travers l'insistance sur le Nom-du-Père, aurait d'abord insisté sur l'idée d'une normalisation de la jouissance nécessaire à l'entrée au sein de la structure symbolique. L'obéissance à la loi du père, l'abandon d'une partie de la jouissance, était perçue comme nécessaire pour entrer dans le régime du sens, et donc dans le régime du désir¹⁰⁵⁵. Malgré tout, il s'agissait, par l'insistance sur la Loi symbolique, de contrer la normalisation propre à l'ego-psychologie anglosaxonne¹⁰⁵⁶. Par ailleurs, l'insistance sur la présence des normes de construction du désir, s'articule de plus en plus, au fur et à mesure de la progression du séminaire, comme une insistance sur les résidus, les restes, ce qui échappe à la norme.

Le sinthome est perçu comme l'aboutissement de cette progression. Tandis que le Nom-du-Père désignait une norme universelle qui venait limiter et trancher la jouissance, le sinthome va permettre d'insister sur la diversité des types de normes possibles : des normes qui, dans leur répétition, aboutissent à des processus de normalisation comme Œdipe ou le Nom-du-Père, aux normes que chaque être singulier s'invente, comme le sinthome joycien. Il s'agit de passer de l'universalité d'une norme à laquelle chaque être devrait se soumettre pour entrer dans l'ordre symbolique et devenir un sujet désirant, à une norme singulière que chacun·e peut s'inventer. Dans cette perspective, le Nom-du-Père et la castration ne sont que des manières comme d'autres de réguler la jouissance¹⁰⁵⁷, et de souder le sens et la jouissance, c'est-à-dire de faire face au caractère traumatique de la jouissance, des manières qui, certes, ont en occident une prévalence remarquable.

Lorsqu'il débute l'analyse, la demande de l'analysant·e est bien souvent l'éradication du symptôme¹⁰⁵⁸ : souffrance physique, idées obsessionnelles, mal-être, etc. Et il est vrai qu'au fur et à mesure de l'analyse, certains symptômes, parce qu'ils sont des mécanismes de défense, tombent. Malgré tout, la perspective du sinthome va consister à prendre en compte ce qui, du symptôme, est non-liquidable, irréductible :

En effet, pour éviter tout modèle normalisant de la fin de l'analyse, Lacan orienta la pratique vers la recherche de la « pure différence » puis de la singularité absolue. Il insista sur la nécessité d'élaborer une fin qui vise

¹⁰⁵⁵ Jacques Lacan, *Les psychoses*, op. cit., p. 423.

¹⁰⁵⁶ Aurélie Pfauwadel, *La psychanalyse lacanienne et l'envers des normes. Réponses à Michel Foucault*, op. cit., p. 31.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 379.

¹⁰⁵⁸ *Ibid.*, p. 248.

*la part de jouissance irréductible, non seulement au sens d'incurable, mais au sens d'insoluble dans quoi que ce soit qui fasse commune mesure.*¹⁰⁵⁹

La psychanalyse se dirige vers ce qui échappe à l'encerclement par le signifiant, qui est pourtant, en tant qu'usage thérapeutique du langage, ce qui semblait lui être central. Disons qu'à la fin d'une analyse, comme à la fin de la vie de Lacan, se révèle quelque chose d'irréductible dans le symptôme : le sinthome comme jouissance, et non seulement comme défense. S'opère alors un retournement : il ne s'agit plus seulement de reconnaître ce qui, de la jouissance, persiste par-delà l'imposition de la norme, il s'agit de faire que « l'anormalité de la jouissance devien[ne] la norme »¹⁰⁶⁰.

Une normativité qui produise de la norme au-delà et contre « le normal » ou les processus de « normalisation », une normativité qui se définisse même par ce qu'elle a d'opposé à la normalisation, n'est-ce pas précisément ce que nous recherchons en parlant de normativité queer ? La capacité de chaque subjectivité corporelle à produire sa propre norme par laquelle elle se soutient, au-delà et contre le normal, n'est-ce pas cela la normativité queer ? Le sinthome désigne une normativité qui soit en corps et contre-normalisante.

La perspective du sinthome est séduisante. Malgré tout, l'insistance sur la singularité mise à avant par Lacan, comme par Jacques-Alain Miller et Aurélie Pfauwadel, pose problème dans une perspective queer. Il est douteux que la normativité queer soit une normativité qui prenne sa source dans la singularité de chaque être parlant.

L'insistance sur la singularité dans la perspective lacanienne peut se comprendre à partir de la dialectique entre deux énoncés lacaniens : « Il n'y a pas de rapport sexuel » et « Yad'lun ». D'un côté, l'énoncé « Il n'y a pas de rapport sexuel » met en avant – c'est en tout cas une des interprétations possibles¹⁰⁶¹ — l'incommunicabilité de la jouissance : chaque position par rapport à la jouissance étant singulière, résultat d'une histoire individuelle, les jouissances ne s'entendent pas. La jouissance est précisément ce qui ne s'entend pas en tant qu'elle échappe, par principe, aux normes du langage et de la signification, aux normes du communicable. Mais, d'un autre côté, si « Il n'y a pas de rapport sexuel », une dimension plus positive se révèle, c'est qu'« Il y a de l'Un », c'est-à-dire que chaque parlêtre a un rapport singulier à la jouissance qui peut faire norme de vie.

¹⁰⁵⁹ *Ibid.*, p. 172.

¹⁰⁶⁰ *Ibid.*, p. 250.

¹⁰⁶¹ Nous revenons sur les interprétations du « non-rapport » dans le dernier chapitre de ce travail, intitulé « Du désir sexuel au sexe du désir ». Notamment dans les sous-parties A.1. Le phallus et la différence sexuelle et C.2. Débinariser le sexe psychique.

Mais, cette insistance sur l'absence de rapport et la singularité, pose problème pour fonder une éthique à partir de la jouissance, dans la mesure où l'éthique, en tout cas l'éthique queer que nous appelons de nos vœux, doit s'appuyer sur la relation et l'impossibilité de se penser comme une monade fermée : l'être parlant singulier ne peut se comprendre qu'à partir des relations qu'il tisse. Malheureusement, la perspective lacanienne ne laisse que deux positions possibles : soit, celle d'une éthique fondée sur le rapport à l'Autre, mais qui ne voit dans cette relation que son caractère négatif, la castration et le manque. D'un autre côté, une éthique de la jouissance plus positive mais qui met complètement de côté le rapport à l'Autre. D'une part, l'éthique du désir s'appuie sur une conception du désir comme manque et castration, de l'autre, la clinique du sinthome mène à une perspective solipsiste où se tenir n'en passe jamais par l'Autre (c'est l'Un ou l'Autre).

Dans la prochaine sous-partie, nous allons voir plus précisément ce qui, dans l'idée d'une éthique fondée sur une normativité singulière de chaque corps, pose problème. Ceci devrait nous amener à considérer une éthique du désir qui prenne en compte le caractère fondamentalement ex-sistant de chaque singularité, l'impossibilité pour la singularité d'exister hors de son rapport à l'Autre, tout en refusant de réduire cette éthique du désir à être l'avènement de la castration et l'acceptation d'une soumission à la Loi symbolique ou au Nom-du-Père.

3. Le problème de la normativité individuelle et le caractère social du Réel

Ainsi, la clinique lacanienne du sinthome pourrait nous fournir le concept d'une normativité contre la normalisation, mais l'insistance sur la singularité et l'absence d'une pensée des « tissages sinthomatiques » entre les différentes singularités pose problème. Nous allons premièrement montrer qu'il s'agit d'un problème lié à l'usage du concept de jouissance à partir d'une perspective qui insiste sur l'incommunicabilité des jouissances, et nous verrons comment une telle conception conduit à l'impossibilité de penser des communs queers. Deuxièmement, nous verrons comment ce problème de l'insistance sur le corps individuel n'est pas propre aux théories d'inspiration psychanalytique, mais qu'il se retrouve aussi dans l'éthique du plaisir développée par Foucault à partir de sa critique du désir. Nous verrons comment la normativité queer doit être pensée à partir de la relationnalité et non pas de la singularité de la jouissance ou de l'événement de plaisir.

a. Pièges de la normativité individuelle 1. Jouissance et anti-relationnalité

Parmi les tentatives de détourner les théories lacaniennes à partir d'un point de vue queer, le travail de Leo Bersani, que nous avons déjà évoqué, se distingue par le caractère générateur de ses thèses et de son approche. C'est en effet autour de lui que semblent s'être agrégées les approches dites « anti-relationnelles » de la sexualité et des politiques queers. Nous proposons de revenir rapidement sur ce travail pour montrer comment les approches d'une éthique queer ou « homo » en termes de jouissance conduisent à une position ambiguë à l'égard de la relationnalité.

Dès 1987, dans l'article « Le rectum est-il une tombe ? », une certaine ambiguïté apparaît concernant le rapport entre la subjectivité individuelle et le sexuel. Il écrit en effet qu'

il est possible de penser le sexuel comme oscillant entre un sentiment hyperbolique du soi et une perte de toute conscience de soi. Mais le sexe comme hyperbole est peut-être une répression du sexe comme abolition de soi. Il fait faussement passer l'abolition du moi pour une inflation du moi, une tumescence psychique. [...] C'est peut-être d'abord la dégénérescence du sexuel en relation qui condamne la sexualité à devenir une lutte pour le pouvoir. Au moment même où les personnes sont posées, la guerre commence.¹⁰⁶²

Dans une perspective lacanienne, et plus spécifiquement, dans une approche du sexuel à partir de la jouissance, il paraît adéquat de comprendre le sexuel à partir de l'abolition du « soi » : le sujet étant le résultat d'une inscription dans la trame symbolique, et la jouissance désignant à la fois ce qui est sacrifié au moment de cette inscription et l'envers, ce qui fait trou dans le symbolique, la jouissance met en crise le sujet parce que le sujet naît de l'abandon de sa jouissance.

Pourtant, Bersani ne peut pas ignorer que le sexuel est aussi à la fois une manière de renforcer et sécuriser le sentiment de soi et à la fois une activité par laquelle nous prétendons faire relation avec d'autres. La première détermination, l'idée que le plaisir sexuel peut renforcer le sentiment de soi est immédiatement comprise à travers la jouissance phallique, ce que désigne ce terme de « tumescence ». Tandis que la possibilité de faire relation, est non seulement immédiatement saisie à travers la relation de pouvoir, mais surtout, comme si elle

¹⁰⁶² Leo Bersani, *Is the Rectum a Grave ? And Other Essays*, op. cit., p. 25.

impliquait nécessairement une relation entre deux termes clairement définis et distincts l'un de l'autre.

Le sexuel compris à partir de la relation, apparaît alors comme le résultat d'une répression, parce que la relationnalité suppose des sujets, et que ces sujets sont nécessairement « phalliques » et résultat de la Loi. Le sexuel « véritable », celui qui se trouve par-delà la répression de la jouissance, serait alors asubjectif et non-relationnel. Ceux qui prétendent non seulement renforcer leur sentiment d'eux-mêmes, mais également ceux qui prétendent faire relation à travers le sexuel ferait un usage détourné et aliéné du sexuel.

Une telle conception de la sexualité, qui conduit à l'idée selon laquelle le relationnel est répressif, a des effets importants sur l'approche bersanienne des liens entre les queers fondés sur la sexualité. La conception anti-relationnel de la jouissance conduit Bersani à une position de suspicion et de méfiance à l'égard non seulement de « la communauté », mais à l'idée de toute relationnalité, de toute communalité et de toute socialité. Dans *Homos* (1995), il opère une telle remise en question de la relationnalité :

Peut-être [...] devrions-nous questionner la valeur de la communauté et même, plus fondamentalement, de la relationnalité elle-même. Il serait faux et injuste de nier que la qualité de vie des hommes et femmes gays aux États-Unis a clairement augmenté précisément à cause de l'existence d'une communauté gay et lesbienne politisée. Mais, comme il est vrai que l'amélioration a laissé les structures sociales oppressives intactes, nous devrions peut-être chercher à cultiver les impulsions anticommunautaires inhérentes à l'homo-ité.¹⁰⁶³

Dans cette citation, Bersani s'attaque tout à la fois à l'idée de « la communauté » lesbienne et gay, et en même temps, à l'idée de relationnalité. Concernant la première critique, nous pouvons tout à fait admettre une telle suspicion, qui est également la nôtre : premièrement, il est douteux qu'il existe « une communauté » unique et unie ; deuxièmement, si « la communauté gay » existe fantasmatiquement, c'est d'abord comme argument de vente ou cible marketing. Mais prendre l'occasion d'une critique de « la communauté gay » pour l'élargir à une critique de la relationnalité en général pose problème, dans la mesure où c'est

¹⁰⁶³ Leo Bersani, *Homos*, Cambridge, Massachusetts London, England, Harvard University Press, 1995, p. 52-53.

précisément la capacité locale à faire lien, à s'unir, à faire relation, qui produit des communs queers irréductibles à une communauté gay.

D'autant plus que cette critique de la relation est, dans *Homos*, ambigüe, car celle-ci conduit Bersani à en appeler à «un mode de connectivité anti-communal»¹⁰⁶⁴, une connectivité qui pourtant semble se réduire, puisqu'elle n'est pas relation, à une jouissance incommunicable. Nous aurions d'un côté, donc, la jouissance incommunicable, seule vérité du sexuel, de l'autre, le sujet et la relationnalité sexuelle qui seraient le résultat de la répression.

Or, la critique de «la communauté», et celle de l'assimilation à la société hétérosexuelle, n'impliquent pas nécessairement une position critique vis-à-vis de la relationnalité en général : certes, les relations actuelles peuvent être le résultat de la matrice hétérosexuelle, certes, «la communauté» peut impliquer des formes de relations dépolitisantes et marchandes, mais ceci n'entrave pas la relationnalité en tant que dimension ontologique de chaque corps vivant, et donc de chaque corps jouissant ou désirant.

Mettre au centre la relationnalité, ce n'est absolument pas, contrairement à ce que pense Bersani, présupposer l'existence de sujets qui préexisteraient à la relation, et penser la relation comme échange entre deux sujets bien définis. Au contraire, la perspective relationnelle pose l'existence de la relationnalité *avant* l'émergence du sujet : une subjectivité corporelle n'est possible que prise dans un réseau relationnel qui lui préexiste ; nous existons seulement à travers les relations qui nous tissent.

Face à cela, la position de Bersani est hautement ambiguë : il nous invite en même temps à penser que le sexuel relève de l'incommunicable, d'une jouissance monadique (« Il n'y a pas de rapport sexuel ») et en même temps nous invite à penser une connexion mais qui ne soit pas relationnelle. Il semble que cette ambiguïté, et le malaise dont elle fait montre résulte de la conception de la sexualité à partir de la jouissance : le « vrai sexe » ne serait pas relation mais jouissance.

Or, cette ambiguïté, bien qu'elle en passe ici par la notion de «jouissance, n'est pas forcément l'apanage des approches psychanalytiques. Il semble qu'il s'agit d'une ambiguïté qui concerne toutes les approches de la sexualité qui partent de l'idée que le corps de plaisir (ou de jouissance) serait la vérité du sexe, une vérité par-delà les diverses formes de pouvoir. Nous retrouvons cette ambiguïté, par exemple et de manière très surprenante, chez Foucault.

¹⁰⁶⁴ *Ibid.*, p. 10.

b. Pièges de la normativité individuelle 2. Foucault, entre ascétisme individuel et invention relationnelle

À la fin des années 1970 et au début des années 1980, la critique de l'approche de la sexualité en termes de désir se fait chez Foucault au profit d'une invitation à penser le corps et la sexualité à partir du plaisir. La centralité, pour le dispositif de la sexualité, de l'idée selon laquelle le sujet est habité de désirs intérieurs qu'il doit extérioriser, conduit Foucault à en appeler à sortir d'une conception en termes de désir : « Contre le dispositif de la sexualité, le point d'appui de la contre-attaque ne doit pas être le sexe-désir, mais les corps et les plaisirs. »¹⁰⁶⁵

Dans « Le gay savoir », interview accordée à Jean Le Bitoux en 1978, il revient sur ce qu'il appelle alors le problème « désir-plaisir », pour préciser ce que permet la notion de plaisir dans l'approche du corps. Tandis que le « désir » a été un outil « pour l'étalonnage [...] en termes de normalité d'un plaisir sexuel »¹⁰⁶⁶, le plaisir lui permettrait une sortie du régime de la normalité :

*[I] l me semble qu'en utilisant le mot de plaisir, qui à la limite ne veut rien dire, qui est encore me semble-t-il assez vide de contenu et vierge d'utilisation possible, en ne prenant le plaisir pour rien d'autre que finalement un événement, un événement qui se produit, qui se produit je dirais hors sujet, ou à la limite du sujet, ou entre deux sujets, dans ce quelque chose qui n'est ni du corps ni de l'âme, ni à l'extérieur ni à l'intérieur, est-ce qu'on a pas là, en essayant un peu de réfléchir sur cette notion de plaisir, un moyen d'éviter toute l'armature psychologique et médicale que la notion traditionnelle de désir portait en elle ?*¹⁰⁶⁷

Il est intéressant de noter que, tandis que la jouissance bersanienne opérait une mise en crise du sujet, c'est également le cas du corps de plaisir tel qu'il est conceptualisé par Foucault : dans la mesure où le plaisir n'est ni dedans ni dehors, mais entre ou à la limite, il remet en question les coordonnées rigides (en termes d'intériorité/extériorité) imposées par une pensée orientée par la subjectivité et le désir.

L'idée de s'appuyer sur le corps de plaisir porte le risque de remettre en jeu quelque chose que Foucault critique pourtant dans *La volonté de savoir* et qui est l'idée d'une vérité du sexe. Au fond, avec cette idée du plaisir comme événement pur, ne s'agit-il pas de faire du

¹⁰⁶⁵ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, op. cit., p. 208.

¹⁰⁶⁶ Jean Le Bitoux, *Entretiens sur la question gay*, op. cit., p. 50.

¹⁰⁶⁷ *Ibid.*, p. 51.

plaisir la vérité du corps, contre un voile idéologique que serait la pensée du désir ? C'est une telle tension que dénonce par exemple Judith Butler dans *Trouble dans le genre* (1990) : « D'un côté, Foucault veut soutenir qu'il n'y a pas de "sexe" en soi [...] et pourtant on dirait qu'il y a une "multiplicité de plaisirs" en elle-même qui n'est l'effet d'aucun échange en particulier entre discours/pouvoir. »¹⁰⁶⁸

Or, une autre ambiguïté se révèle lorsqu'on prend en compte les conséquences éthiques d'une telle focalisation sur le plaisir. Dans « L'amitié comme mode de vie », une autre interview avec Le Bitoux, la méfiance par rapport à « la tendance à ramener la question de l'homosexualité au problème du "qui suis-je ? Quel est le secret de mon désir ?" » conduit à une éthique du travail sur soi-même ou une éthique ascétique, mais une ascèse qui ne consiste pas à se priver de plaisir. À l'inverse, il s'agit de nous rendre « plus susceptibles de plaisirs » :

[L] » ascèse [...] c'est le travail que l'on fait soi-même sur soi-même pour se transformer ou pour faire apparaître ce soi qu'heureusement on n'atteint jamais. Est-ce que ce ne serait pas ça notre problème aujourd'hui ? Congé a été donné à l'ascétisme. À nous d'avancer dans une ascèse homosexuelle qui nous ferait travailler sur nous-mêmes et inventer, je ne dis pas découvrir, une manière d'être encore improbable. [...] Ce à quoi nous devons travailler, me semble-t-il, ce n'est pas tellement à libérer nos désirs mais à nous rendre nous-mêmes infiniment plus susceptibles de plaisirs.¹⁰⁶⁹

Ce passage montre bien l'ambiguïté produite par les éthiques qui partent du corps de plaisir ou du corps jouissant. Il contient une certaine obscurité quant à la question de savoir s'il s'agit d'une éthique individuelle par laquelle chacun.e a à travailler sur soi-même, ou bien s'il s'agit de quelque chose qui implique un « nous » et qui n'est donc pas de l'ordre de l'ascèse individuelle. D'un côté, il semble qu'il revienne à chaque corps individuel de cultiver ses possibilités de plaisirs (« soi-même sur soi-même ») ; de l'autre, cette potentialité ne semble possible que dans des formes de relation qui impliquent un « nous ». Alors que l'« ascèse » est travail de soi sur soi, l'ascèse homosexuelle promue par « L'amitié comme mode de vie » en appelle à la nécessité de l'invention relationnelle et à la création de nouvelles manières de se lier et d'être affecté par les autres :

¹⁰⁶⁸ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 203.

¹⁰⁶⁹ Jean Le Bitoux, *Entretiens sur la question gay*, op. cit., p. 122.

L'homosexualité est une occasion historique de rouvrir des virtualités relationnelles et affectives, non pas tellement par les qualités intrinsèques de l'homosexuel, mais parce que la position de celui-ci « en biais », en quelque sorte, les lignes diagonales qu'il peut tracer dans le tissu social permettent de faire apparaître ces virtualités.¹⁰⁷⁰

Mais comment, si le seul réel qui fonde l'éthique est le corps de plaisir, établir cette nouvelle forme de relationnalité et de connectivité ? L'éthique qui veut sortir d'une ascèse individuelle ne doit-elle pas prendre en compte que le Réel en question est moins le corps de plaisir ou le corps jouissant que le corps en tant qu'affecté et en tant qu'il n'existe que relationnellement (d'une relationnalité irréductible aux discours) ? Plutôt qu'une phénoménologie du corps de plaisir, qui part du corps individuel pour ensuite ouvrir aux possibilités relationnelles, et qui voit les relations comme des instruments pouvant servir à l'amélioration de notre capacité individuelle à éprouver du plaisir, ne faut-il pas partir d'une ontologie relationnelle du corps pour construire une éthique qui soit d'emblée relationnelle et affective ?

C. Une normativité communautaire : de la vulnérabilité à l'extase

Dans ce quatrième chapitre, nous avons commencé par explorer et critiquer les approches anti-normatives des théories et politiques queers, en montrant comment la tâche queer de critique des normes pouvait s'articuler avec un travail normatif plus positif. Nous avons ensuite essayé de trouver la source possible de la normativité queer dans une certaine conception du corps vivant. Ceci nous a confrontés à des approches qui comprenaient le corps vivant, à partir du plaisir ou de la jouissance, comme corps de l'organisme individuel, ce qui conduisait à des éthiques ambiguës, en tension entre une conception qui part du singulier (le sinthome, le corps de plaisir) et des prétentions sociales ou politiques.

Si nous suivons Canguilhem sur le chemin d'une normativité vitale, nous pouvons aussi le suivre dans sa conception du vivant, dans laquelle la vie n'est à situer ni comme principe abstrait ni comme une force vitale intérieure à l'individu organique par quoi cet individu transformerait ou aménagerait son milieu. La vie du vivant est à trouver au niveau même de son rapport avec le milieu : il n'y a pas d'un côté l'organisme vivant porteur de vie, et de

¹⁰⁷⁰ *Ibid.*, p. 124.

l'autre le milieu inerte. Ce qui est vivant dans le vivant est à trouver dans l'interaction, dans le rapport de co-production entre l'organisme et son milieu¹⁰⁷¹. Ceci signifie dans notre cas qu'il convient de partir non pas du corps de plaisir monadique, pour ensuite penser le rapport aux autres et à l'environnement, mais partir du corps vivant conçu à partir d'une ontologie relationnelle : une ontologie selon laquelle le corps n'est rien sans les liens qui le constituent.

Pour penser la normativité queer à partir d'une telle ontologie, nous nous appuyerons d'abord sur le travail de Judith Butler et sur le tournant de ses réflexions, à partir des années 2000, vers le concept de vulnérabilité. Les critiques adressées à cette théorie nous permettront de la transformer pour remettre au centre de cette « exposition vitale » le désir : nous proposerons de passer alors d'une éthique de la jouissance, telle que nous l'avons critiquée dans la partie précédente, à une éthique ek-statique. Pour mettre à l'épreuve cette éthique, nous réfléchirons finalement à sa capacité à prendre en compte la question du traumatisme, non pas pour réduire le traumatisme à l'expérience singulière d'un corps, mais au contraire pour politiser le traumatisme.

1. *La vulnérabilité ou l'exposition vitale amputée*

L'émergence de la thématique de la vulnérabilité dans le travail de Judith Butler correspond, nous l'avons évoqué, à ce que Arto Charpentier appelle un « tournant ontologique » par-delà le constructivisme radical de *Trouble dans le genre* ou de *Ces corps qui comptent*. Mais il faut ajouter que ce tournant ontologique est motivé par la recherche d'un nouveau fondement politique minoritaire qui ne soit pas un fondement dans l'identité, mais dans une condition universellement partagée — bien que distribuée de manière inégale — parmi les corps vivants. Ce fondement doit pouvoir permettre d'éviter le relativisme des normes et fournir une source normative pour penser la production de normes qui ne soit pas pour autant l'imposition d'une loi ou le démarrage d'un nouveau processus de normalisation.

a. La vulnérabilité comme approche communautaire de la normativité vitale

La vulnérabilité, à l'instar du corps de jouissance sinthomatique lacanien ou du corps de plaisir foucauldien, est donc une manière d'aller chercher une normativité qui soit propre au corps vivant. Seulement, ce qui distingue la vulnérabilité va être une conception du corps qui

¹⁰⁷¹ C'est en tout cas de cette manière que nous comprenons la critique que fait Canguilhem du vitalisme classique, selon laquelle celui-ci consisterait à poser « un empire dans un empire ». Voir : Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, op. cit., p. 121.

part de la relationnalité. Le fondement normatif que se donne Butler n'est pas un fondement dans la singularité de l'être vivant, mais un fondement immédiatement compris à partir du caractère social du vivant. Le deuxième chapitre de *Vie Précaire*, dans lequel est explicité le rôle que Butler entend donner à la vulnérabilité, situe ce rôle au niveau du fondement communautaire. En effet, la vulnérabilité est décrite comme «une dimension de la vie politique qui a trait au fait que nous sommes exposés à la violence et que nous en sommes complices, que nous sommes vulnérables à la perte et au travail de deuil qu'elle implique, comme à des conditions nous obligeant à repenser ce qui fonde la communauté.»¹⁰⁷²

La vulnérabilité apparaît au croisement de différentes thématiques qui étaient déjà chères à Butler dès le début de son parcours intellectuel : d'un côté, comme on le voit, la vulnérabilité répond au souci butlerien autour du fondement de la politique. Dans *Trouble dans le genre*, il s'agissait de critiquer les approches de la politique féministe qui s'appuyait sur l'identité «femme» comme sur un fondement sûr, et d'en appeler à l'inverse à une «approche anti-fondationnaliste de la politique de coalition». Dans *Vie précaire*, la vulnérabilité est proposée comme un fondement alternatif pour l'existence de communs et d'actions politiques. D'un autre côté, la vulnérabilité est immédiatement reprise dans une pensée de la reconnaissance, laquelle était au centre de la thèse de doctorat de Butler, *Sujets du désir*, qui portait sur les interprétations de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave. La question de la reconnaissance sous le régime théorique de la vulnérabilité devient celle-ci : «Qui a valeur d'être humain ? Quelles vies ont pleinement valeur de vies ? Et, en fin de compte, qu'est-ce qui fait qu'une vie est jugée digne d'être pleurée ?»¹⁰⁷³ Il s'agit de critiquer la distribution inégalitaire de la reconnaissance de la vulnérabilité, et d'en appeler à une politique fondée explicitement sur la reconnaissance de la vulnérabilité de tous les corps.

La vulnérabilité, et c'est notamment ce qui motivera les critiques de Sam Bourcier, est donc pour Butler une condition universelle des corps vivants, lesquels sont construits de manière sociale, et donc dépendants, pour leur existence, des relations qui les font exister. Selon le philosophe, «Nul n'échappe au fait d'être, pour une large part, politiquement constitué par la vulnérabilité sociale de son corps — comme lieu de désir et de vulnérabilité physique, comme lieu à la fois d'affirmation et d'exposition publiques.»¹⁰⁷⁴ La vulnérabilité

¹⁰⁷² Judith Butler, *Vie précaire*, op. cit., p. 45.

¹⁰⁷³ *Ibid.*, p. 46.

¹⁰⁷⁴ *Ibid.*, p. 46.

sociale est décrite ici à travers deux aspects : d'un côté le désir qui apparaît être le versant « affirmatif » de la vulnérabilité ; d'un autre côté, la « vulnérabilité physique », c'est-à-dire l'exposition à la violence.

Or, précisément, c'est l'aspect de l'exposition à la violence et au traumatisme qui va faire l'objet des développements de Butler. C'est que cet aspect de la vulnérabilité, la vulnérabilité à la perte et au deuil, va être perçu comme une voie d'accès privilégiée à la reconnaissance de notre dimension fondamentalement relationnelle :

Lorsque nous perdons des proches ou lorsque nous sommes dépossédés d'un lieu ou d'une communauté, nous pouvons avoir l'impression qu'il ne s'agit là que d'une épreuve passagère, que le deuil s'achèvera un jour, et que l'ordre ancien finira par se rétablir. Mais peut-être que quelque chose de nous-mêmes nous est révélé lorsque nous subissons [certaines choses], en ce sens que les liens qui nous attachent aux autres sont mis en lumière et apparaissent comme constitutifs de ce que nous sommes : nous sommes faits de liens et d'attaches. Je ne suis pas un « moi » qui existerait ici en soi et ne perdrait là-bas qu'un « toi » — et cela est d'autant plus vrai que mon attachement à « toi » fait partie intégrante du « je » que je suis. Dans ces conditions, si je te perds, je ne me contente pas de faire le deuil de cette perte ; je deviens en même temps impénétrable à moi-même. Qui « suis » — je sans toi ?¹⁰⁷⁵

Le deuil est mis en avant, car la perte de ceux avec qui nous faisons lien, en conduisant à une transformation du sujet éprouvant le deuil, révèle que la matière de ce qui nous constitue en tant qu'individues, ce sont les liens qui nous relient aux autres. Si traverser un deuil nous transforme, si la perte d'une personne ou d'une communauté fait que nous ne serons « plus jamais les mêmes », alors ceci signifie que nous sommes tissées de nos liens avec les autres. Le deuil phénoménalise la relationnalité de notre être, c'est pour cela qu'il se trouve mis en avant comme paradigme de l'exposition vitale.

Mais, la mise en avant de cette instance singulière de l'exposition vitale qu'est le deuil, conduit malgré tout à mettre de côté l'autre versant de cette exposition qu'évoquait Butler à savoir le désir. Le désir n'est-il pas, lui aussi, la manifestation de la nature relationnelle de notre être ? N'est-il pas l'une des modalités fondamentales de la dépendance du sujet vis-à-vis de l'Autre ? Il semble qu'en mettant de côté le désir comme dimension positive de

¹⁰⁷⁵ *Ibid.* p. 48. Notre correction de la traduction entre crochet.

l'exposition vitale, Butler fut conduit·e à se focaliser sur le deuil et la perte, convertissant ainsi l'exposition vitale en vulnérabilité, et laissant une prise aux critiques qui mettent en avant le caractère désempuissant de la vulnérabilité.

b. Désempuancement et oubli de la jouissance

Dans le contexte français, l'une des critiques queers importantes adressées à la vulnérabilité est celle émise par Sam Bourcier dans le troisième tome de *Queer zones* en 2011. Selon ce dernier, le tournant de Judith Butler vers la vulnérabilité participerait à la promotion de « politiques du *disempowerment* qui doivent être vigoureusement critiquées. Non seulement elles s'inscrivent en faux contre la tradition féministe de l'*empowerment* mais elles dévitalisent le mouvement et les politiques *queers* en proposant une vision nulle ou victimisante des acteurs minoritaires doublée d'un effacement de leurs ressources micro- ou subculturelles. »¹⁰⁷⁶ En mettant l'accent sur la vulnérabilité des corps, Butler participerait d'un mouvement victimiste au sein des politiques minoritaires, et notamment des politiques queers. Nous pouvons distinguer quatre axes de la critique émise par Bourcier :

Le concept de vulnérabilité comme caractéristique universelle des corps vivants, pose problème à Sam Bourcier d'abord car il s'agit de l'usage métaphorique et généralisant d'une catégorie sociopolitique : les personnes vulnérables. Dans les termes de Bourcier, Butler « étend le “nous” des pauvres de telle manière que “nous” puissions aussi y être inclus, voire se substituer à eux. »¹⁰⁷⁷ La resignification butlerienne de la vulnérabilité en viendrait à capturer un signifiant politique pour lui donner un sens ontologique dépolitisant dans laquelle s'écroule la distinction entre les personnes vulnérables, effectivement soumises à des violences et privées de protections sociales, et les personnes privilégiées.

Cette généralisation portée par le concept de vulnérabilité poserait problème aussi en tant que celui-ci désignerait une caractéristique *universelle* des corps. Cette mobilisation de la catégorie de l'universel conduirait Butler à s'adresser au monde *straight* et à y rediriger les énergies performatives queers : « le but de ces changements est de rediriger le pouvoir performatif vers des politiques néo-humanistes et universalistes adressées au monde *straight*. »¹⁰⁷⁸ Tandis que les premiers travaux de Butler s'attelaient à mettre en lumière la puissance politique des performances queers, le tournant ontologique de Butler aurait aussi été un tournant vers l'universalisme, l'humanisme, et finalement vers la société hétérosexuelle.

¹⁰⁷⁶ Sam Bourcier, *Queer zones 3. Identités, cultures et politiques*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011, pp. 307-308.

¹⁰⁷⁷ *Ibid.*, p. 323.

¹⁰⁷⁸ *Ibid.*, p. 322.

Le troisième problème du concept de « vulnérabilité » serait son origine. En effet, l'émergence de ce concept chez Butler correspond à la réaction du gouvernement américain aux événements du 11 septembre 2001, lequel met en avant la vulnérabilité des États-Unis : « Le terme même de “vulnérabilité” appliqué à la nation américaine et aux États-Uniens s'impose quelques semaines après le 11 septembre. Il est sciemment injecté par l'administration Bush et le département de défense. Il sera le motto des officiers en charge d'Abu Ghraib. »¹⁰⁷⁹ Cette « épistémé de la vulnérabilité » face à l'agression de la nation américaine se retrouverait de manière « acritique » dans le travail de Butler.

Enfin, le caractère désempoissant d'une politique fondée sur la vulnérabilité vient surtout du caractère négatif de la vulnérabilité, c'est-à-dire de l'insistance sur la perte, la violence et la douleur. La focalisation sur les corps individuels souffrant des normes, plutôt que sur les capacités d'agir construites en commun pose problème. Elle répond à la construction politique de milieux queers focalisés sur « la rhétorique de la violence individuelle », telle qu'elle est critiquée par Jack Halberstam, nous y revenons dans le point suivant.

De toutes ces critiques, c'est le dernier point qui nous semble le plus pertinent. C'est comme si la volonté de dépasser un relativisme constructiviste avait conduit Judith Butler à une approche du corps à partir du réel, certes, mais du réel réduit au traumatisme et à la souffrance : le corps en tant qu'il est irréductible à sa construction discursive — même si nous n'y avons accès que par le prisme de celle-ci — ce corps serait corps traumatique, corps vulnérable à la violence.

Il n'est pas impossible que cette approche du corps en tant que corps traumatique soit le résultat d'une certaine influence de la psychanalyse lacanienne, et notamment le résultat d'une approche du réel en tant que « noyau traumatique », par exemple telle qu'elle est présentée par Žižek dans *The sublime object of ideology*. Certes, dans *Ces corps qui comptent*, Butler critiquait l'approche du réel proposée par Žižek, au nom du fait que ce réel était approché comme « réel de la différence sexuelle », qui « naturalisait » cette différence. Mais, Butler n'est-iel pas malgré elle héritière de l'approche du réel en termes de noyau traumatique ? Certes, il ne s'agit plus du traumatisme « universel » de la différence sexuelle, mais il s'agit

¹⁰⁷⁹ *Ibid.*, p. 323.

malgré tout d'une condition universelle qui est celle du corps exposé à la violence, exposé à l'effraction¹⁰⁸⁰.

Peut-être faut-il abandonner le terme de vulnérabilité, qui tend à renvoyer à une dimension de pure exposition à la violence, au deuil et au traumatisme, pour y préférer l'idée d'exposition vitale qui puisse comprendre à la fois cette dimension violente et traumatique, et à la fois ce qu'il y a de puissant et de jouissif dans ce tissage de la subjectivité corporelle par son lien avec les autres ? Ce n'est pas seulement dans le deuil que s'éprouve ce lien, après tout, mais également dans le désir.

c. La rhétorique de la blessure et l'approche en termes de vulnérabilité

La critique des politiques de la vulnérabilité est également présente en sous-texte dans la critique acide qu'écrit Jack Halberstam à propos de certains milieux militants queers dans « Tu me fais violence ! La rhétorique néolibérale de la blessure, du danger et du traumatisme ». Dans ce texte de 2014, Halberstam constate la montée progressive, à partir des années 2000, et l'imposition de ce qu'il appelle une « rhétorique de la blessure individuelle » et la mise au centre des thèmes de la blessure et du traumatisme. Le problème principal de cette focalisation sur la vulnérabilité des corps individuels, ce sont les processus de censure qui en résultent au nom de la production d'espace *safe*. Pour l'auteur, cette « rhétorique fondée sur la blessure et le traumatisme [...] remodèle toutes les différences sociales en termes d'offenses subies et qui divise les individus d'une même alliance politique selon une échelle de stigmates. »¹⁰⁸¹ produisant ainsi l'impossibilité de politiques de coalitions qui dépassent les catégories identitaires : le risque est d'en revenir à des politiques de l'identité, comme dans les années 1980 aux États-Unis, où chacune des communautés luttait séparément et pour elle-même.

Cette focalisation communautaire sur la vulnérabilité à la violence en passe par plusieurs processus qu'Halberstam décrit au fur et à mesure de son article. Nous pouvons en citer deux : la comparaison des expériences de violence individuelle et la focalisation sur le langage.

Premièrement, dans la « génération “tu me fais violence” », Halberstam remarque une tendance à insister sur les violences individuelles subies et surtout, une tendance à comparer

¹⁰⁸⁰ Nous avons défendu cette interprétation dans une intervention intitulée « Bon... C'est quand qu'on jouit ? Judith Butler, ses critiques et la question du hors norme » donnée lors de la journée d'étude « Nouvelles perspectives sur Judith Butler » co-organisée avec Emmanuel Levine.

¹⁰⁸¹ Jack Halberstam, « « Tu me fais violence ! » La rhétorique néolibérale de la blessure, du danger et du traumatisme », *op. cit.*, p. 32.

et hiérarchiser les violences subies. Celui ou celle qui subit le plus de violence aura d'autant plus le droit de s'exprimer qu'iel subit plus de violence : plus le corps est vulnérabilisé, sensibilisé, plus la personne qui est ce corps serait haute dans la hiérarchie de cette nouvelle génération de militant·es.

Deuxièmement, cette violence est d'abord conçue à partir de la violence verbale : du non-respect des pronoms choisis à l'insulte. Ceci conduit, pour Halberstam, à des situations absurdes de censure : une humoriste trans* qui utilise le terme de *tranny* pour retourner l'insulte se trouvera accusée de violence transphobe, car certaines personnes dans le public se considèrent heurtées.

Les milieux queers de cette nouvelle génération produiraient donc les sujets politiques queers comme « autant de petits soi nus, tremblants et frémissants »¹⁰⁸² qui répondent à une conception néo-libérale de la subjectivité individuelle. La valeur du « respect » de l'identité et de la subjectivité, placée en idéal, implique que toutes formes d'attaques ou de critiques peuvent être réinterprétées comme une violence, donnant alors lieu à des procédures de censures ou d'exclusions. Pour Halberstam, il conviendrait de sortir de cette rhétorique de la vulnérabilité et du traumatisme individuel, pour se diriger vers des conceptions plus complexes et politisées de ce qui constitue une violence ou un traumatisme.

Le texte d'Halberstam pose tout de même question, même s'il pointe vers une tendance regrettable de certains milieux. Sans parler du ton très paternaliste de l'injonction à cesser de se plaindre, Halberstam semble, à la fin de l'article, performer précisément ce qu'il dénonçait : à savoir une hiérarchisation des dominations. Pour justifier son appel à « cesser ce moralisme de diva », il explique que la classe et la race sont des facteurs bien plus importants pour saisir la vulnérabilité sociale d'un corps que le fait d'être LGBT :

*tou-te-s les jeunes LGBT ne sont pas suicidaires, toutes les personnes LGBT ne subissent pas des formes de violence et de harcèlement, et de fait la classe et la race restent des facteurs bien plus cruciaux lorsqu'il s'agit de rendre compte de la vulnérabilité à la violence, à la brutalité policière, au harcèlement, de l'accès réduit à l'éducation et des difficultés rencontrées dans le monde du travail.*¹⁰⁸³

¹⁰⁸² *Ibid.*, p. 37.

¹⁰⁸³ *Ibid.*, p. 40.

Certes, il existe d'autres axes de domination que ceux qui s'appuient sur la sexualité, mais est-ce une raison suffisante pour intimer aux jeunes queers de cesser de se plaindre ? Oui, tou·tes les jeunes LGBT ne sont pas suicidaires, mais il existe encore malgré tout des violences qui concernent spécifiquement les personnes gaies, lesbiennes, bi et trans*, et l'existence de violences racistes ou de violence de classe n'est pas une raison suffisante pour faire taire les plaintes des LGBT.

Par certains aspects, le texte d'Halberstam semble nous inviter à mettre de côté nos affects pour faire de la politique. Mais il faut reconnaître que dans d'autres passages, l'invitation de l'auteur est plus nuancée : il s'agit non pas de mettre de côté l'affectivité, mais plutôt de pluraliser les manières d'invoquer l'affectivité. Il s'agit de cesser, peut-être, de se focaliser sur les affects tristes ou négatifs, pour faire valoir des affects plus positifs et empuissantants, qui peuvent fournir une énergie politique pour la lutte.

C'est dans cette même ligne que nous nous situons lorsque nous proposons de prendre en compte la vulnérabilité des corps, tout en la comprenant dans une matrice conceptuelle plus large que nous appelons, en accord avec Butler, « ex-position vitale des corps ». Cette exposition vitale est irréductible aux affects liés à la violence et au traumatisme — lesquels peuvent, de plus, faire l'objet d'une réappropriation empuissantante, comme nous le verrons — mais comprend notamment les affects de plaisir ou de désir. Car c'est également à travers eux que se révèle la dimension relationnelle et sociale de toute subjectivité et de toute existence corporelle.

2. De la jouissance à l'extase : remettre au centre le désir

Nous avançons progressivement dans le travail qui consiste à préciser quelle dimension du vivant il s'agit de prendre pour fondement de la normativité queer : il s'agit du vivant non en tant qu'organisme autonome, mais au contraire, du vivant en tant qu'il n'existe qu'à travers les liens qu'il constitue avec les autres, il s'agit du vivant en tant qu'affecté et affectant. Mais cette dimension affective ne doit pas être réduite à une exposition à la violence ou à la douleur, il faut également prendre en compte la dimension positive de l'ex-position vitale.

Il convient maintenant de préciser quel concept peut permettre de cerner cette dimension positive de l'affectivité et de la relationnalité. S'il s'agit de remettre au centre les affects positifs qui constituent des phénomènes liés à la relationnalité du corps et de la

subjectivité, s'il s'agit de les remettre au centre car ils constituent des facteurs d'empuissancement, comment désigner ces affects ? Peut-on, par exemple, appeler cette affectivité positive « corps de jouissance » comme semble l'avoir fait l'approche lacanienne ? Ou bien, faut-il dépasser cette notion de jouissance vers celle d'ek-stase ?

a. De la jouissance à l'extase

Nous pourrions être amené·es à opposer deux versants du corps affectif, en tant que corps vulnérable d'un côté, et en tant que corps *jouissant* de l'autre. En effet, comme nous l'avons vu dans la première partie de notre travail, dans la perspective lacanienne, l'affect (par exemple l'angoisse) se fait signal du réel, lequel réel est à comprendre à partir du corps de jouissance primitif qui sera organisé, découpé, « castré » par l'ordre du symbolique, du langage et de l'échange¹⁰⁸⁴.

Malgré tout, la jouissance apparaît ici comme un concept problématique dans le cadre d'une conception relationnelle du corps. En effet, dans la perspective psychanalytique, la jouissance apparaît comme « par-delà la relationnalité », car par-delà le symbolique. Précédant le sujet, le corps de jouissance précéderait également *la relation*. C'est ce que nous retrouvons chez Leo Bersani, lorsqu'à partir d'une conception du sexuel comme jouissance, il explique que la sexualité comme relation est « une version dégénérée » du sexuel comme effacement du soi et perte de conscience¹⁰⁸⁵.

Parmi les critiques de Bersani, nous pouvons trouver dans le travail de José Estéban Muñoz la voie vers un concept alternatif qui permet de faire voir l'aspect positif de l'exposition vitale, sans pour autant risquer de faire s'écrouler le caractère relationnel de celle-ci. Dans *Cruiser l'utopie*, c'est non pas le concept de jouissance, mais celui d'*ek-stase* qui permet de désigner le versant positif, empouissant, de l'exposition vitale des corps. L'*ek-stase* désigne une manière d'être hors de soi, ou d'être un soi constitué toujours par ses liens avec le dehors, qui ne soit pas coupure de la relationnalité dans la jouissance d'un corps individuel. Au contraire, il apparaît que l'*ek-stase* désigne un type de relationnalité particulièrement intense et, contrairement à ce que connote la vulnérabilité, joyeuse : l'*ek-stase* désigne, dans la lecture que Muñoz propose d'un poème de James Schuyler, des « moments de pure joie relationnelle queer »¹⁰⁸⁶.

¹⁰⁸⁴ Voir : La construction historique de l'opposition entre approches affectives et approches pulsionnelles.

¹⁰⁸⁵ Leo Bersani, *Is the Rectum a Grave ? And Other Essays*, op. cit., p. 25.

¹⁰⁸⁶ José Estéban Muñoz, *Cruiser l'utopie*, op. cit., p. 56.

Cette notion d'ek-stase est d'abord à comprendre, chez Muñoz, à partir de la définition temporelle de la queerité, la *queerness*, dès les premières pages de l'ouvrage, que nous citons à nouveau :

La queerness n'est pas encore là. [...] Autrement dit, nous ne sommes pas encore queer. Il se peut que nous n'atteignons jamais la queerness, mais nous la sentons comme la chaude lumière d'un horizon empreint de puissance. Nous n'avons jamais été queer, pourtant la queerness existe pour nous comme une idéalité que nous pouvons distiller à partir du passé et utiliser pour imaginer un futur. Le futur est le domaine de la queerness. La queerness est un mode de désir structurant et éduqué qui nous permet de voir et de sentir par-delà le marécage du présent.¹⁰⁸⁷

Pour contrer les approches anti-relationnelles et *no future*, qui relie la queerité à une jouissance au présent, Muñoz comprend cette queerité au prisme du rapport au futur. Il n'y a de queerité qu'à partir de l'ouverture d'un certain horizon futur.

Cet accès à une dimension du futur « utopique » qui donne l'idée (« idéalité ») *d'un mieux et d'un plus désirer* — nous y reviendrons — suppose malgré tout un détour par le passé. L'ouverture de la dimension queer du futur ne se fait pas sans un mouvement de « bouclage » par lequel c'est le passage par une figure queer du passé qui permet de rouvrir des possibilités pour l'avenir. Faire communauté avec les queers du passé, voire les potentialités fantomatiques que le passé porte, permet d'ouvrir les yeux sur les possibilités pour le futur en termes de désirs et de plaisirs corporels.

Pour désigner cette position queer qui va chercher, dans le passé, l'impulsion pour sortir du borbier du présent vers un horizon utopique futur, Muñoz reprend la notion heideggerienne d'ek-stase temporelle. Cette ek-stase temporelle heideggerienne permet de s'appuyer sur un concept non-linéaire de la temporalité :

Avec la phénoménologie, et Heidegger en particulier, on rencontre une version de l'être hors de lui-même dans le temps. Dans Être et temps, Heidegger pense la temporalité et sa relation à l'ekstatisch. La connaissance de l'ex-tase donne un sens du mouvement du temps ; elle offre la compréhension d'une unité temporelle qui inclut le passé (avoir-été), le futur (le pas-encore) et le présent (le présentifier). Cette conception de

¹⁰⁸⁷ *Ibid.*, p. 19.

*l'extase mesurée par le temps contient le potentiel qui nous aidera à aller à la rencontre d'une temporalité queer, quelque chose qui ne soit pas linéaire comme ce que beaucoup d'entre nous ont appelé le temps straight.*¹⁰⁸⁸

Ni focalisé sur un présent mortifère, ni considérant un écoulement simple du temps où le passé est le passé, le présent le présent et le futur le futur, la phénoménologie heideggerienne, mais aussi husserlienne¹⁰⁸⁹, permettent de voir les manières dont les temporalités se chevauchent et s'enveloppent. La temporalité queer ne s'enfile pas comme un collier de perle, mais le présent peut contenir des lueurs de passé, lesquelles lueurs enveloppent elles-mêmes des clés pour l'avenir ; et le présent contient des impulsions vers des transformations futures qui s'appuient sur des forces affectives du passé. Enfin, passé et futur contiennent la possibilité d'un rapport critique au présent.

L'idée de sortir d'une conception *straight* et linéaire du présent est également présente chez Sara Ahmed qui utilise elle aussi la phénoménologie pour construire l'idée d'un rapport queer au temps. La figure de la fixité et de l'enfermement *straight* est moins le présent et l'enfermement des queers dans un présent sans futur comme chez Muñoz, que la répétition comme constitution d'un temps du même. La répétition est, et Ahmed utilise ici le travail de Butler, la manière dont la norme se soutient temporellement, elle n'existe que parce qu'elle est répétée par des corps. La répétition du même, et notamment de la même « orientation », l'orientation hétérosexuelle, construit une lignée, elle met en ligne la temporalité¹⁰⁹⁰ : le passé, ce sont les ascendants biologiques, le futur, les descendants de la reproduction hétérosexuelle. Le rapport queer à la temporalité sera la remise en cause de cette lignée qui linéarise le temps et lie passé, présent, futur à travers l'acte de reproduction et l'Enfant.

L'ek-stase muñozienne constitue une échappée, d'un côté par rapport à ce temps *straight* de la répétition où le futur est toujours une reproduction du présent, et d'un autre côté, par rapport à la solution *no future*. Il s'agit de poser la possibilité d'un futur qui diffère du présent, et qui en diffère notamment par les possibilités de désirer qui s'y offriront.

b. La centralité du désir dans l'approche extatique

Comme nous le voyons chez Ahmed, le temps de la répétition de la norme est le temps d'un alignement du désir avec l'orientation hétérosexuelle, et la sortie d'un rapport *straight* à

¹⁰⁸⁸ *Ibid.*, p. 313.

¹⁰⁸⁹ Voir, par exemple : Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964.

¹⁰⁹⁰ Sara Ahmed, *Queer Phenomenology*, *op. cit.*, p. 85-92.

la temporalité (le temps de la lignée et de la répétition) est aussi liée à l'ouverture d'autres possibilités de désirs. De la même manière, Muñoz semble lier l'ek-stase temporelle et l'ouverture de nouvelles possibilités désirantes. L'ek-stase se conçoit temporellement comme ouverture du futur contre la répétition qui fait de notre manière d'habiter le temps un présent mortifère, mais elle est liée de deux manières singulières à la question du désir : premièrement, c'est le désir qui ouvre le futur, en tant que le désir révèle un manque dans le présent qu'on veut voir satisfait dans le futur. Deuxièmement, le futur utopique queer se décrit comme un « plus » et un « mieux désirer ».

Premièrement, l'ek-stase, en tant qu'ouverture de la dimension du futur, doit se comprendre à partir du désir : c'est le désir qui fait sortir la subjectivité corporelle queer du borbier du présent. L'ek-stase n'est pas l'effondrement de la relationnalité dans la jouissance, mais au contraire le nom d'une relationnalité désirante. Il s'agit de voir des lueurs de futurité dans le passé ou le présent : « En tant qu'élaboration utopique, la queerness est basée sur une économie de désir et de désirer. Ce désir est toujours orienté vers ce qui n'est pas encore là, vers des objets et des moments brûlants d'anticipation et de promesse. »¹⁰⁹¹

Le lien entre temporalité et désir, que nous avons élaboré à travers l'idée d'une chronopolitique érotologique¹⁰⁹², s'exprime ici dans l'idée que c'est un corps désirant seul qui peut projeter un avenir devant lui. Dans une tout autre tradition, la psychanalyste Sylvie Le Poulichet l'explique également, lorsqu'elle énonce qu'une certaine érotisation du corps (comme corps-cavité et non corps plat¹⁰⁹³) est nécessaire à l'ouverture de la dimension du devenir et du futur. « L'arrêt du temps et la destruction de l'intérieur sont les deux aspects d'un même processus ; l'un ne va pas sans l'autre. L'immédiat [...] retire au corps toute résidence dans la permanence de ses contours. »¹⁰⁹⁴ Le corps désirant érotisé de manière à retrouver une forme en trois dimensions peut projeter des potentialités érotiques dans l'avenir, ou faire des affects érotiques une des clés d'ouverture de la dimension du futur.

Mais, la perspective de Muñoz n'est pas celle de la réouverture du futur de chaque individu singulier, il s'agit plutôt d'une perspective politique. C'est le second aspect du rapport entre le désir et le futur, à savoir que l'horizon de la futurité queer est celui d'un plus et d'un mieux désirer : Si le désir est une invitation vers la dimension vers le futur, « cette invitation, cette plainte, est adressée en dépit de la force écrasante de la dynastie de l'ici et

¹⁰⁹¹ José Esteban Muñoz, *Cruiser l'utopie*, op. cit., p. 58.

¹⁰⁹² Voir, dans ce travail : III. C. Le désir et sa normalisation chronopolitique.

¹⁰⁹³ Sylvie Le Poulichet, *Psychanalyse de l'informe. Dépersonnalisations, addictions, traumatismes*, Paris, Flammarion, 2009, p. 55.

¹⁰⁹⁴ *Ibid.*, p. 87.

maintenant. C'est une invitation à désirer différemment, à désirer plus et à désirer mieux. »¹⁰⁹⁵ Autrement dit, le désir est non seulement ce qui ouvre la dimension du futur, mais c'est également le contenu de la futurité queer.

Ainsi, l'ek-stase fournit à notre sens, par la référence qu'elle maintient au désir, un modèle plus satisfaisant pour penser la relationnalité des corps en sa dimension positive, c'est-à-dire l'exposition vitale non seulement en tant que vulnérabilité à la perte et au deuil, mais également ouverture de dimensions de possibles à partir de ces liens aux autres qui nous composent. L'ek-stase ressaisit l'idée que l'« on peut être transporté hors de soi par la passion » aussi bien que par la douleur ou la perte.

Ainsi, plutôt qu'une éthique de la jouissance inspirée de la psychanalyse lacanienne, une éthique fondée sur l'exposition vitale dans sa dimension désirante devrait être dite *une éthique de l'ek-stase*, laquelle ne met pas au second plan la relation à l'autre, mais la considère comme constitutive : à la fois en tant que moyen — puisque le désir est vu comme ce qui ouvre la dimension futur d'un « mieux que maintenant », il est donc l'occasion d'un jugement de valeur — et à la fois quant à sa fin — puisque le désir est en même temps conçu comme l'objet de ce mieux, autrement dit, le désir est aussi la source normative qui permet de juger ce futur. C'est une éthique du désir qui n'est pas éthique du désir individuel, mais éthique du désir pris comme dimension de l'affectivité, pris comme dimension du lien à l'autre : il ne s'agit pas de « ne pas céder sur *son* désir » mais plutôt de « ne pas céder sur *le* désir » et les possibilités qu'il ouvre.

Pourtant, cette prise en compte de la dimension désirante ou ek-statique du corps vivant doit-elle nous mener à abandonner le travail sur les affects de violence ? Ne peut-on pas penser une articulation entre les différentes dimensions évoquées par Butler : la passion (le désir), la douleur (le traumatisme) et la colère (l'action politique) ? Comment reprendre la question de la violence à partir d'une conception du corps affecté comme corps désirant ?

3. *La violence et le désir*

S'il s'agit de mitiger le caractère désempoissant d'une approche purement négative de la vulnérabilité, grâce à une approche ek-statique qui prend en compte le désir comme mode de relationnalité, il ne s'agit pas pour autant de refouler les affects négatifs liés à la perte ou à la violence. Un tel refoulement constituerait précisément un corps unidimensionnel,

¹⁰⁹⁵ José Esteban Muñoz, *Cruiser l'utopie*, op. cit., p. 317.

proche de ce qu'on peut dénoncer comme « sujet libéral » : soit un pur sujet de désir en quête de satisfaction, soit une pure victime, incapable de mouvement tellement elle est tissée de violence.

Au contraire d'une opposition ou d'une incompatibilité entre une approche de la subjectivité corporelle en termes d'ek-stase désirante et une approche en termes de violence ou de traumatisme, nous désirons prendre en compte ici la question difficile de l'articulation de ces deux dimensions, du désir et de la violence. Comment comprendre les interactions entre traumatisme et désir ? D'un point de vue normatif, faut-il viser à la construction d'une sexualité sans violence ? Que peuvent nous apprendre les témoignages des victimes de violence sexuelle pendant l'enfance sur le rapport entre le traumatisme sexuel et la construction de la subjectivité désirante ? Il s'agira, dans cette dernière sous-partie, d'ouvrir des pistes de réflexion autour de cette question de l'articulation entre violence, traumatisme et désir, sans pour autant prétendre à une prise de position définitive, laquelle mériterait un travail plus approfondi.

a. L'historicité des affects de violence n'est pas l'irréalité de ces affects

Avant d'aborder l'articulation désir-violence, nous souhaitons défendre la nécessité de maintenir vivantes les réflexions autour de la violence et du traumatisme, par-delà les critiques d'une certaine tendance « victimologique » chez les nouvelles générations de queers. Pourquoi ne s'agit-il pas, dans la prise en compte du corps en tant que désirant, d'exclure pour autant la prise en compte du corps comme vulnérable à la violence ? Pourquoi cette vulnérabilité à la violence doit-elle être considérée, tout autant que l'autre versant, le désir, comme une source normative importante ?

Du point de vue queer, la critique la plus intéressante de la référence à l'affect de violence ou la vulnérabilité à la violence comme source normative, consiste à montrer la construction sociohistorique de cet affect. Les manières que nous avons de nous sentir violenté·es, aussi bien le seuil de contrainte et de douleur que nous appelons violence, que la qualité spécifique de cette violence, sont déterminés par l'organisation des champs sociaux et par les rapports de domination qui les structurent. « Se sentir en sécurité », à l'abri de la violence, sont des affects structurés politiquement et socialement : notamment autour des axes de race et de sexe. Il convient donc de critiquer l'idée que cette thématique du *safe* ou de la non-violence puisse être une source normative *naturelle*.

C'est une telle perspective historique et sociale sur l'affect de violence que propose Elsa Dorlin lorsqu'elle analyse l'histoire de l'autodéfense et l'évolution de la thématique de la sécurité (du *safe*) dans les mouvements lesbiens et gays états-uniens. Elle montre notamment comment, au sein des mouvements LG, le sentiment de violence a été déplacé, depuis la violence policière dans les années 1960 vers la violence exercée par d'autres minorités, en l'occurrence les hommes racisés. Cette évolution montre comment la thématique de la sécurité et de la violence peut être, à même les affects, codée racialement.

Tandis qu'au moment de Stonewall, en 1969, la violence qui est dénoncée à travers la lutte est la violence exercée par la police contre les LGBTQ+, les femmes et les personnes racisées car « c'est l'État et sa police qui assassinent »¹⁰⁹⁶ ; en 1973, avec l'émergence des *Lavender Panthers*, une patrouille armée d'autodéfense gaie, « il n'est plus question de lutter contre la brutalité criminelle des forces de police, mais d'intervenir rapidement dans l'espace public en cas d'agression d'homosexuel·le·s par d'autres minorités "hors normes" [...] les "punks", les dealers et les gangs (explicitement noirs, chicanos ou sino-américains). »¹⁰⁹⁷ La construction discursive et affective de la violence et de la sécurité se transforme : ce qui est perçu comme violence n'est plus la violence physique et la répression de la police, mais la présence de certaines autres minorités.

Ce déplacement discursif et affectif, implique un nouvel alignement des gays et lesbiennes, notamment blanc·hes et de classe moyenne et aisée, avec 1) le quadrillage de l'espace public par des activités policières, et l'idée que c'est la police qui construit le sentiment de sécurité pour les personnes lesbiennes et gays, et 2) avec les intérêts des promoteurs immobiliers, qui voit dans la construction de quartier *safe*, sans « racaille », l'occasion de faire monter les prix de leurs biens¹⁰⁹⁸. Un premier type d'exclusion s'opère, à travers cette version racialisée du *safe* : ce sont les queers racisés qui sont oubliés.

Un nouveau déplacement de la thématique du *safe* s'opère dans les années 1980 avec l'émergence de la problématique VIH/sida. Cette fois, c'est la sexualité elle-même qui va devenir *safe* ou non-*safe*. Le VIH/sida fait de tout rapport sexuel, y compris consenti, une potentielle violence mortelle. La ligne de démarcation passe non plus entre les queers et la violence de la police, non plus entre les queers et les violences homophobes, mais au sein des communautés queers elles-mêmes :

¹⁰⁹⁶ Elsa Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, op. cit., p. 139.

¹⁰⁹⁷ *Ibid.*, p. 141.

¹⁰⁹⁸ Voir notre discussion du travail de Sarah Schulman dans III. Vers une érotologie politique : penser la normalisation spatiale du désir.

Les vies homosexuelles « bonnes », « dignes d'être vécues », vont alors être redéfinies dans et par une « régulation de l'obscénité » qui s'apparente purement et simplement à la répression d'une « sexualité unsafe », des pratiques « à risque », lesquelles désignent en creux les corps dignes d'être défendus et ceux qui sont indignes de l'être (qui prennent la responsabilité de se mettre en insécurité ou d'être sources d'insécurité). Si certaines pratiques homophobes sont alors réprimées, cette répression passe toujours et en même temps par la criminalisation d'autres formes d'homosexualité et de transidentité jugées génératrices d'insécurité (morale, physique, sexuelle, civile, sociale, sanitaire) — nuisances sonores, insalubrité, pratiques sexuelles dites « à risque », prostitution, pornographie, drogue, délinquance, errance...¹⁰⁹⁹

La dénonciation politique de la violence et l'exigence de sécurité qui s'adressaient aux violences policières dans les années 60 évoluent vers une dénonciation de la violence intracommunautaire, laquelle prend la forme de la maladie.

On pourrait aujourd'hui montrer, comme le fait Halberstam dans « Tu me fais violence ! », un nouveau déplacement de la ligne de démarcation *safe*/violence, qui ne concerne plus seulement les comportements (y compris sexuels) mais aussi, et surtout, les mots. Être *safe* ou n'être pas *safe*, c'est respecter un certain vocabulaire politique, respecter les pronoms, policer le langage en fonction d'exigences politiques qui peuvent nous apparaître parfaitement légitimes. Cette exigence à un vocabulaire *safe* n'est pas sans poser des problèmes d'exclusion ou de *call out* de personnes issues de classes sociales minoritaires.

Il faut donc prendre garde à ce que Dorlin appelle l'« essentialisme émotionnel du “risque” », qui nous fait prendre le sentiment de sécurité ou les affects liés à la violence comme quelque chose de « naturel ». Au contraire, il convient de rester conscient·es de la construction sociohistorique de ces affects. Mais malgré tout, faut-il évacuer toute référence au *safe* et à la violence dans notre recherche d'une source pour la normativité queer ? La reconnaissance de la construction historique et politique de ces catégories doit-elle nécessairement nous conduire à abandonner les prises en compte des problématiques tournant autour de la vulnérabilité à la violence ?

Elsa Dorlin semble pointer non pas vers un abandon de la reconnaissance de la violence, mais vers une reconnaissance de l'ambivalence de cette catégorie. Le *safe* est pour l'autrice

¹⁰⁹⁹ *Ibid.*, p. 144.

un pharmakon, un remède, une injonction qui soulage : elle répond, face aux politiques de gestion discriminante, de production exponentielle de risques et d'insécurité sociales qui exposent graduellement à des vies « invivables », à la nécessité vitale de circuler dans l'espace public ou privé (sans être violenté. e, harcelé. e, abattu. e), d'assurer collectivement des conditions matérielles d'existence, de vivre sous un toit, de créer d'autres formes de vie, d'échanges, de contre-cultures, de pratiques de soi, elle répond à la nécessité de s'entraider, d'aimer... ; mais, c'est aussi une injonction qui empoisonne, qui contraint des vies militantes à la retraite, qui les pousse à quadriller leurs propres camps de retranchement, à purger leurs rangs. Plus on se protège contre l'insécurité, plus on épuise le pouvoir de ce que signifie une « communauté », solidaire, coalisée, de laquelle puiser la puissance et la rage ; plus on réalise une forme de biopolitique à l'échelle des luttes, un biomilitantisme.¹¹⁰⁰

Comment prendre en compte l'ambivalence des catégories de *safe* et de violence dans nos jugements éthiques ? Comment comprendre qu'à la fois, elles sont historiquement et socialement construites, tout en admettant qu'elles pointent vers la reconnaissance d'un certain nombre d'exigences et de nécessités vitales ?

b. Le traumatisme et le désir : Cvetkovich, lectrice de Dorothy Allison

Pour terminer ce chapitre, il semble intéressant d'évoquer le travail de la théoricienne queer Ann Cvetkovich qui invite à prendre en compte la question difficile de l'articulation entre les deux aspects de l'exposition vitale, d'un côté le traumatisme et la vulnérabilité à la violence et de l'autre le désir. L'originalité de ce travail réside dans le refus de penser de manière séparée le désir et la violence, mais au contraire, dans la volonté affichée de penser le désir en tant qu'il peut être structuré par des événements violents. À travers une lecture du roman autobiographique de Dorothy Allison, *L'histoire de Bone*, Cvetkovich nous semble tracer une voie intéressante pour penser ensemble les deux aspects de l'exposition vitale.

Dans le chapitre « Sexual Trauma/Queer memory : Incest, Lesbianism, and Therapeutic Culture », l'autrice de *An Archive of Feelings* propose en effet un certain nombre de

¹¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 150.

retournements par rapport aux manières classiques de penser l'articulation entre sexualité et traumatisme. À travers une analyse de la performance du groupe de punk lesbien *Tribe 8*, elle renverse par exemple la conception de ce qu'est un *safe space* : celui-ci n'est plus conçu comme un lieu où aucune référence au traumatisme n'est possible, un endroit vide de déclencheur de flashback (*trigger*), mais au contraire un endroit où le souvenir peut être invoqué et se déployer de manière sécurisée :

La critique selon laquelle une pratique peut produire des flash-back est une accusation que l'on retrouve souvent. Je trouve ça surprenant quand on considère le rôle positif que peut jouer la répétition et la reconstruction mémorielle — deux aspects du flashback — dans une thérapie. La peur du flashback n'admet pas que le pouvoir ambivalent de la violence répétée, et notamment ritualisée, puisse soigner et/ou perpétuer le traumatisme originare. [...] Le pouvoir de l'idée de safe space réside dans son double statut en tant qu'il désigne à la fois un espace libéré du conflit et un espace où le conflit et la colère peuvent émerger comme une composante importante de la résolution psychique.¹¹⁰¹

Dans la conception traditionnelle, le *safe space* est considéré comme un lieu où la domination et le conflit n'existent pas, et où il faut à tout prix éviter que les victimes de violence soient renvoyées à leurs souvenirs traumatiques. Or, Cvetkovitch le montre, le souvenir et le flashback, dans certaines conditions, sont des outils puissants pour faire avec le traumatisme. Pourquoi le cabinet d'une psychologue serait-il un endroit plus sécurisant qu'un festival dont les participantes sont exclusivement des femmes ? Pour les queers en tout cas, il se peut que le processus de remémoration se fasse de manière plus sécurisée en groupe et entre pair, qu'en face d'une psychologue.

Cette approche des *safe spaces* vise également à montrer qu'une approche queer de la théorie traumatique vise, non pas à refuser toute référence à la violence ou au traumatisme subi afin de s'en protéger, mais au contraire, à ouvrir la possibilité d'embrasser l'affect négatif ou le traumatisme¹¹⁰².

¹¹⁰¹ Ann Cvetkovich, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Durham and London, Duke University Press, 2003, p. 87.

¹¹⁰² *Ibid.*, p. 89.

Il existe un autre élément que les queers peuvent décider d’embrasser plutôt que de refuser, et il semble que nous touchions là au passage le plus central de l’approche de Cvetkovich, qui est en même temps le plus difficile à entendre. Dans une partie intitulée « Est-ce que l’inceste rend queer ? » Cvetkovitch nous invite à reconnaître les liens qui peuvent exister, pour chaque individu singulier, entre le fait d’avoir été victime de violence incestuelle dans l’enfance et le caractère queer du désir.

Une thérapie « queer » reconnaîtrait aussi, plutôt que de les refuser, les liens entre les pratiques sexuelles lesbiennes et les abus sexuels et incestuels. C’est plus facile à dire qu’à faire, dans la mesure où les nœuds entre lesbianisme et inceste, comme ceux entre SM et inceste, sont tabous. Ce qui est en jeu, c’est la volonté de séparer « l’identité homosexuelle » des perversions « familiales » formulées dans les discours sexologiques et donc thérapeutiques du XIX^e siècle. [... Cette] peur latente concernant les connexions entre lesbianisme et inceste semble être une explication possible pour comprendre l’un des obstacles majeurs que j’ai rencontrés dans mon exploration de la manière dont les cultures lesbiennes transforment les discours thérapeutiques. Malgré leur insistance sur le fait de « briser le silence », la plupart des textes [...] ne disent que peu de choses du lesbianisme.¹¹⁰³

C’est la reconnaissance de cette connexion, l’ambivalence et la complexité de celle-ci, que Cvetkovich va aller chercher dans le travail de la romancière Dorothy Allison. Dans son roman autobiographique, *L’histoire de Bone* [*Bastard out of Carolina*] (1992), Allison raconte les violences physiques et sexuelles subie par Bone et perpétrées par son beau-père, « Papa Glen », ainsi que le climat incestuel quotidien au sein de la cellule familiale — dont elle sera finalement exclue. Ce qui surprend, à la lecture du roman, c’est le tissage qu’opère Allison entre la violence subie par Papa Glen, et la découverte de la masturbation par Bone. À plusieurs moments au fil du récit, Bone se masturbe en s’imaginant attachée et violentée par un groupe d’individus. Plutôt que de percevoir, dans ce rapprochement dérangeant, la marque d’une sexualité à jamais déviée et détruite, Cvetkovitch voit dans cette pratique masturbatoire, une pratique thérapeutique, par laquelle Bone cherche à répéter fantasmatiquement la violence pour la maîtriser : « Bone cherche et trouve du réconfort dans la répétition masturbatoire de la

¹¹⁰³ *Ibid.*, p. 89.

violence dont elle a fait l'expérience. [...] elle y trouve une source de pouvoir en mettant son corps en mouvement, en se frottant sur la main qui lui donne l'orgasme. »¹¹⁰⁴

Grâce à l'analyse de Cvetkovich, on peut voir dans ces scènes, une manière très singulière de tisser la vulnérabilité à la violence et la question du désir et du fantasme. Le désir, ici incarné dans le fantasme, n'apparaît pas comme le résultat déviant du traumatisme, ni comme un moyen de défense qui protégerait du souvenir traumatique, mais une manière de mobiliser le souvenir du traumatisme, de le transformer et de l'érotiser, pour opérer une sorte de conversion par laquelle le souvenir, allié au geste masturbatoire, peut avoir un effet thérapeutique.

Ni une pure source de honte ni une source de fierté, les fantasmes sexuels de Bone sont à la fois l'un et l'autre. Le plaisir qu'ils produisent ne peut pas être séparé du traumatisme auquel il est connecté. Demander l'un sans l'autre serait demander à Bone de construire une histoire de la violence et de laisser de côté ses fantasmes. Or, plutôt que d'offrir un récit tronqué qui en fait une victime innocente, elle préférerait garder le silence. [...] Le fantasme honteux lui fournit le sentiment d'elle-même [the sense of self] qui est son salut, et qui lui donne la force, par exemple, de se séparer de sa mère.¹¹⁰⁵

On le voit ici, les deux aspects de l'exposition vitale ne doivent pas être pensés comme deux pôles opposés : l'un qui désignerait une faiblesse et une vulnérabilité, l'autre qui serait force et puissance. Si nous avons critiqué, notamment avec Sedgwick, l'idée que le désir était « force », c'est notamment pour éviter cette polarisation, et pouvoir prendre en compte la complexité du rapport entre affect de violence, désir et fantasme. Le fantasme, ici, n'est pas le bouchon fait à un traumatisme intolérable, ni le désir le dépassement empuissant du traumatisme. Le fantasme masochiste de Bone est une traduction thérapeutique du traumatisme, et le désir, le nom de l'effet affectif de cette traduction. Cette répétition fantasmatique du traumatisme n'implique pas le pardon de la part de Bone, ou même l'érotisation de l'acte traumatique lui-même qui reste intolérable et condamnable, mais c'est une manière de rouvrir des possibilités de vie à travers le désir.

¹¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 103.

¹¹⁰⁵ *Ibid.*

c. Conclusion du chapitre. Une éthique du corps exposé

Après avoir traité de la production normalisée des désirs à partir d'une approche esthétique, nous nous sommes tourné·es vers la possibilité d'une éthique qui s'appuie sur le désir. Une telle éthique est rendue nécessaire par l'impasse que représente un positionnement purement anti-normatif. Les théories et politiques queers ne peuvent se contenter, comme nous l'avons défendu, d'une position purement critique à l'égard des normes. Elles doivent se rendre capable de penser une manière queer d'inventer et de créer des normes pour la sexualité. Le travail normatif des théories et politiques queers est double : à la fois critique et invention.

Cette oscillation entre crise normative et invention de normes désigne pour nous le mouvement même du vivant dans son rapport au milieu. Nous avons donc cherché des ressources pour penser cette normativité queer dans la notion de « vivant », et nous avons évoqué l'hypothèse d'un vitalisme queer qui puisse servir à penser la normativité queer. Celle-ci trouverait sa justification théorique dans le corps en tant que corps vivant, corps qui n'est pas un individu organique isolé, mais un corps qui n'existe et ne se soutient que dans le rapport à un milieu et à d'autres vivants. Le corps vivant est un corps exposé. Il est exposé aussi bien à la violence et à la perte, ce qu'on peut appeler vulnérabilité, mais également exposé au désir comme mode de relationnalité affective particulière. Le désir n'apparaît plus ici comme une force ou une pulsion, mais comme affect qui exprime la relationnalité de notre existence corporelle et psychique.

Si, donc, l'éthique queer peut prendre modèle sur cette approche queer du corps vivant, sur ce vitalisme queer, il s'agira d'une éthique qui partira du caractère ex-posé du corps vivant. Une éthique qui ne partira pas de l'idée d'un individu indépendant et autonome, mais une éthique qui prenne en compte que cette « individualité » n'existe que par l'effet d'un tissage relationnel. Une telle prise de position qui permette de mettre au centre le caractère exposé de l'individu vivant offre de nouvelles perspectives sur certaines questions. Par exemple, l'exclusion communautaire qui peut être pratiquée au sein de certains milieux LGBT face à des faits de violence peut apparaître comme une solution problématique : en excluant une personne queer du milieu où elle a pu s'inventer et tisser des liens forts, on risque de l'arracher à elle-même, de la fragiliser en termes psychiques et relativement à l'accès à certaines ressources matérielles. En prenant en compte la nature relationnelle de l'individu, il convient de chercher d'autres solutions qui soient moins punitives et dangereuses.

Enfin, il est important de penser les deux aspects de l'ex-position vitale dans leurs interactions et de ne pas simplement les opposer : faire jouer la « libre expression » du désir contre la violence est une impasse, non seulement parce que l'idée d'une libération du désir est critiquable, mais également parce que certaines formes d'érotisation de la violence peuvent être des voies, y compris thérapeutiques, intéressantes. Si l'éthique queer que nous essayons d'esquisser est une éthique du désir, c'est une éthique, non pas de l'affirmation du désir individuel, une éthique non pas du « ne pas céder sur *son* désir », mais plutôt une éthique qui chercherait à montrer comment le désir peut être un outil pour tendre vers le mieux : par exemple, en nous permettant de convertir les expériences de violence en fantasmes réparateurs. C'est une éthique qui refuse de céder sur *le* désir, en tant qu'aspect affectif essentiel de l'exposition vitale de nos corps.

CHAPITRE V. DU DESIR SEXUEL AU SEXE DU DESIR

Il peut paraître étrange qu'un travail qui prétend analyser les rapports désir-pouvoir, à partir d'une relecture queer et féministe de la psychanalyse et de la philosophie française, fasse apparemment si peu de cas de la notion de sexe ou de genre, si ce n'est pour les considérer comme un ensemble de normes ou de formes de domination *parmi d'autres*. Pourtant, le sexe et le genre n'ont-ils pas un rôle majeur, singulier, dans la production normalisée du désir ? La distinction entre les types d'orientation sexuelle — hétérosexuelle, homosexuelle, bisexuelle, etc. — ne se fait-elle pas, encore aujourd'hui, avant tout à partir d'une comparaison entre le genre du sujet et le genre de l'objet du désir ?

Cette relative mise à l'écart du genre ne visait pas à minimiser l'importance des catégories de sexe-genre dans la production normalisée du désir, mais plutôt à laisser se déployer les dimensions moins perceptibles de l'immanence désir-pouvoir, trop souvent écrasées sous une analyse en termes de genre. Par exemple, une analyse érotologique qui cherche à montrer comment certains espaces produisent des désirs de manière normalisée ne peut pas se contenter d'une approche en termes de genre, mais doit prendre en compte l'influence d'autres systèmes de domination (classiste, raciste, validiste, etc.) ainsi que des phénomènes de micro-pouvoir circulant entre les corps.

Le geste qui consiste, non pas à exclure le système sexe-genre des instruments d'analyse, mais à refuser de réduire l'analyse de la sexualité à une analyse en termes de genre, est un geste effectué par les penseur·ses queers ou protoqueers, au moins depuis Gayle Rubin. Celle-ci, dans « Penser le sexe », cherche à distinguer l'analyse féministe de la théorie de la sexualité qu'elle appelle de ses vœux :

Quelle que soit la position féministe sur la sexualité — de gauche, de droite ou centriste — qui sera appelée à l'emporter, l'existence d'une telle discussion est la preuve que le féminisme sera toujours une source de réflexion passionnante sur le sexe. Cependant, je voudrais m'opposer à l'idée que le féminisme est ou doit être le lieu privilégié d'élaboration d'une théorie de la sexualité. Le féminisme est la théorie de l'oppression des genres. Supposer par automatisme que cela en fait la théorie de l'oppression de la sexualité montre une incapacité à distinguer le sexe comme genre, d'une part, et le désir érotique, de l'autre.¹¹⁰⁶

¹¹⁰⁶ Gayle Rubin, « Penser le sexe », in : *Surveiller et jouir, op. cit.*, p. 202.

Cela ne signifie absolument pas, pour Rubin, faire fi de l'articulation entre sexualité et pouvoir. Au contraire, pour montrer les différentes dimensions par lesquelles « le sexe est toujours politique », ¹¹⁰⁷ il convient de ne pas écraser les différents types d'articulation sexualité-pouvoir sur la seule polarité hétérosexuelle homme/femme. Le modèle de l'articulation sexualité-pouvoir ne doit pas partir d'une analyse en termes de genre, mais il doit permettre de l'englober dans une conception plus large et ouverte de cette articulation.

Cela étant dit, ayant construit une théorie de l'articulation désir-pouvoir en termes d'immanence, sans la limiter à l'articulation entre système de genre et désir, nous pouvons maintenant nous atteler à construire une approche du sexe à partir de cette théorisation de l'immanence désir-pouvoir. Il semble en effet que le système sexe-genre joue un rôle particulièrement important dans l'articulation désir-pouvoir et la production normalisée du désir sexuel, qu'il soit dit *hétérosexuel*, *homosexuel*, ou *bisexuel*. La production normalisée du désir résulte souvent dans la production d'un désir *genré* ou *sexué*.

Pourtant, à cet endroit de l'articulation sexe-désir, il nous faut à nouveau opérer un renversement de l'approche, renversement commun à la psychanalyse et aux théories queers. En effet, rendre compte de la manière dont le sujet de désir est produit comme sujet *hétérosexuel* par exemple, suppose non seulement d'analyser la manière dont une certaine vectorisation du désir envers certains objets a lieu, ce pour quoi nous avons déjà fourni quelques outils dans ce travail, mais suppose également de comprendre comment les individus désirants eux-mêmes en viennent à se penser, se sentir, comme appartenant à un sexe ou à d'autres. Être hétérosexuel, par exemple, c'est non seulement se diriger vers certains objets genrés/sexués, mais le faire à partir d'une position elle-même genrée/sexuée : désirer « les femmes » en tant qu'« homme », désirer « les hommes » en tant que « femme ».

Notre position, comme celle des théories queers et comme celle de la psychanalyse, consiste non pas à partir de sexes donnés pour voir comment l'appartenance ou le sentiment d'appartenance à un sexe ou à un autre produit le désir, mais plutôt comment le désir — sous l'hypothèse de l'immanence désir-pouvoir — produit le sentiment d'appartenir à un sexe, autrement dit, comment l'immanence désir-pouvoir intervient dans la *sexuation* de l'individu. Comment comprendre les rapports entre le désir, toujours considéré dans son articulation au pouvoir, et l'émergence du sentiment d'appartenir à un sexe ?

¹¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 137.

On le verra, si le sentiment d'appartenir à un sexe ne doit pas être appréhendé comme donnée de nature, comme un développement naturel de la libido qui serait orienté par un *telos*, il ne s'agit pas non plus de réduire le sexe *intérieur*, le sexe *ressenti* à être une pure illusion. Nous montrerons, à partir des critiques trans qui ont été adressées aux théories queers, comment il s'agit de se tenir sur une ligne de crête entre refus d'une naturalisation du sexe intérieur, mais également, refus de considérer ce sentiment d'appartenir à un sexe comme une projection illusoire depuis une performance de genre extérieure. Autrement dit, il s'agit, dans une perspective attentive aux voix trans* ou dans ce que Vincent Bourseul appelle une transpective¹¹⁰⁸, de rendre compte de ce qu'il y a de réel dans le sexe. Les enjeux d'une telle appréhension queer des vécus trans* sont importants, étant donnée la volonté de certain·es théoricien·nes trans matérialistes de construire une opposition, fallacieuse selon nous, entre perspectives queers et perspectives transmatérialistes.

Contre cette idée que les théories queers seraient incapables de comprendre les vécus trans*, voire qu'elles contribueraient à les effacer, nous tenterons dans ce chapitre de proposer une approche queer de la sexuation psychique. Dans ce cadre, la psychanalyse va se révéler être un outil à la fois précieux et limité. Elle est un outil précieux dans la mesure où elle prend véritablement au sérieux l'idée d'un sexe psychique : distinct à la fois du genre comme performance, et distinct du sexe biologique. Mais elle reste un outil limité dans la mesure où, nous le verrons, y compris dans ses formes les plus progressistes, elle conserve de manière sous-jacente l'idée que le sexe est toujours *la* différence entre deux sexes. La psychanalyse prend au sérieux l'existence d'un « se sentir » sexué distinct du genre et du sexe biologique, mais elle réduit cette sexuation à une binarité : se sentir sexué, ce serait toujours se sentir homme ou se sentir femme.

La problématique fondamentale qui orientera ce chapitre sera donc celle-ci : comment construire une conception du sexe psychique à partir du désir, qui ne réduise pas l'affect d'être sexué à une illusion, et qui, en même temps, ne réduise pas le sexe psychique à une binarité entre deux positions ? Peut-on élaborer une approche constructiviste du sexe psychique, qui en reconnaisse le caractère réel, tout en évitant de le réduire à une *coupure* entre deux sexes ? Comment rendre compte à la fois de la multiplicité ou de l'hypersingularité des sexes psychiques, tout en expliquant le fait que cette multiplicité s'exprime parfois sous la forme d'une binarité ?

¹¹⁰⁸ Vincent Bourseul, *Le sexe réinventé par le genre. Une construction psychanalytique*, Paris, Érès, 2016, p. 70.

A. Genre et psychanalyse. Le désir contre les queers ?

Comme nous allons le voir, la psychanalyse peut fournir des outils intéressants pour comprendre comment, à partir du désir, se construit un rapport singulier du sujet à son corps, rapport qu'on peut appeler « sexe psychique ». Freud déjà, voyait l'émergence du sexe à partir d'une histoire des désirs infantiles ; tandis que Lacan, qu'il s'agisse de son approche en termes de phallus ou de position par rapport à la jouissance, ne cesse de mêler la question de la sexuation à celle d'une logique du désir.

Pourtant, malgré la distinction entre le phallus et le pénis, entre la sexuation psychique et le sexe biologique, importante chez Lacan, un certain nombre de psychanalystes ont été conduit·es à des positions normalisantes concernant l'identité sexuée, et notamment les problématiques trans*. Si, dans les années 1990, la focalisation portait sur « la transsexualité » chez les adultes et notamment chez les femmes trans, « transsexualité » alors interprétée en termes de structure psychique psychotique ; aujourd'hui, ce sont les enfants transgenres qui font l'objet d'une crispation particulière de la part d'analystes qui mettent en œuvre la théorie psychanalytique ou leur position de psychanalystes pour défendre des positions réactionnaires concernant l'ordre social¹¹⁰⁹. Pourquoi reprendre aujourd'hui ces analyses ? Les théories queers n'ont-elles pas montré depuis au moins une trentaine d'années, et les théories féministes depuis une cinquantaine, que la psychanalyse conduisait à des positions réactionnaires concernant le sexe ? Pourquoi, alors, s'en étonner à nouveau ?

La difficulté, nous le verrons, c'est que l'approche psychanalytique nous semble pourtant nécessaire comme un complément important des approches en termes de genre. Il s'agira donc de repérer plus précisément ce qui conduit certain·es psychanalystes à des positions réactionnaires, et ce, en vue d'amender la théorie et, peut-être également la pratique. Car, nous le verrons, ce qui est en cause ici, c'est aussi la position de l'analyste et non seulement la théorie psychanalytique.

1. Le phallus et la différence sexuelle

Notre prétention, ici, ne peut pas être celle de construire un parcours exhaustif de la manière dont la psychanalyse construit son concept de sexe ou du processus de sexuation.

¹¹⁰⁹ Voir en France, par exemple, le livre de Caroline Eliacheff et Céline Masson sur lequel nous revenons dans la suite : *La fabrique de l'enfant transgenre*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2022.

Cette tâche serait incommensurable, dans la mesure ou la conception de la sexuation varie selon les écoles, les auteur·rices, mais également au sein même du corpus freudien. Ce qu'il s'agit ici d'exposer de manière schématique, c'est l'existence au sein de la psychanalyse — freudienne et lacanienne en particulier — d'outils permettant de conceptualiser la naissance d'un sexe psychique, ou — pour résumer — d'une identification psychique à un sexe à partir du développement pulsionnel, c'est-à-dire, à partir des aléas de la transformation du désir. Il faudra rester attentif·ves à la manière dont les normes jouent ici un rôle : soit de manière explicite sous la forme de loi, lorsqu'il est, par exemple question de castration et de Loi du père, soit de manière subreptice, lorsque la norme prend la forme chronopolitique d'un développement téléologique vers la génitalité.

a. Du sexuel au sexe chez Freud

L'émergence d'un « sexe psychique » ou d'une identification sexuelle doit, dans le cadre de la psychanalyse freudienne, faire l'objet d'une explication particulière car elle n'a rien d'une évidence. En effet, de la même manière que les pulsions sont, comme nous l'avons rappelé, à distinguer des instincts, l'identification inconsciente à un sexe est à distinguer du sexe biologique. Cette identification est à attribuer au développement de l'organisation pulsionnelle davantage qu'au déploiement réglé des instincts. Comment, chez Freud, le sexe émerge-t-il de l'histoire des évolutions du désir ? Autrement dit, comment le développement psycho-sexuel du jeune enfant et la logique des pulsions qui s'y joue, conduisent-elles à l'assomption psychique d'un sexe ?

Les premières phases du développement psycho-sexuel tel qu'il est décrit par Freud semblent caractérisées par une absence de distinction nette entre les deux sexes. Ceci est très clair dans le cas des deux organisations dites pré-génitales. Ni la pulsion orale ni la pulsion anale, pulsions autour desquelles se réorganise l'appareil psychique, ne peuvent être caractérisées comme féminines ou masculines :

Une première organisation sexuelle pré-génitale de ce genre est l'organisation orale ou, si l'on veut, cannibalique. Ici, l'activité sexuelle n'est pas encore séparée de l'ingestion d'aliments, il n'y a pas encore, dans ce cadre, différenciation de courants opposés. [...] Une deuxième phase pré-génitale est celle de l'organisation sadique-anale. Ici, l'opposition entre deux pôles qui se retrouve partout dans la vie sexuelle est déjà développée ;

*cependant, ils ne méritent pas encore les noms de masculin et de féminin, mais doivent être désignés comme actif et passif.*¹¹¹⁰

Nous assistons ici à l'émergence de la binarité, mais qui n'est pas encore attribuable à la binarité des sexes. Tandis que l'activité se manifeste par un « (se) retenir », la passivité se manifeste comme « (se) laisser aller », indépendamment de toute considération de sexe. C'est seulement rétrospectivement que l'activité se trouve associée à la masculinité et la passivité à la féminité. Cette indistinction qui caractérise le début de la vie pulsionnelle, Freud la nomme « bisexualité originare ». Celle-ci désigne, en effet, moins la présence effective des deux sexes chez le jeune sujet, que la présence des potentialités érotiques multiples, passives et actives, qui seront ensuite associées aux deux sexes¹¹¹¹.

Cette disposition commune aux caractères masculin et féminin, ainsi que la nature active de la libido, conduit même Freud à poser que « la libido est, de façon régulière et conforme à des lois, de nature masculine, qu'elle se manifeste chez l'homme ou chez la femme, et abstraction faite de son objet »¹¹¹². Cela signifie qu'au niveau du fonctionnement de la sexualité pulsionnelle infantile, il n'existe pas de différence entre les hommes et les femmes. La pulsion s'exprime de la même manière pour tous les jeunes sujets, à partir du principe de plaisir : une augmentation de l'excitation conduit à la recherche active d'une satisfaction signifiant un retour à la normale, un abaissement de l'excitation.

Dans *Les trois essais*, Freud affirme même « c'est seulement avec la puberté [...] que s'instaure la séparation tranchée des caractères masculin et féminin »¹¹¹³. Ce serait au niveau du développement instinctuel, beaucoup plus tardivement — comme nous le rappelle à juste titre Laplanche¹¹¹⁴ — que la distinction entre les deux sexes adviendrait. Pourtant, Freud reconnaît l'existence, avant cela, de « prédispositions », lesquelles semblent être repérables au niveau de la phase phallique.

Cependant, si c'est au niveau de la phase phallique que la distinction entre masculinité et féminité semble s'affirmer et qu'une certaine identité sexuelle semble émerger, ceci ne signifie pas que cette identité soit le résultat du développement « naturel » ou « libre » de la libido. Au contraire, c'est par le truchement de l'interdit que vont naître les premières

¹¹¹⁰ Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, in : *Œuvres complètes. Psychanalyse. Volume VI. 1901-1905*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006, p. 98-99.

¹¹¹¹ Le concept de « bisexualité » est au cœur de la rupture de Freud avec son ami Wilhelm Fliess. Voir : Sigmund Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015, p. 589-592.

¹¹¹² Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, *op. cit.*, p. 120-121.

¹¹¹³ *Ibid.*, p. 157.

¹¹¹⁴ Jean Laplanche, *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien*, *op. cit.*, p. 22.

identifications polarisées par le sexe. Dans le contexte freudien, la sexualité psychique n'est pas le résultat du libre développement de la pulsion phallique mais l'effet de la menace de castration et de l'inscription de la pulsion dans le complexe relationnel œdipien qui la code. Ainsi, si la sexualité émerge d'une logique du désir, il s'agit toujours de penser cette émergence dans le cadre de l'immanence désir-pouvoir.

La pulsion génitale ou phallique n'est pas, au départ, caractérisée par des traits spécifiques à l'un ou l'autre sexe. Certes, on pourrait arguer que l'organe est différent entre les individus qui possèdent un pénis et ceux qui possèdent une vulve et un clitoris, et que cette différence doit impliquer, déjà à ce niveau, une différence psychique au niveau de la forme et du destin de la pulsion, mais il n'en est rien. Que la pulsion génitale soit localisée au niveau d'un petit pénis ou bien d'un clitoris, la satisfaction de la pulsion prend une même forme : celle du grattage, ou, en l'occurrence, du frottement. L'activité masturbatoire à ce niveau, consiste non pas à pénétrer — y compris un espace formé par les doigts — ou être pénétrée, elle consiste à (se) frotter. Et, à cet égard, le pénis ou le clitoris ne sont pas si différents. Considérer qu'il existe au niveau de la pulsion phallique une quelconque différence, c'est projeter rétrospectivement une conception issue de l'organisation érotique adulte sur l'organisation érotique infantile.

Ce qui va produire une première différence psychique dans le développement pulsionnel, c'est ce que Freud désigne par le terme de menace de castration. Il semble que sous l'effet de la menace de castration et du complexe d'Œdipe, la phase phallique prenne fin dans l'émergence d'une première forme d'identité sexuelle, qui peut bien être très précaire. La menace de castration, qui porte sur la satisfaction de la pulsion phallique, va produire des fantasmes différents en fonction de la forme extérieure des organes. Cette différence fantasmatique relative à la castration, cette différence dans la représentation de la castration, semble être la déviation, le *clinamen*, autour duquel s'enroule la construction qu'est l'identité sexuée. C'est au sens d'une construction fantasmatique distincte, que Freud affirme que « L'anatomie c'est le destin ». À propos du développement sexuel de la « fille », il écrit :

Notre matériel devient ici — d'une manière incompréhensible — beaucoup plus obscur et plus lacunaire. Le sexe féminin lui aussi développe un complexe d'Œdipe, un sur-moi et une période de latence. Peut-on lui attribuer, à lui aussi, une organisation phallique et un complexe de castration ? La réponse est affirmative, mais cela ne peut pas être la même

chose que chez le garçon. [...] Le destin, c'est l'anatomie, pour apporter une variante à un mot de Napoléon. Le clitoris de la fille se comporte d'abord tout à faire comme un pénis, mais cette enfant perçoit, par la comparaison avec un camarade de jeu masculin, qu'elle a été « réduite à la portion congrue » et elle ressent ce fait comme un désavantage et une raison d'infériorité.¹¹¹⁵

Dès lors, la menace n'est plus à proprement parler une menace de castration, mais ce qui se présente comme une menace plus générale de perte : « ne plus être aimée ». Tandis que chez le possesseur de pénis, le fantasme qui se construit est celui de la perte d'un organe qu'il possède, chez l'individu qui n'en possède pas, la menace se porte sur autre chose. Ainsi, la différence organique de la forme extérieure des génitoires n'a de sens psychique qu'en tant qu'élément dans un fantasme, lequel répond à une menace de la part de l'autre. Être d'un sexe semble pouvoir se définir à partir des fantasmes construits autour de l'interdiction qui porte sur la satisfaction de la pulsion phallique.

Cette différence dans la réaction fantasmatique autour de la castration semble être ce qui va conditionner le sens des identifications résultant du complexe d'Œdipe. En effet, la menace de castration se voit inscrite et amplifiée dans et par le complexe d'Œdipe, dont la résolution est censée conduire à l'abandon de l'objet des premières pulsions — la mère, mais également le père — et à une identification avec l'un et l'autre parent. Cette « formation secondaire » que constitue l'Œdipe et qui marque les identifications à caractères sexuels, débouche sur une identification à la mère ou au père. Qu'est-ce qui conduit à la différence entre les deux identifications ? Pourquoi, alors que « la mère était au début pour tous deux le premier objet », le résultat est-il différent ? Quelle différence apparaît, qui conduit le « garçon » à s'identifier au père et à ses caractéristiques masculines, là où la « fille » est conduite à s'identifier à la mère et à la féminité ? Dans « Quelques conséquences psychiques de la différence des sexes au niveau anatomique », il apparaît que c'est bien le clinamen de la castration qui implique une différence dans le déroulement et la résolution du complexe d'Œdipe.

Dans des lignes qui font l'objet des critiques féministes, Freud montre comment la différence dans le vécu du complexe de castration implique le retournement du complexe d'Œdipe qui prenait auparavant la même forme que celle du garçon. Nous reprenons au

¹¹¹⁵ Sigmund Freud, « La disparition du complexe d'Œdipe », in : *Œuvres complètes. Psychanalyse. Volume XIII. 1914-1915*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 400.

moment où nous nous sommes arrêtés, à la découverte d'une différence au niveau de la représentation extérieure des organes génitaux :

Elle remarque le pénis, visible de manière frappante et bien dimensionné, d'un frère ou d'un compagnon de jeu, le reconnaît aussitôt comme la contrepartie supérieure de son propre organe, petit et caché, et elle a dès lors succombé à l'envie de pénis. [...] Une troisième conséquence de l'envie de pénis semble être le relâchement du rapport tendre à l'objet-mère. On ne comprend pas très bien la corrélation, mais on se convainc qu'à la fin c'est presque toujours la mère qui est rendue responsable du manque de pénis [...] maintenant la libido de la fille glisse — on peut se borner à dire : le long de l'équation symbolique tracée d'avance pénis = enfant — jusque dans une nouvelle position. Elle abandonne le souhait du pénis pour y mettre à la place le souhait d'un enfant et prend dans cette intention le père pour objet d'amour.¹¹¹⁶

C'est ce retournement, qui dépend de la position à l'égard de la castration, qui va conduire à des identifications inconscientes distinctes pour le « garçon » et la « fille ». La satisfaction du désir de jouir phallicquement de la mère, dans un cas, ou du père dans l'autre, est frappée par l'interdit. Cet interdit implique l'abandon du désir d'objet et le déplacement de la libido, ou la « transposition de la libido d'objet en libido narcissique », ¹¹¹⁷ et conduit à ce que « les investissements d'objet sont abandonnés et remplacés par identification » ¹¹¹⁸. Dans le cadre freudien, il faut donc voir dans toute identification, y compris dans les identifications avec des caractères sexuels, l'effet du désir et de son articulation avec des formes de pouvoir — à la fois les interdits et la structure même du cadre œdipien.

b. L'approche à travers le phallus : Il n'y a qu'un sexe

Dans l'approche freudienne de l'émergence de la différence psychique des sexes que nous avons résumée, le rapport au phallus apparaît déterminant, et ceci en trois sens qu'il convient de distinguer : (1) premièrement, c'est autour de la pulsion phallique que se construit la différence des sexes dans un moment où l'organisation pulsionnelle est centrée sur cette

¹¹¹⁶ Sigmund Freud, « Les théories sexuelles infantiles », in : *Œuvres complètes. Psychanalyse. Tome XIV. 1915-1917*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000, p. 23-28.

¹¹¹⁷ Sigmund Freud, « Le moi et le ça », *op. cit.*, p. 274.

¹¹¹⁸ Sigmund Freud, « La disparition du complexe d'Édipe », in : *Œuvres complètes, Psychanalyse, Volume XVII, 1923-1925*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992, p. 30.

pulsion ; (2) Cette différenciation prend la forme d'un rapport différent à la castration, rapport différent que Freud attribue à la forme extérieure des génitaux et aux fantasmes construits autour de celle-ci ; (3) Dans le cas de la « fille », Freud repère un glissement symbolique pénis=enfant qui conditionne le retournement d'Œdipe, et donc les différences dans les modèles d'identification sexuelle. Le phallus est donc en jeu : comme Réel (pulsion), comme Imaginaire (fantasme) et comme Symbolique (signifiant).

Il est important de saisir cette distinction afin d'éviter d'écraser ou de réduire le phallus à sa dimension « imaginaire », à savoir la forme extérieure des organes génitaux (sexe gonophorique externe). Une telle mécompréhension conduirait à réduire l'émergence d'un sexe psychique à l'idéal d'un développement harmonieux où le sexe psychique suivrait naturellement la forme des organes génitaux. Les analyses de Lacan visent précisément à prévenir cette erreur et à remettre au centre l'aspect symbolique et l'aspect réel, le phallus comme signifiant et son rapport à la pulsion, contre les interprétations en termes d'harmonie entre le sexe entendu comme sexe gonophorique externe et le sexe psychique.

La conférence « La signification du phallus » (1958) commence justement par la critique d'une approche en termes d'harmonie et d'adéquation au sexe biologique de « l'assomption par l'homme (Mensch) de son sexe »¹¹¹⁹. Elle est tout entière dédiée à décrire la fonction symbolique du phallus et s'achève sur le rôle que joue celui-ci dans « le rapport entre les sexes »¹¹²⁰. Nous pouvons nous rapporter à ce texte pour comprendre l'approche lacanienne de la sexualité psychique à la fin des années 1950, alors focalisée sur le registre du symbolique. Ici, on retrouvera l'idée selon laquelle la psychanalyse permet de comprendre l'émergence d'un sexe psychique à partir de l'articulation désir-pouvoir. Nous verrons comment, malgré tout, cette approche fut amendée dans la suite des élaborations lacaniennes : dans la tentative de prendre en compte une jouissance Autre-que-phallique, puis dans les élaborations autour du sinthome qui peuvent fournir une approche non-binaire de la sexualité psychique.

La fonction du phallus est à comprendre dans le rapport entre le langage et le corps. L'émergence du sujet dépend de l'effet du langage sur le corps. Lorsque Lacan affirme que « le signifiant à fonction active dans la détermination des effets où le signifiable apparaît comme subissant sa marque, en devenant par cette passion le signifié »¹¹²¹, il faut entendre la

¹¹¹⁹ Jacques Lacan, « La signification du phallus », in : *Écrits, op. cit.*, p. 685.

¹¹²⁰ *Ibid.*, p. 694.

¹¹²¹ *Ibid.*, p. 688.

naissance du sujet dans la marque qu'imprime le langage sur le corps de jouissance. Le langage vient s'appliquer au corps, le découper en tranche, si l'on peut dire.

Le phallus va trouver sa fonction à ce niveau : dans le cadre de l'analyse, le phallus est précisément un signifiant, un représentant, qui aura ceci de particulier qu'il va désigner ces effets du langage sur le corps de jouissance. Ces effets résultent du fait qu'en cherchant à dire, à désigner ce qui, d'abord, est un besoin, un besoin de présence, cette demande produit des effets de déformation qui laissent des restes : le corps est comme tranché, privé de quelque chose, par l'effet du langage qui manque à dire. Le phallus est, nous dit Lacan, « le signifiant destiné à désigner dans leur ensemble les effets de signifié, en tant que le signifiant les conditionne par sa présence de signifiant. »¹¹²² Ces effets sont d'abord « une déviation des besoins de l'homme du fait qu'il parle ». Car, cherchant à dire le besoin fondamental de présence, au parent par exemple, « ses besoins sont assujettis à la demande, ils lui reviennent aliénés ». Dès lors que le langage s'immisce entre le besoin et sa satisfaction, sous la forme de la demande, une déviation s'opère par quoi naît le désir. Ma demande ne prend sens qu'à travers l'Autre qui me fournit un ensemble de signifiants (le « trésor des signifiants ») pour tenter de fabriquer ma demande, de désigner de manière adéquate mon besoin : ce besoin de présence. Mais cette désignation n'est jamais parfaite : en allant puiser dans l'Autre les signifiants avec lesquels construire ma demande, celle-ci me revient déformée. Or, le désir sera précisément ce qui, du besoin, ne peut s'articuler dans la demande, ce qui n'y passe pas, le reste.

Pourquoi la demande échoue-t-elle à désigner parfaitement ce qu'elle cherche à désigner ? C'est que précisément, tandis que ce que le signifiant trouvé dans l'Autre permet seulement de pointer un besoin particulier, « manger » par exemple, la demande est derrière cela, une demande de présence « inconditionnelle ». La demande est « demande d'amour », mais ce qui m'est accordé, ce n'est que la satisfaction d'un besoin particulier : le désir naît de ce qui, dans la demande d'amour, n'est pas satisfait dans la satisfaction d'un besoin particulier. « Le désir n'est ni l'appétit de la satisfaction, ni la demande d'amour, mais la différence qui résulte de la soustraction du premier à la seconde, le phénomène même de leur refente (*Spaltung*) »¹¹²³. Le phallus désigne ainsi l'effet du langage sur le corps et le moment où naît le désir, il est « le signifiant privilégié de cette marque où la part du logos se conjoint à l'avènement du désir »¹¹²⁴.

¹¹²² *Ibid.*, p. 690.

¹¹²³ *Ibid.*, p. 691.

¹¹²⁴ *Ibid.*, p. 692.

Dans cette version « structuralisée » de la castration, la « loi du père » intervient d'abord sous l'aspect d'une loi du signifiant, loi du langage par laquelle ce corps que j'essaie de dire me revient en tranche. Mais elle est également la loi de celui qui, possédant le phallus, possède ce qui fait l'objet du désir de l'Autre. Si la mère symbolique (qui peut bien n'être ni la mère biologique, ni une femme) s'absente, si la présence de cet Autre est « clignotante », c'est qu'elle va chercher ailleurs quelque chose que je ne possède pas : le « phallus » désigne ici la raison de l'absence de l'Autre, « la raison du désir » de l'Autre, dont dépend la formation de mon propre désir.

Toujours dans « La signification du phallus », les positions dites féminine ou masculine au niveau de l'inconscient et du « rapport entre les sexes » vont être définies par Lacan à partir de la stratégie inconsciente adoptée face à la castration, entendue à la fois comme effet du langage sur le corps, et comme raison du désir de l'Autre :

On peut, à s'en tenir à la fonction du phallus, pointer les structures auxquelles seront soumis les rapports entre les sexes. Disons que ces rapports tourneront autour d'un être et d'un avoir qui, de se rapporter à un signifiant, le phallus, ont l'effet contrarié de donner d'une part réalité au sujet dans ce signifiant, d'autre part d'irréaliser les relations à signifier. Ceci par l'intervention d'un paraître qui se substitue à l'avoir, pour le protéger d'un côté, pour en masquer le manque dans l'autre, et qui a pour effet de projeter entièrement les manifestations idéales ou typiques du comportement de chacun des sexes, jusqu'à la limite de l'acte de la copulation, dans la comédie. [...] c'est pour être le phallus, c'est-à-dire signifiant du désir de l'Autre, que la femme va rejeter une part essentielle de la féminité, nommément tous ses attributs dans la mascarade. C'est pour ce qu'elle n'est pas qu'elle entend être désirée en même temps qu'aimée.¹¹²⁵

À partir du phallus comme signifiant, une différence structurelle va s'établir entre deux positions quant à ce phallus : tandis que la position féminine consiste à recouvrir le manque par un « paraître l'être », logique qui conduit à la « mascarade », la position masculine, ceci facilité par la présence du pénis comme organe, consiste à « paraître l'avoir ». Dans tous les cas, et nous retrouvons ceci dans les séminaires, c'est le problème du rapport qui se pose ici,

¹¹²⁵ *Ibid.*, p. 694.

parce que la communication sexuelle apparaît doublement médiée par un « paraître », une illusion, double médiation que Lacan appelle « comédie ».

De cette logique phallique, deux types de lecture sont possibles : soit, d'un côté, nous nous contentons du binarisme ici évoqué entre l'être et l'avoir, pour distinguer deux (et seulement deux !) positions possibles à l'égard de ce signifiant spécifique. Soit, et ceci semble davantage en accord avec l'esprit de la pratique analytique, nous demeurons sensibles à la singularité du rapport de chacun avec le phallus : si le phallus est bien le signifiant qui, pour chacun, « désigne dans leur ensemble les effets de signifié », c'est-à-dire les effets du langage du corps (au premier chef, le désir), alors pourquoi réduire la position à l'égard du phallus à une binarité ? Pourquoi chercher à tout prix à réduire au « deux » quelque chose, la position sexuelle inconsciente si on veut l'appeler ainsi, qui s'annonce ici singulière pour chacun·e ? Car la position que chacun·e entretient avec le signifiant désignant l'effet du langage sur la jouissance, est bien le résultat d'une histoire singulière de la rencontre d'un corps avec le symbolique.

c. Le sexe comme position quant à la jouissance : de l'Autre jouissance au sinthome

Heureusement, la version structurale binaire que Lacan donne des positions sexuelles inconscientes dans les années 1950 ne constitue pas les derniers mots du psychanalyste sur le sujet. Au fur et à mesure s'opère une certaine ouverture qui, au point culminant qu'est la notion de sinthome, conduit à une approche hyper-singulière du sexe où nous pouvons dire qu'à la rigueur « chacun a son sexe ». Nous voudrions ici décrire deux étapes dans cette transformation des outils théoriques par lesquels Lacan pense la sexuation psychique : premièrement, la reconnaissance d'un autre rapport à la jouissance que celui qui en passe par l'imposition de la castration, ce qui constitue une première ouverture par rapport à « La signification du phallus » et enfin, l'idée que le « sexe » et la position concernant la jouissance peut être traitée comme un symptôme singulier par quoi chacun se tient, ce qui permet d'imaginer un sexe qui se construise à travers tout autre chose qu'une logique phallique et binaire.

Comment, de l'idée qu'on peut parler des « rapports entre les sexes » — pour difficiles qu'ils soient —, idée évoquée en 1958 dans « La signification du phallus », Lacan en vient-il à affirmer qu'au contraire « Il n'y a pas de rapport sexuel » ? Et quelles sont les conséquences

de la reconnaissance du « non-rapport » entre les manières de jouir ? Beaucoup de transformations dans la boîte à outils lacanienne s'opèrent entre 1958 et 1969, l'année où Lacan formule ce non-rapport¹¹²⁶. La plus importante est sans doute la mise en avant, à partir du séminaire *L'Angoisse*, de l'objet *a* et de la thématique de la jouissance, qui vient compléter la focalisation sur le rapport entre désir et langage qui était celle de la fin des années 1950. Alors que, dans « La signification du phallus », Lacan mettait de côté les objets pour dégager la fonction du phallus, les élaborations autour de l'objet *a* vont peu à peu constituer une théorie lacanienne de l'objet et transformer le rôle accordé au phallus.

*Ce que la théorie analytique articule est quelque chose dont le caractère saisissable comme objet est ce que je désigne de l'objet petit a en tant que par un certain nombre de contingences organiques favorables, il vient remplir, sein, excrément, regard ou voix, la place définie comme celle du plus de jouir. Qu'est-ce que la théorie énonce, sinon que [...] le plus-de-jouir ne se normalise que d'un rapport qu'on établit à la jouissance sexuelle, à ceci près que cette jouissance ne se formule, ne s'articule que du phallus en tant qu'il est son signifiant. [...] Le phallus est très proprement la jouissance sexuelle en tant qu'elle est coordonnée, qu'elle est solidaire d'un semblant.*¹¹²⁷

Dans cet extrait du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* (20 janvier 1971), le phallus apparaît explicitement comme la normalisation de la jouissance, l'organisation des plus-de-jouir que constituent les objets *a*, à travers le langage et l'effet du langage sur le corps (ce que Lacan appelle semblant, qui est en fait le signifiant). Or, précisément, là où « Il n'y a pas de rapport », c'est qu'il est impossible d'exprimer le rapport logique entre les différentes manières d'articuler langage et jouissance. C'est ce que formule Lacan dans le premier énoncé du non-rapport en 1969 : « il n'y a pas de rapport sexuel, au sens précis du mot, où un rapport est une relation logiquement définissable. [...] Il manque ce qui pourrait s'appeler le rapport sexuel, à savoir une relation définissable comme telle entre le signe du mâle et celui de la femelle. »¹¹²⁸

¹¹²⁶ Il s'agit du séminaire de 1968-1969 intitulé *D'un Autre à l'autre*. Deux ans auparavant, *La logique du fantasme* formulait qu'il n'y a pas d'acte sexuel.

¹¹²⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Éditions du seuil, 2006, p. 33-34.

¹¹²⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, p. 346.

Cette impossibilité est décrite par Lacan comme une impossibilité logique : « Il n’y a pas de métalangage » qui permette de parler du langage hors du langage. Chaque tissage de la jouissance au langage implique une logique singulière qu’on retrouvera dans l’inconscient, et il n’existe pas un langage (méta-, qui fasse le pont entre les deux) qui permette de dire le rapport entre les deux logiques. C’est face à cette impossibilité que Lacan va se tourner vers l’écriture, notamment l’écriture mathématique. Si « ce non-rapport [...] il faut l’écrire »¹¹²⁹, c’est parce que c’est seulement au niveau de l’écriture qu’il devient possible d’élaborer quelque chose de la question des rapports entre le langage et la jouissance et de la manière dont chaque parlêtre « se tient » en établissant un rapport ou un tissage singulier entre jouissance et langage. Le séminaire *Encore* est à ce titre un tournant particulièrement important : puisqu’à la fois, Lacan y élabore ces fameuses formules de la sexuation à partir de l’écriture logique ; et il introduit également ce qui s’imposera de plus en plus comme un outil central dans les derniers séminaires, à savoir « les ronds de ficelle » et le nœud borroméen.

Commençons par expliquer l’ouverture que constituent les formules de la sexuation développées dans *...Ou pire* et *Encore* par rapport à l’approche dégagée dans « La signification du phallus ». Elles distinguent une position dite masculine et une position dite féminine à l’endroit de la jouissance. La première, qui désigne la position masculine, est la suivante :

: § ;!

La première partie, « Il existe un x tel que non phi de x », semble signifier qu’au niveau inconscient, il existe au moins un signifiant qui n’est pas soumis à la castration. En effet, dans *...Ou pire*, Lacan précise que Φx désigne « ce que produit la relation du signifiant à la jouissance »¹¹³⁰, autrement dit, comme nous l’avons vu, la castration. La position masculine vis-à-vis de la jouissance résulte de l’existence supposée d’au moins un signifiant qui ne serait pas soumis à l’effet de sacrifice de la jouissance qu’implique le rapport entre le corps de jouissance et le langage. Ce signifiant, il semble qu’il faille l’interpréter à partir de la fonction dite paternelle : « il en existe au moins un pour qui ça ne fonctionne pas cette affaire de castration [...] c’est ce qui s’appelle le Père »¹¹³¹. Paradoxalement, l’existence supposée de ce

¹¹²⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XIX. Ou pire...*, Paris, Éditions du Seuil, 2011, p. 31.

¹¹³⁰ *Ibid.*, p. 32.

¹¹³¹ *Ibid.*, p. 36.

signifiant échappant à la castration implique qu'au niveau du rapport à la jouissance du sujet en question, « Tout x phi de x ». Autrement dit, tout le rapport à la jouissance est médié par la castration. C'est cette jouissance, tout entière soumise à l'effet du langage sur le corps, que Lacan appelle « jouissance phallique » ou $J\Phi$.

Jusque-là, il n'y a pas de différence entre ce que cette formule décrit et ce que Lacan énonçait dans « La signification du phallus ». Chez l'être de langage, le rapport au corps de jouissance est tout entier articulé au langage, aux découpages qui ont été opérés sur ce corps devenu signifié par l'effet du signifiant. Mais, et c'est la nouveauté introduite par ces formules de la sexualité, un autre rapport du parlêtre à la jouissance est possible, qui ne soit pas médié par la fonction paternelle en tant que signifiant qui échappe à la jouissance, et c'est ce que décrit la deuxième formule, à savoir :

/§. !

La première partie de cette formule, qu'on peut lire « il n'existe pas un x tel que non phi de x », signifie que nul signifiant n'échappe à la castration. Autrement dit, la fonction paternelle présente dans la formule précédente est ici absente. Cette absence de la fonction paternelle implique que, du côté de la jouissance, la seconde partie indique : « pas-tout phi de x ».

Il semble que ce « pas-tout » puisse être interprété à deux niveaux. D'un côté, au niveau catégoriel, il signifie que « pas-toutes » les femmes sont soumises à la fonction phallique. C'est cette première interprétation qui est dominante dans la leçon du 12 janvier 1972 : « La femme se situe de ceci que ce n'est pas toutes qui peuvent être dites avec vérité en fonction d'argument dans ce qui s'énonce de la fonction phallique. »¹¹³² Mais d'un autre côté, au niveau de la jouissance, ce « pas-tout » semble renvoyer à l'idée que du côté féminin de la sexualité inconsciente — on ne parle pas ici d'identité de genre consciente — la jouissance n'est pas tout entière soumise à la fonction phallique, elle est une « jouissance supplémentaire » ou « au-delà du phallus »¹¹³³.

Quand j'écris. ! , cette fonction inédite où la négation porte sur le quanteur à lire pas-tout, ça veut dire que lorsqu'un être parlant quelconque se range sous la bannière des femmes c'est à partir de ceci qu'il se fonde de

¹¹³² *Ibid.*, p. 46.

¹¹³³ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XX. Encore*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, pp. 68-69.

*n'être pas-tout, à se placer dans la fonction phallique. C'est ça qui définit la... la quoi ? — la femme justement, à ceci près que La femme, ça ne peut s'écrire qu'à barrer La. Il n'y a pas La femme, article défini pour désigner l'universel. Il n'y a pas La femme puisque — j'ai déjà risqué le terme, et pourquoi y regarderais-je à deux fois ? — de son essence, elle n'est pas toute.*¹¹³⁴

L'échappée de cette «jouissance Autre» par rapport à la fonction phallique qui vient borner la jouissance, ou le rapport contingent de certains corps jouissant à la fonction phallique, vient produire un effet sur la possibilité d'une catégorie universelle femme. Pour trancher dans la richesse et la complexité de ce qu'élaborent les séminaires XIX et XX, nous pouvons ainsi retenir qu'à travers l'idée d'une absence possible, au niveau inconscient, de la fonction paternelle en tant qu'exception à la castration, il est possible de penser un rapport entre langage et jouissance qui ne soit pas entièrement médié par le phallus. Dès lors, c'est cette différence dans la manière de se rapporter à la jouissance qui constitue, chez Lacan, différentes positions sexuelles inconscientes, lesquelles peuvent être incarnées par des individus appartenant à un sexe biologique ou à un autre.

Or, cette possibilité de penser la sexuation au-delà d'une logique phallique va se trouver radicalisée dans la suite des séminaires, jusqu'à permettre une sortie de la conception encore binaire défendue dans *...Ou pire et Encore*. Le séminaire XXIII sur James Joyce constitue, on le verra, le point culminant de cette ouverture par laquelle la fonction paternelle va se voir déchue de son universalité et remplacée par autre chose : le sinthome. Celui-ci va précisément apparaître comme la manière singulière que chaque parlêtre a de faire tenir ensemble Imaginaire, Symbolique (langage) et Réel (jouissance). Si cela peut bien en passer par le père et la castration (auquel cas le père est un symptôme !), ceci est contingent. Comme le manifeste Joyce, il est possible de nouer autrement les trois registres. Joyce ne se tient pas par la loi du père, puisque « son père n'a jamais été pour lui un père » et précisément le sinthome de Joyce, qui en passe par l'écriture, joue un rôle « compensatoire »¹¹³⁵ à l'égard de cette absence de la fonction phallique. Joyce se « compose » ou fait « Un » autrement que par l'imposition de la castration comme rapport obligé de la jouissance au langage. Il invente une autre manière d'articuler jouissance et langage.

¹¹³⁴ *Ibid.*, p. 68.

¹¹³⁵ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*, Paris, Presses Universitaires de France, p. 88.

Comme nous le verrons par la suite, cette théorisation du sinthome nous éclairera pour construire une conception du sexe psychique comme manière de faire-avec le corps de jouissance, un sexe psychique qui ne soit pas binaire mais hyper-singulier.

Mais, avant d'explorer ce que signifierait une approche du sexe psychique en termes de sinthome ou d'hyper-singularité, nouable, renouvelable, à la fois solide et transformable, il nous faut malgré tout explorer les barrières qui se dressent devant un tel usage souple et non-binaire de la théorie lacanienne. Le premier, c'est l'interprétation réactionnaire, au sein de la psychanalyse, de cette notion de sexe psychique. Le second, c'est l'incapacité des théories queers dans leur première élaboration à prendre au sérieux cette idée d'un sexe psychique, en la réduisant à une illusion projetée depuis l'extérieur.

2. *Transphobies psychanalytiques*

Afin d'explorer l'usage réactionnaire du savoir psychanalytique, notamment à l'endroit de la transitude, nous pouvons prendre pour guide l'un des théoriciens queers les plus farouchement opposés à la psychanalyse et qui s'est confronté, dans sa pratique militante même, au savoir psychanalytique développé sur « les transsexuels » comme objet. Le texte « ZAP la psy : on a retrouvé la bite à Lacan ! » notamment, retranscrit une intervention de Sam Bourcier au colloque sur Pat Califia en novembre 2003 qui commence par ces mots : « Les psy sont-ils transphobes ? Évidemment et c'est la faute à Lacan. »¹¹³⁶ Dans ce texte, Bourcier dénonce la transphobie de plusieurs psychanalystes. Il insiste alors pour retourner la violence de l'expertise médicale contre celles et ceux qui l'exercent, et traiter cette transphobie sur le mode d'un symptôme — tout comme les psychanalystes traitent la transitude sur le mode du symptôme :

Je vais m'employer à décrire le syndrome du CTLHF [Contre Trans Lacanien Pré-féministe Hétéro Fétichiste] qui affecte plus particulièrement les lacaniens et qui repose sur deux dénis principaux : la forclusion du nom de Lacan et le déni de leur militance hétérocentrique pour faire valoir leur délire de la différence sexuelle comme nature. [...] Ce syndrome est en cours de description et a fait l'objet de quelques communications lors de récents congrès. Il s'appuie sur une littérature de cas assez pénible à lire et

¹¹³⁶ Sam Bourcier, « ZAP la psy : on a retrouvé la bite à Lacan ! », in : *Queer zones 2. Sexpolitiques*, Paris, La Fabrique, 2005, p. 255.

*qui concerne principalement pour la France : Mercader, Millot, Castel, Frignet, Lacan...*¹¹³⁷

Tout comme la violence diagnostic peut consister à ignorer les différences entre les vécus trans et à ranger toutes les personnes trans sous une même étiquette diagnostic, Bourcier réunit sous l'étiquette « syndrome CTLHF » beaucoup de travaux différents. Si l'on peut se montrer critique de la posture que ces psychanalystes partagent, posture de distanciation médicale qui fait des personnes trans des « autres » dont il conviendrait d'expliquer la singularité ou la bizarrerie, les théories et la violence comprises dans ces théories doivent malgré tout être distinguées.

Nous proposons ici d'explorer le trop large champ de la transphobie psychanalytique en trois temps : premièrement, en pointant les théories qui font du « transsexualisme » une psychose, en approchant les réalités trans à partir des délires « à la Schreber ». Dans un second temps, nous verrons comment des théories qui cherchent à sortir de cette « injure diagnostique » restent malgré tout dans une position de surplomb vis-à-vis des personnes trans traitées comme des « cas ». Cette position, qui est celle dénoncée par Bourcier et qui sera encore celle dénoncée par Preciado¹¹³⁸, est un obstacle majeur pour penser une psychanalyse non-transphobe. Enfin, nous voudrions montrer comment, depuis 20 ans, la situation a évolué, l'attention des psychanalystes s'étant déplacée des « transsexuel·les adultes », notamment les femmes trans, traité·es comme psychotiques, vers les « enfants transgenres », notamment les jeunes hommes trans, supposément manipulés par les réseaux sociaux. Ce déplacement de l'attention suppose alors une adaptation du discours critique queer.

a. Le « transsexualisme » comme psychose

Comme Sam Bourcier le suggère, peut-être faut-il commencer à rappeler quelques éléments des prises de position de Lacan sur la transidentité, car beaucoup des psychanalystes en question se réclament d'une orientation lacanienne. Il apparaît, à lire ce que Lacan dit des « transsexualistes » dans les séminaires et dans les écrits, que la transitude était abordée avant tout à partir de la structure psychotique. C'est, pour Patricia Gherovici, ces prises de position qui ont conduit, de manière erronée, certain·es psychanalystes, en l'occurrence, Henry Frignet ou Catherine Millot, à aborder la transitude à partir de la psychose¹¹³⁹. Nous y reviendrons.

¹¹³⁷ *Ibid.*, p. 255-256.

¹¹³⁸ Paul B. Preciado, *Je suis un monstre qui vous parle*, op. cit.

¹¹³⁹ Patricia Gherovici, *Transgenre : Lacan et la différence des sexes*, Paris, Stilus, 2021, p. 66.

Le fait que Lacan approche le « transsexualisme » à partir de la psychose est notamment marqué dans les séminaires des années 1970 à 1972. Dans *Un discours qui ne serait pas du semblant*, Lacan évoque par exemple le travail de Stoller sur l'identité sexuelle et la dimension sociale de celle-ci. Il évoque alors ce qu'il appelle « transsexualisme » :

*Pour une fois que je conseille un livre, ça fera monter le tirage. Cela s'appelle Sex and Gender d'un nommé Stoller. C'est très intéressant à lire, d'abord parce que ça donne sur un sujet important, celui des transsexualistes, un certain nombre de cas très bien observés avec leurs corrélats familiaux. Vous savez peut-être que le transsexualisme, ça consiste très précisément en un désir très énergique de passer par tous les moyens à l'autre sexe, fût-ce à se faire opérer, quand on est du côté mâle. Vous y apprendrez certainement beaucoup de choses sur ce transsexualisme, les observations qui sont là étant tout à fait utilisables. Vous y apprendrez également le caractère complètement inopérant de l'appareil dialectique avec lequel l'auteur de ce livre traite ces questions, ce qui fait qu'il rencontre pour expliquer ses cas les plus grandes difficultés, qui surgissent directement devant lui. Une des choses les plus surprenantes, c'est que la face psychotique de ces cas est complètement éludée par l'auteur, faute de tout repère, la forclusion lacanienne ne lui étant jamais parvenue aux oreilles, qui explique tout de suite et très aisément la forme de ces cas. Mais qu'importe.*¹¹⁴⁰

Il transparaît que les cas en question devraient être repris à partir de la théorisation lacanienne de la psychose comme fondée sur la forclusion du Nom-du-père, c'est-à-dire l'absence d'un point de capiton fondamental qui détermine l'entrée dans le langage et dans le monde de la signification¹¹⁴¹. Le Nom-du-Père s'impose en remplaçant le signifiant du désir de la mère à travers un processus appelé « métaphore paternelle ». La métaphore paternelle vise à mettre fin au glissement infini de la signification : la signification du désir de la mère qui cause son absence ne cesse de glisser, de renvoyer à quelque chose d'indéfini, toujours changeant. Elle est ici ou là (*fort/da*), présente ou absente, suivant la logique d'un élément qui ne cesse d'échapper à la connaissance et à la fixation par le sujet. À travers le complexe d'Œdipe, le Nom-du-Père va venir imposer un sens à ce glissement indéfini : ce sens, c'est le

¹¹⁴⁰ Jacques Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, op. cit., p. 31.

¹¹⁴¹ Jacques Lacan, *Les psychoses*, op. cit., p. 407-425.

phallus¹¹⁴². Le phallus est le signifiant du désir (de la mère), parce qu'il met un point d'arrêt au glissement effréné de la signification. Le Nom-du-Père, qui s'impose à travers la métaphore paternelle, fait point de capiton, il est garant de la possibilité d'un sens.

La théorie lacanienne de la psychose – élaborée durant la troisième année du séminaire – conçoit celle-ci comme un ratage au niveau de cette imposition du Nom-du-Père comme point de capiton arrêtant le glissement indéfini de la signification¹¹⁴³. La psychose est considérée comme le résultat de la forclusion du Nom-du-Père. Jean-Claude Maleval résume ainsi la conception de la psychose chez Lacan :

L'investigation lacanienne de la psychose se fonde dans les années cinquante sur la présence d'une lésion dans le champ de l'Autre. Un signifiant y fait défaut. Il n'est pas refoulé, mais forclos. De sorte que n'étant pas articulé dans le symbolique, quand il y fait retour, il surgit dans le réel. Il s'avère par surcroît que ce signifiant n'est pas quelconque : il porte sur la fonction paternelle, déjà dégagée par Freud comme essentielle pour assurer l'assise du sujet. [...] le Nom-du-Père constitue une instance pacifiante des leurres de l'imaginaire. Il permet d'ordonner un univers de sens, sous lequel se range le monde des choses, en instaurant des attaches entre le signifiant et le signifié.¹¹⁴⁴

Or, précisément, « le transsexualiste » va être le sujet pour lequel cette « métaphore paternelle » a raté, un sujet pour lequel le phallus n'est pas pris comme signifiant métaphorisé par le Nom-du-Père, mais confondu avec l'organe pénien. Comme l'explique Gherovici, s'appuyant le séminaire XIX¹¹⁴⁵ :

¹¹⁴² Catherine Millot, *Horsexe. Essai sur le transsexualisme*, Paris, Point hors ligne, 1983, p. 30-31.

¹¹⁴³ « La notion du père, très voisine de celle de crainte de Dieu, donne [à Freud] l'élément le plus sensible dans l'expérience de ce que j'ai appelé le point de capiton entre le signifiant et le signifié. » Jacques Lacan, *Les psychoses, op. cit.*, p. 423.

¹¹⁴⁴ Jean-Claude Maleval, « Le concept de forclusion de Nom-du-Père », in : *Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne, op. cit.*, p. 58-60.

¹¹⁴⁵ « Dans ces conditions, pour accéder à l'autre sexe il faut réellement payer le prix, justement celui de la petite différence, qui passe trompeusement au réel par l'intermédiaire de l'organe, justement à ce qu'il cesse d'être pris pour tel, et du même coup révèle ce que veut dire d'être organe : un organe n'est instrument que par le truchement de ceci dont tout instrument se fonde, c'est que c'est un signifiant. C'est en tant que signifiant que le transsexualiste [ne veut plus du phallus] et pas en tant qu'organe. En quoi il pâtit d'une erreur, qui est l'erreur justement commune. Sa passion, au transsexualiste, est la folie de vouloir se libérer de cette erreur, l'erreur commune qui ne voit pas que : le signifiant, c'est la jouissance et que le phallus n'en est que le signifié. Le transsexualiste ne veut plus être signifié phallus par le discours sexuel, qui – je l'énonce – est impossible. Il n'a qu'un tort, c'est de vouloir forcer le discours sexuel, qui en tant qu'impossible est le passage du réel, à vouloir le forcer par la chirurgie. » J. Lacan, *Le séminaire XIX. ...Ou pire, op. cit.*, p. 17.

Dans un séminaire de 1971, Lacan a fait remarquer que les personnes transsexuelles ont des difficultés avec le phallus parce qu'elles se passent du manque et confondent donc l'organe réel avec le signifiant, terme qui doit être compris comme le côté matériel et linguistique du langage. [...] Lacan était conscient que la demande transsexuelle d'ablation chirurgicale d'organes comme les seins ou le pénis pouvait découler d'une incapacité à utiliser des métaphores pour ces organes. Un transsexuel littéraliserait le vieux mécanisme freudien de castration.¹¹⁴⁶

Cette approche par la psychose laisse alors le champ libre à une compréhension de la transitude à partir des délires de changement de sexe dans certains cas de psychoses comme dans le cas du « Président Schreber » décrit par Freud ou dans le cas de Primeau rapporté par Lacan dans « Une psychose lacanienne (présentation de malades) ».

Schreber va constituer une figure centrale et sera mobilisé dans les approches des sujets trans en termes de psychose. Le livre de Henry Frignet, *Le transsexualisme*, est paradigmatique de cet usage du cas Schreber qui reprend les éléments de définition de la psychose dans la théorie lacanienne. La référence à l'un des cinq cas les plus célèbres de Freud permet alors d'invoquer l'autorité du père de la psychanalyse. Il explique :

Les troubles psychiatriques dont souffrait le Présent Schreber — cas devenu célèbre —, permirent à Freud d'entrevoir les stigmates d'une impossibilité radicale à l'acquisition d'une identité sexuelle. [...] le délire de Schreber, en évoluant vers le sentiment d'une féminisation inéluctable, était la réponse délirante à un défaut inaugural dans la mise en place de sa filiation symbolique.¹¹⁴⁷

Ce défaut est plus tard formulé par Frignet sous la forme de la forclusion du Nom-du-Père :

On nous dira que ce qui vient d'être exposé est précisément ce qui n'a pu avoir lieu chez le transsexuel et se retrouve dans toute psychose lorsque l'impossibilité d'accès au signifiant paternel — le Nom-du-Père — interdit la mise en place de la subjectivité et se traduit par le retour dans le réel de

¹¹⁴⁶ Patricia Gherovici, *Transgenre : Lacan et la différence des sexes*, op. cit., p. 66.

¹¹⁴⁷ Henry Frignet, *Le transsexualisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 87-88.

divers symptômes qui marquent cette impossibilité. [...] À ceux qui contesteraient un caractère psychotique à la forclusion de l'identité sexuelle que présentent les sujets transsexuels, nous répondons alors que, précisément, chez tout psychotique — et à condition de l'examiner comme il convient — on peut retrouver, que ce soit lors d'épisodes délirants ou en dehors de ceux-ci, la marque de ce défaut d'une identité sexuelle inscrite dans l'inconscient. C'est bien là ce que le cas du Président Schreber avait révélé à Freud dès 1912, mais à visage découvert, si l'on peut dire.¹¹⁴⁸

Cet extrait présente clairement les données de la théorie qui réduit « le transsexualisme » à la psychose : il manquerait aux transsexuel·les une forme d'identification fondamentale, l'identification sexuelle, laquelle n'étant possible que par l'imposition du Nom-du-Père et la reconnaissance du phallus.

L'absence de reconnaissance du Phallus interdit tout établissement de l'identité sexuelle et ne permet pas au sujet de s'éprouver en tant qu'homme ou en tant que femme : il est vraiment hors sexe, et sa demande de changer de sexe concrétise en réalité le vœu d'une intégration dans l'identité sexuelle.¹¹⁴⁹

Cette idée selon laquelle les personnes trans se situent hors sexe et refusent, inconsciemment, le sexuel comme coupure entre les sexes, est une idée persistante de Lacan à Frignet et fait dire à ces auteurs que les personnes trans chercheraient à se débarrasser de la jouissance ou du désir.

Patricia Gherovici dans son travail sur l'approche lacanienne des réalités trans évoque une autre défenseuse de l'idée d'une articulation entre psychose et transsexualisme, Catherine Millot. En effet, dès le premier chapitre, *Horsexe* (1983) s'ouvre d'emblée sur une scène dans un hôpital psychiatrique dans laquelle le mépris de Millot pour les personnes trans se fait sentir :

Dans les couloirs d'un hôpital psychiatrique, il arrive que l'on croise d'étranges figures, telle une silhouette de catcheur en minijupe, flageolant sur des talons hauts, les joues bleues d'une barbe pourtant rasée de près et

¹¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 122-123.

¹¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 20.

*couvertes de fond de teint. C'est Robert, transsexuel décidé, prêt à faire à l'occasion le coup de poing pour les femmes du M.L.F., trop peu combattives à son gré. Robert est au bord du délire ; quittant provisoirement le bordel où il officie d'ordinaire comme soubrette, il vient parfois trouver refuge à l'asile contre une menace de « dépression ».*¹¹⁵⁰

Dans le chapitre suivant, l'approche de la transitude prend immédiatement la voie d'une explication à travers la psychose. Certes, remarque Millot, toutes les personnes trans n'exhibent pas de symptômes psychotiques (voix, délire de persécution, etc.), mais « l'absence de symptôme psychotique n'exclut pas forcément l'existence d'une structure psychotique »¹¹⁵¹. Si Millot refuse de comprendre le transsexualisme comme une psychose, il existe bien pour la psychanalyste une « pente transsexuelle que l'on rencontre dans la psychose »¹¹⁵². Là encore, la figure de Schreber va être importante pour lier, de manière logiquement obscure, la psychose et « le transsexualisme ». Tous les trans ne sont pas psychotiques, mais « le transsexualisme » sera malgré tout abordé par le prisme de la psychose.

En fait, l'hypothèse de Millot consiste même à faire de ce qu'elle appelle « le symptôme transsexuel » une défense contre la psychose. À partir des développements lacaniens autour des nœuds borroméens, elle explique que le transsexualisme est moins un résultat « direct » de la forclusion du Nom-du-Père qu'une défense, une manière de se protéger de l'effondrement, une tentative de nouage similaire à celle qu'opère Joyce :

On pourrait situer le trajet transsexuel de la manière suivante : à défaut du nouage par le Nom-du-Père, R.S.I. seraient libres s'ils n'étaient pas noués par un quatrième, qui consiste dans l'identification du sujet à La Femme. Mais ce quatrième ne fait tenir ensemble que l'Imaginaire et le symbolique. Le Réel, en revanche, ne se trouve pas noué, et la demande du transsexuel consiste à réclamer qu'en ce point soit faite la correction qui ajusterait le Réel du sexe au nœud I et S. Le symptôme transsexuel aurait ainsi une fonction structurale analogue à celle que Lacan prête à l'écriture

¹¹⁵⁰ Catherine Millot, *Horsexe. Essai sur le transsexualisme*, op. cit., p. 9.

¹¹⁵¹ *Ibid.*, p. 23.

¹¹⁵² *Ibid.*, p. 29.

pour Joyce. Cela permet de comprendre par quelle suppléance la psychose se trouve évitée.¹¹⁵³

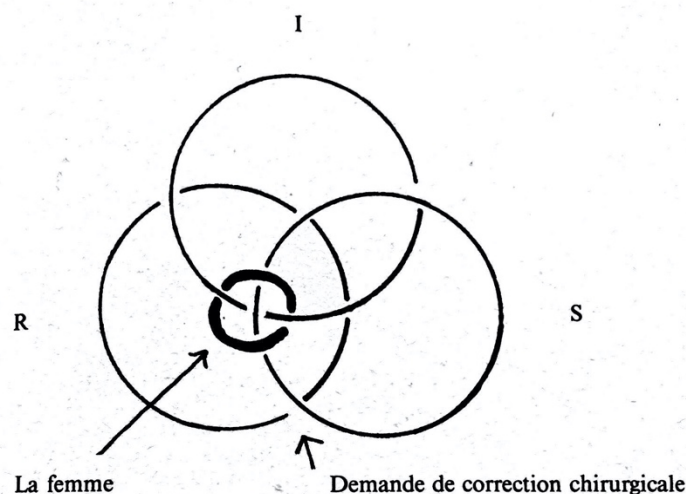


Figure 2. RSI noué, pour Millot, par l'identification à La femme et la demande de correction chirurgicale

Ce passage nous intéresse ici, dans la mesure où, s'il n'était pas noyé dans un mélange de mépris et de confusion entre psychose et transitude, il pourrait constituer une défense de la demande des personnes trans. Si, pour Millot, « le symptôme transsexuel » est comparable à l'écriture de Joyce, n'est-ce pas dire que la transitude est l'invention d'une manière d'exister et de vivre son corps qui soit tolérable ? Et dans ce cas, la demande de correction chirurgicale qui vise à établir le nœud n'est-elle pas une demande légitime qu'il serait cruel de refuser, une tentative d'écrire un rapport au corps vivable ? Sans trop vouloir nous avancer sur ce que nous défendrons par la suite, il est tout de même possible d'aller plus loin et de faire l'hypothèse que cette manière de « faire nœud », cette manière de se soutenir en s'inventant un sexe psychique, est probablement notre lot à toutes. Le sexe n'a-t-il pas une fonction de symptôme pour chacune ?

Cette possible ouverture, qui permettrait à la fois une plus grande tolérance à la demande d'intervention chirurgicale ou hormonale, et qui permettrait également de faire sauter la barrière infranchissable entre « nous les psy » et « eux les trans », se referme pourtant

¹¹⁵³ *Ibid.*, p. 42.

bien vite dans l'ouvrage de Millot qui attribue le ratage de la métaphore paternelle à une « mère trop bonne ». « L'essence du transsexuel, [pour Millot] c'est sa mère »¹¹⁵⁴.

Avec Frignet et Millot, nous sommes face à ce que Thamy Ayouch appelle très justement « une injure diagnostique »¹¹⁵⁵ qui opère une pathologisation abusive des subjectivités qui ne répondent pas à la norme de l'hétérosexualité obligatoire (au sens d'une distinction infranchissable entre les sexes). C'est très clair dans le mouvement par lequel Millot affirme qu'il n'y a pas besoin de symptôme psychotique pour que la structure soit psychotique, mouvement rhétorique qui permet de considérer dans le champ de la psychose beaucoup de réalités qui ne correspondent pas à la norme, la norme étant ici l'identification de l'enfant pourvu d'un pénis au père et au masculin, et de l'enfant dépourvu d'un pénis, à la mère et au féminin.

b. Le problème de la position épistémique

Il faut selon nous distinguer les injures diagnostiques précédentes qui consistent à placer les personnes trans dans une catégorie nosographique particulière, en l'occurrence plus ou moins celle de la psychose, d'un autre type de problème qui est un problème de positionnement. Tant que cette question du positionnement de l'analyste, et surtout de l'analyste qui écrit et théorise, ne fait pas l'objet d'une transformation, celui ou celle-ci pourra bien refuser de considérer la transitude comme une forme de psychose (Frignet) ou une défense contre la psychose (Millot), le problème fondamental demeurera. Cette position consiste à faire des personnes trans des objets d'analyse, des objets de théorie, à partir d'une distinction tranchée entre « nous » les analystes et « eux » les personnes trans, interdisant par là de penser la position d'analyste à partir de la transitude¹¹⁵⁶. Il semble que ce soit précisément cette attitude que Sam Bourcier cherche à dénoncer dans son intervention : un contre-transfert, une mise à distance violente qui exotise les personnes trans pour en faire un objet d'analyse.

¹¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 48.

¹¹⁵⁵ Thamy Ayouch. « L'injure diagnostique. Pour une anthropologie de la psychanalyse », *Cultures-Kairós*, paru dans *Les numéros*, septembre 2015,

URL : <https://revues.mshparisnord.fr:443/cultureskairos/index.php?id=1055>.

¹¹⁵⁶ Preciado désigne cette impossibilité à sa manière dans son adresse aux membres de l'ECF : je doute qu'il y ait parmi vous quelqu'un qui aurait renoncé légalement et publiquement à la différence sexuelle et qui aurait été accepté comme psychanalyste à part entière, après avoir réussi avec succès le processus que vous appelez « la passe », qui vous autorise à devenir analyste. Je parle ici d'un psychanalyste trans, ou non-binaire, admis parmi vous en qualité d'expert. S'il existe, permettez-moi d'adresser dès à présent à ce cher mutant mes salutations les plus chaleureuses. » Paul B. Preciado, *Je suis un monstre qui vous parle*, op. cit., p. 13.

À ce propos, Sam Bourcier cite d'abord « le cas » de Colette Chiland et de son livre *Changer de sexe. Illusion et réalité* publié en 1997 et réédité dans une deuxième édition en 2011. Nous pourrions être surpris·es du choix que fait Bourcier de placer Chiland comme premier « cas », là où d'autres, comme Frignet, produisent des approches théoriques bien plus insultantes. En effet, Colette Chiland l'annonce d'emblée : s'il faut considérer que « vouloir changer de sexe [est] une “idée folle” », il s'agit en même temps de défendre que « les personnes transsexuelles, sauf en quelques rares cas [ne sont] pas des psychotiques »¹¹⁵⁷, et ceci contre certains collègues. Il est vrai qu'elle n'approche pas la transitude à partir de cas de psychose à la Schreber. Ainsi, elle semble se diriger vers une approche non pathologisante qui mobilise le terme de « folie » de manière seulement métaphorique ou vague pour désigner quelque chose de surprenant à l'égard des normes sociales en vigueur.

Mais, malgré le refus d'identifier toutes les personnes trans à des psychotiques, Chiland n'abandonne pas les catégories pathologisantes. Premièrement, elle s'oppose de manière assez explicite à la « dépsychiatisation » ou à la dépathologisation de la transsexualité, au nom du fait qu'il existe une souffrance, et que le psychiatre est médecin de l'âme¹¹⁵⁸. Deuxièmement, bien que la transitude apparaisse comme une pathologie, elle n'est cependant plus tellement individuelle, mais sociale. À la fin de l'introduction de son ouvrage, elle feint de se poser une question dont elle connaît déjà la réponse : « Le phénomène transsexuel n'est-il pas un produit de notre culture technicienne et individualiste, un révélateur de ses contradictions, une maladie de notre culture ? »¹¹⁵⁹ Cette idée de la transitude comme maladie culturelle se retrouvera dans les discours les plus contemporains, comparant le « phénomène transgenre » à l'addiction à l'héroïne ou à l'anorexie mentale.

Ce maintien de la transitude du côté de la pathologie en fait quelque chose à expliquer, et dont il faudrait absolument comprendre les causes. Or, dans l'étiologie proposée par Chiland, ce qui apparaît central, c'est Œdipe et la dialectique désir/identification liée aux figures parentales. Si l'enfant développe une identification transsexuelle (consciente ou inconsciente), c'est qu'il s'agit de s'aligner à ce qu'il croit être le désir des parents : « Notre hypothèse est que ce que l'enfant vit le conduit à s'imaginer qu'il serait mieux aimé s'il appartenait à l'autre sexe. Sans refuser l'hypothèse du rôle de facteurs biologiques encore à

¹¹⁵⁷ Colette Chiland, *Changer de sexe. Illusion et réalité*, Paris, Odile Jacob, 2011, pp. 24-25.

¹¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 33.

déterminer, on apporte des faits montrant une épigénèse interactionnelle.»¹¹⁶⁰ Le désir apparaît dans l'émergence de la transitude, à travers le modèle œdipien, et sous la forme de l'alignement au désir de l'Autre.

Cette vague étiologie conduit, lorsqu'on la creuse, à des explications qui semblent relativement simplistes. En effet, tandis que du côté de celles qui seront des femmes trans, il existerait une trop grande fusion avec la mère (« blissfull joy ») dans laquelle le père aurait peiné à intervenir, du côté des futurs hommes trans, « la mère [...] est une femme déprimée, qui a été incapable de lui donner de la tendresse, de la cajoler, de valoriser la féminité. »¹¹⁶¹ On voit comment, dans *Changer de sexe* en tout cas, l'hypersingularité des vies et des sujets dans le cabinet laisse place à des explications à l'emporte-pièce dans lesquelles toutes les mères des femmes trans seraient des mères étouffantes et toutes les mères des hommes trans seraient trop froides. On est là face au pire de ce que peut produire la théorie psychanalytique.

À la fin de l'ouvrage, Colette Chiland évoque « l'œdipe des transsexuels » et lie explicitement la transitude à une sortie « ratée » de l'Œdipe, c'est-à-dire, une sortie ne débouchant pas sur l'identification à une identité sexuelle correspondant au sexe biologique. À nouveau portée par une pulsion de généralisation, elle écrit :

*En face de leurs parents, ils n'ont pas pu s'ancrer dans un investissement narcissique satisfaisant, c'est-à-dire dans un sentiment d'unité, de continuité, de valeur, d'estime de soi satisfaisant. Leurs investissements objectaux en sont perturbés ; pour aimer les autres, il faut pouvoir s'aimer soi-même. [...] Les transsexuels n'ont pas pu s'installer dans un investissement positif de leur sexe. Dans leur position de reconnaissance et de refus du sexe de leur corps, aucune des deux figures parentales n'était un modèle, aucun des deux parents n'était à l'aise avec son identité sexuée.*¹¹⁶²

Nous voyons ici comment Œdipe est mobilisé pour faire de la transitude un « ratage » ou une déviation non souhaitable dans le jeu de désir et d'identification. Cette étiologie œdipienne de la transitude a un avantage, c'est qu'elle permet de penser une thérapie qui permette de retravailler les identifications. Contre les demandes des personnes qui se situeraient seulement au niveau de la transformation physique (« Ils veulent que tout se joue

¹¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 59-60.

¹¹⁶¹ *Ibid.*, p. 127.

¹¹⁶² *Ibid.*, p. 271.

sur la scène corporelle »¹¹⁶³), il s'agirait de mener les patients à des transformations davantage psychiques, ceci pour éventuellement les détourner de transformations physiques — Nous ne sommes pas loin, on le voit, de l'idée de thérapie de conversion.

Mais, pourquoi chercher à éviter à tout prix les transformations physiques ? C'est, d'abord, car elles sont perçues comme des mutilations. Mais par qui ? Par les psychanalystes eux-mêmes. C'est sur ce point que joue la question du contre-transfert évoqué par Sam Bourcier (qui raccourcit astucieusement le terme en « contre-trans »). C'est l'angoisse suscitée chez l'analyste par la transformation physique qui le conduit à dévier le sujet de sa première demande :

Tout d'abord, mes collègues hommes m'ont dit leur difficulté à supporter que, à longueur de séances, les personnes transsexuelles MF développent leur demande d'être débarrassées de leur pénis et de leurs testicules ; mes collègues ne pouvaient pas s'empêcher de ressentir une angoisse de castration. Devant un homme qui veut se faire « couper le pénis » et ôter les testicules, une femme éprouve une consternation plutôt qu'une angoisse. Devant une femme qui réclame qu'on lui « coupe les seins », certaines de mes collègues femmes m'ont dit éprouver de l'angoisse ; elles l'ont écrit et cela a choqué les activistes. Je n'ai jamais éprouvé d'angoisse, mais un sentiment de consternation, de désolation que ces personnes FM ne puissent pas vivre tout le plaisir érotique que les seins donnent ; et au-delà vient l'idée qu'elles ont eu un mauvais rapport avec le sein maternel et c'est effectivement ce que l'on constate souvent ; que l'enfant soit allaité au sein ou non, le sein symbolise la mère.¹¹⁶⁴

Dans ce passage, qui mobilise à nouveau une étiologie simpliste qui associe la mastectomie à un mauvais rapport avec la mère, ce qui apparaît, c'est bien la position de l'analyste : angoissé·e, consterné·e, peut-être dégoûté·e, devant le corps et les demandes des personnes trans. La mobilisation sauvage et simpliste d'un schéma étiologique œdipien constitue sans doute une défense, sur le mode de l'objectivation, face à ce que l'analyste perçoit comme un danger vis-à-vis de sa propre intégrité physique ou psychique.

¹¹⁶³ *Ibid.*, p. 249.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 109.

Ce que le travail de Colette Chiland permet de repérer, c'est d'abord cette position de défense contre-transférentielle dans laquelle il s'agit de produire une distanciation radicale entre les personnes trans, les patient·es, et de l'autre, le psychiatre ou psychanalyste. Ceci se perçoit dans le ton du livre lui-même, il y a « ils », les trans, et « nous » les psychiatres en difficulté devant elleux. Or, cette mise à distance objectivante et objectifiante a une fonction, celle de court-circuiter le questionnement qui pourrait émerger chez l'analyste, et qui prend en l'occurrence la forme affective de l'angoisse, à propos de ses propres identifications sexuelles et de ses propres désirs. C'est du côté de l'analyste qu'apparaît une défense (contre l'angoisse, dont il a été dit qu'elle pouvait être le signal du désir), et c'est cette défense qui produit un deuxième type d'injure thérapeutique qui est cette mise à distance excessive par des explications étiologiques simplistes.

Sortir de ce rapport de distanciation, et de l'injure diagnostique qui y est liée implique de repenser le transfert et le « contre-transfert ». Sortir d'un rapport sujet-objet, sachant-objet du savoir, peut prendre la forme de ce que Silvia Lippi et Patrice Maniglier nomment « transfert sororal »¹¹⁶⁵. Ce transfert sororal, horizontal plutôt que vertical, permet de penser une relation entre psychanalystes et patient·es trans qui s'écarte du modèle distinguant « nous les psys » et « elleux les trans ». Le transfert sororal implique une position de l'analyste qui ne consiste plus à se protéger de l'angoisse ou du désir par la mobilisation de catégories nosographiques ou d'explications étiologiques simplistes projetées sur la complexité hypersingulière de l'analysant·e.

À quoi tient que, dans cette proposition d'un « transfert sororal », un « nous » s'établit qui défait l'opposition sujet sachant et objet du savoir ? Dans cette manière de penser le rapport analytique, le symptôme n'est plus exclusivement du côté de l'analysant·e. Dans le transfert sororal, nous expliquent les auteur·rices de *Sœurs*, le symptôme est un symptôme partagé. Nous ne sommes plus dans un cadre où le « symptôme trans » est une défense contre la psychose (Millot), où la « folie » du changement de sexe est la folie de l'analysant·e (Chiland), nous sommes dans un cas où l'analyste et l'analysant·e construisent ensemble un symptôme. Ceci implique de reconnaître que le désir de l'analyste (et ce qu'il traîne d'angoisse et de traumatisme) est tout aussi bien impliqué que celui de l'analysant·e.

Il est intéressant de noter que Lippi et Maniglier mobilisent l'idée d'une « contagion psychique » dans le cadre de l'analyse, où le symptôme apparaît comme le résultat de la

¹¹⁶⁵ Silvia Lippi et Patrice Magniglier, *Sœurs. Pour une psychanalyse féministe*, Paris, Éditions du Seuil, 2023, p.261 et suivantes.

rencontre des deux subjectivités en question. Cette idée d'une contagion psychique créatrice d'un symptôme partagé par plusieurs apparaît comme un retournement de l'accusation d'une « contagion transgenre » ou d'une contagion du « symptôme transgenre » mobilisé par les psychanalystes réactionnaires¹¹⁶⁶. Cette contagion devient positive, elle devient un lieu de soutien d'une relation analytique transférentielle par laquelle, en retour, l'analysant·e peut se soutenir. Ce type de lien analytique, non plus fondé sur l'existence d'un sujet sachant et d'une structure verticale, mais sur la possibilité de construire un savoir en commun à partir d'une position de coopération ou de « sororité » est radicalement distincte des positions qui conduisent à l'injure diagnostique. Elle peut même permettre d'en sortir.

c. « *L'enfant transgenre* » : la nouvelle obsession

L'appel à une position « horizontale » dans l'analyse permettant de sortir de l'injure diagnostique à l'égard des personnes trans, doit faire face à un nouvel obstacle aujourd'hui, qui est celui d'un déplacement de l'attention des psychanalystes depuis le « transsexualisme » adulte vers « les enfants transgenres ». Si Chiland parlait déjà d'un « phénomène transsexuel » comme symptôme social produit par la culture, l'idée d'une « contagion transgenre » portée par « l'idéologie du genre » prend aujourd'hui pour point d'appui l'idée d'un endoctrinement des enfants et des adolescent·es. Le discours psychanalytique qui se focalisait sur les femmes trans adultes se focalise désormais sur les garçons trans. Là encore, les positions respectives des experts, psy* et parents, vis-à-vis de la personne trans, entrent en jeu. L'avantage de prendre pour objet d'attention, voire d'obsession, les jeunes trans, c'est que dans une société où les rapports de pouvoir adultes-enfants demeurent très peu questionnés, l'idée d'une nécessaire verticalité de la relation paraît évidente.

L'une des représentantes de ce déplacement des discours réactionnaires du côté américain n'est pas psychanalyste, elle est journaliste et surtout, mère. Mais son travail condense plusieurs arguments qui seront repris par certaines psychanalystes françaises dans leur lutte contre le « scandale sanitaire » que constitueraient « les traitements dispensés aux mineurs qui souhaitent changer de sexe »¹¹⁶⁷. Dans *Domages irréversibles*, préfacé dans sa version française par Jean-François Braunstein, Abigail Shrier cherche à alerter sur « le phénomène actuel de transidentité qui frappe les adolescentes » comparable à « l'anorexie

¹¹⁶⁶ Lisa Marchiano, « Outbreak: On Transgender Teens and Psychic Epidemics », *Psychological Perspectives*, volume 60, numéro 3, pp. 345-366.

¹¹⁶⁷ Caroline Eliacheff et Céline Masson, *La fabrique de l'enfant-transgenre*, op. cit., p. 53.

mentale, la mémoire refoulée, la boulimie et la vague de mutilations au XX^e siècle », ¹¹⁶⁸ car il s'agit comme ceux-ci d'un phénomène social qui concerne les adolescentes. Dans l'inversion du *sex ratio* (alors que les hommes trans étaient largement minoritaires parmi les personnes trans recensées, ils sont maintenant majoritaires) et dans la jeunesse croissante des demandes de traitement et de changement d'état civil, Shrier voit le signe que la transitude est devenue une nouvelle manière pandémique pour les « jeunes femmes » de mutiler ce corps qu'« elles » détestent :

La puberté est également le moment où naît, chez les adolescentes, l'engouement actuel pour la transidentité. Elles se sentent étrangères à un corps qui les malmène de l'intérieur. Le stress provoqué par la puberté est vieux comme le monde. Ce qui est nouveau en revanche, c'est la relative incapacité des adolescentes d'aujourd'hui à le gérer et l'abondance de prétendues alternatives. ¹¹⁶⁹

Cette référence à l'adolescence féminine remplit une double fonction, particulièrement visible dès lors qu'on se rend compte que la plupart des cas que l'autrice cite sont en fait des cas de jeunes adultes qui transitionnent au cours de leurs études supérieures. Premièrement, le déplacement sur le terrain de l'enfance et de l'adolescence permet à Shrier d'invoquer la malléabilité, la suggestibilité, et finalement l'irrationalité prétendue des non-adultes pour justifier du pouvoir des adultes sur eux : plutôt que de laisser « nos enfants » se faire manipuler par des gourous trans, des pys ou même l'école (nous y reviendrons), mieux vaut affirmer l'autorité parentale. Deuxièmement, le déplacement de l'attention sur le corps des « adolescentes » permet à Shrier d'opposer, sans jamais l'affirmer explicitement, politiques trans et politiques féministes, conduisant à la nécessité, pour le féminisme, d'exclure les revendications trans du champ légitime des revendications féministes. Si l'accès, par les jeunes, à la transition hormonale par exemple, est une atteinte portée aux corps des femmes, alors l'agenda trans est incompatible avec l'agenda féministe. C'est en tout cas ce que cherche à suggérer Shrier.

Là où la thématique « œdipienne » commence à pointer, c'est dans le rôle que joue la famille dans *Dommages irréversibles*. On comprend que ce qu'il y a de plus scandaleux dans

¹¹⁶⁸ Abigail Shrier, *Dommages irréversibles. Comment le phénomène transgenre séduit les adolescentes*, Paris, Le cherche midi, 2020.

¹¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 68.

« le phénomène transgenre », c'est l'éloignement des jeunes vis-à-vis de leur famille, famille qui devrait être, au contraire, l'ultime refuge loin d'un monde à la dérive. Les chapitres « Les influenceurs », « L'école », « Les parents », « les psys » sont particulièrement éloquentes. Premièrement, les adolescent·es feraient face à l'influence de « gourous transgenres en ligne », présent·es sur les réseaux sociaux comme TikTok ou Tumblr, et qui pousseraient les enfants à transitionner et à se séparer de leurs familles si celles-ci s'y opposent. Deuxièmement, l'école, dont les politiques seraient influencées par « l'idéologie du genre », influence à son tour les enfants depuis la maternelle, et sépare les enfants de leurs parents en respectant, sans le consentement des parents, le pronom et le prénom choisis de la jeune personne trans :

Bien sûr, les écoles n'obligent pas les ados à devenir transgenres, mais elles leur facilitent la tâche. Le havre LGBTQ que l'école a construit est avant-gardiste et séduisant, encadré par une autorité morale, protégé par les droits civiques. Ceux qui enseignent l'idéologie du genre ne fabriquent pas des adolescents transgenres. Ils se contentent de préparer le terrain idéologique. Et lorsque les ados traversent une crise, la solution miracle leur vient immédiatement à l'esprit : la transidentité.¹¹⁷⁰

C'est le cas de l'école publique mais également, et c'est le pire pour Shrier, des écoles privées où les adolescent·es trans se trouvent respecté·es à cause de la lutte contre le harcèlement scolaire qui n'est qu'une excuse pour injecter « l'idéologie transgenre » à l'école.

Dans cette lutte que mène Shrier, les psys sont eux aussi en cause. Sauf deux ou trois « dissident·es », les thérapies affirmatives qu'ils mènent ne feraient qu'inscrire encore plus profondément l'influence des influenceurs et influenceuses trans et de l'école idéologisée. À ce point de son argumentation, il est difficile de savoir si les psys font trop ou trop peu réfléchir les enfants : d'un côté, Shrier dénonce le fait que « les psychothérapeutes incitent les adolescents à s'enfoncer plus loin dans la jungle de leur esprit »¹¹⁷¹, à douter d'eux-mêmes et de leur identité. D'un autre côté, la thérapie trop affirmative des psys serait un problème dans la mesure où elle ne remet pas en cause la décision des adolescent·es mais cherche à la respecter et l'accompagner.

Internet, l'école et les psys semblent fonctionner de concert pour transformer les « adolescentes » fragiles en jeune trans. Face à cela, les vraies héroïnes du livre de Shrier sont

¹¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 140.

¹¹⁷¹ *Ibid.*, p. 171.

les mères. Pour reprendre le contrôle de leurs « filles », ces mères héroïques sont prêtes à tout :

Lorsqu'elle s'est rendu compte que sa fille semblait éprouver une détresse plus grande en tant qu'adolescente transgenre, Brie a quitté son emploi et a passé plusieurs mois à voyager avec sa fille afin de l'extraire de l'environnement social dans lequel elle s'était identifiée comme un garçon. Les amis de sa fille semblaient renforcer sa transidentité. Pour saper cette identité, Brie devait l'éloigner. Elles ont déménagé à l'autre bout des États-Unis, où sa fille pourrait recommencer une nouvelle vie, de retour dans sa peau d'adolescente.¹¹⁷²

Pendant qu'elle s'attriste de l'isolement dans lequel sont plongées les adolescent·es, la solution qu'elle propose dans ce passage est celle d'un arrachement à la sphère sociale et d'un repli sur la famille, en l'occurrence, sur la mère. L'ambiance étouffante du livre de Shrier, en plus des thèses qu'elle soutient, vient de cette omniprésence de la famille. Tout semble en partir et y revenir, comme si l'amour des mères était une thérapie possible de détransition (et sans psy !), alors même qu'on le voit dans cet exemple, ces adolescent·es sont traitées comme des meubles ou des plantes qu'on déplace à l'envie. Triangulation œdipienne contre devenir-trans.

Comme nous le disions, Abigail Shrier n'est pas psychanalyste. Mais beaucoup des arguments mobilisés dans *Dommages irréversibles* se retrouvent dans l'argumentaire déployé, dans le contexte français, par Caroline Eliacheff et Céline Masson dans *La fabrique de l'enfant-transgenre*. Cette influence pose d'ailleurs un problème lorsque les autrices peinent à adapter le discours au contexte français. Par exemple, il ne paraît pas pertinent de considérer les politiques du gouvernement actuel en termes d'éducation comme des politiques « progressistes » à l'instar de celles mises en place dans les écoles californiennes.

Les rapports entre influenceurs-parents-écoles-psy se trouvent modifiés : dans la mesure où le livre commence par un commentaire du documentaire *Petite Fille* de Sébastien Lifshitz (2020) l'école semble être un garde-fou possible entre l'influence des parents qui, perdu·es, peuvent être contaminé·es par l'idéologie du genre et celle des psys trop affirmatifs.

En effet, en tant que psychanalystes, Eliacheff et Masson s'opposent principalement à ce que Shrier appelait « thérapie positive ». Dès le titre, elles déplacent la question des adultes

¹¹⁷² *Ibid.*, p. 157.

trans qui ont un « droit à l'indifférence » sur les enfants qui, eux, apparemment, n'ont pas ce droit. Ces enfants seraient mis·es en danger par « une subculture idéologique contagieuse via les réseaux sociaux, se rapprochant par maints aspects de l'emprise sectaire. »¹¹⁷³ Plutôt que de s'opposer à cette emprise, ce qui devrait être le rôle des psys, les thérapies « transaffirmatives » qui considéreraient « la transidentité [...] non pas comme un symptôme psychique mais [comme] un fait social à accompagner »¹¹⁷⁴ seraient, par là même, coupable de renforcer cette emprise sectaire et d'en être le relais sur le plan médical.

Dans le discours d'Eliacheff et Masson, Œdipe et la différence des sexes sont à nouveau mobilisées, le premier d'une manière quelque peu singulière puisqu'il apparaît au détour d'une étrange comparaison entre changement de sexe et désir incestuel : « Prendre un fantasme pour un désir et, de plus, faire croire qu'il est réalisable est une source de confusion et non de réassurance. Dit-on à un garçon qui veut épouser sa maman (ou une fille, son papa), que son désir peut se réaliser ? »¹¹⁷⁵

Ces deux phrases sont importantes, car elles révèlent l'importance sous-jacente de deux distinctions au sein du discours de ces psychanalystes : celle, d'abord, entre le fantasme et le désir. Les jeunes fantasmeraient la transitude, mais iels ne la désireraient pas. Il est difficile de comprendre cette phrase, sauf à la reprendre dans le cadre de la distinction entre enfant/adulte, maturité et immaturité, ce que suggère le parallèle avec le désir œdipien : il y aurait d'un côté, les fantasmes enfantins ou adolescents et de l'autre, le désir muri, le désir adulte. Cette distinction s'articule avec une seconde, celle entre le fantasme et le réel. Si le fantasme de transition n'est pas un désir vrai, muri, c'est qu'il n'est pas adéquat au réel, ne s'y aligne pas et bute contre le roc que constitue le réel. Le réel fait loi au désir, ce qui n'est pas le cas du fantasme. Or, quel est ce réel qui fait loi pour Eliacheff et Masson ? Ce serait le réel de la différence des sexes. C'est alors le dimorphisme sexuel qui fait la loi du réel :

Comme disait Freud en paraphrasant Napoléon, « l'anatomie, c'est le destin ». Autrement dit, il y a toujours un sexe que nous n'avons pas. Freud a inventé le complexe de castration pour les deux sexes. Toutefois, il a bien montré que l'inconscient peut refuser ce réel anatomique. Le puissant désir de s'affranchir du réel trouve dans la vie amoureuse bien des possibilités. Sur ce plan-là, tous les scénarios sont possibles, c'est ce qu'on nomme les

¹¹⁷³ Caroline Eliacheff et Céline Masson, *La fabrique de l'enfant-transgenre*, op. cit. , p. 11.

¹¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 58-59.

¹¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 26.

*fantasmes. Ils nous constituent mais butent sur ce réel qui nous contraint toujours.*¹¹⁷⁶

D'un côté le réel, de l'autre les fantasmes. C'est cette distinction que les enfants ou les adolescent·es, dans leur irrationalité constitutive, ne maîtriseraient pas. Et parce que les adultes comprennent, elleux, la différence entre le fantasme (i.e. le changement de sexe) et le réel (on ne peut pas changer de sexe, il y a deux sexes), iels devraient, psys, enseignant·es ou parents, imposer au mineur la loi du réel. On voit comment Œdipe et la castration font retour, dans une version plutôt « pop », pour nourrir un discours psychanalytique réactionnaire, sous couvert d'une mise en garde.

3. Une première réponse queer : la déconstruction de la naturalité du sexe

Après avoir rappelé quelques éléments concernant la manière dont la théorie psychanalytique rend compte de l'émergence d'un sexe psychique à partir d'une logique du désir, et après avoir montré les conséquences néfastes que ces approches peuvent avoir sur la compréhension des parcours de vie trans, nous pouvons à bon droit nous questionner sur la pertinence de mobiliser la théorie psychanalytique de la sexuation dans une perspective qui se réclame des théories queers. La théorie psychanalytique de la sexuation n'est-elle pas, lorsqu'on cherche à théoriser à partir du point de vue des minorités sexuelles, à évacuer ? Et, avec elle, n'est-ce pas toute la psychanalyse qu'il faudrait éjecter du domaine des savoirs queers ?

Face aux conséquences excluantes, homophobes et transphobes, de la théorie psychanalytique, la réponse des premières théoricien·nes queers comme De Lauretis ou Butler, n'est pas celle d'une évacuation de la psychanalyse. Il s'agit d'articuler les concepts d'origine psychanalytique avec une conception dé-naturalisée ou dé-essentialisée du sexe. Dans *Trouble dans le genre*, ouvrage paradigmatique d'une telle stratégie, il s'agit pour Judith Butler de montrer que ce que les théories psychanalytiques prennent à la fois comme évidence et comme « roc », à savoir la différence des sexes, est le résultat d'une production discursive. Non seulement le genre, mais le sexe sont les produits d'un savoir-pouvoir qui construit le corps et ses limites comme corps sexué. Butler n'évacue pas la théorie psychanalytique, mais l'amende en y articulant une théorie du pouvoir qui, avec Foucault, est compris comme un pouvoir producteur de la différence des sexes. Butler nous permet de concevoir l'émergence

¹¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 61.

du sexe comme le résultat non pas seulement d'une logique du désir, mais comme résultat de l'immanence désir-pouvoir.

Nous voudrions, dans cette section, décrire cette « théorie butlerienne » de la sexuation en termes de production discursive et de la performativité. Le sexe est à la fois une construction discursive au niveau des savoirs (discours scientifiques et autres), et une construction performative au niveau des corps — la performativité étant comme le pendant corporel des discours. Cette théorie qui considère le corps comme une surface sur laquelle émergent des signes, lesquels donnent l'illusion d'un sexe « vrai » ou intérieur, est-elle satisfaisante ? Ne risque-t-elle pas, finalement, de conduire également à nier ou décrédibiliser l'expérience de ceux qui se sentent, intérieurement, d'un sexe ou d'un autre, y compris les personnes trans ? Considérer que le sexe psychique n'est qu'une projection depuis l'extérieur, n'est-ce pas nier la « réalité » de certaines expériences trans ?

a. La construction discursive du sexe biologique

Le but affiché par Judith Butler dans *Trouble dans le genre* est la remise en cause « d'une présomption d'hétérosexualité fort répandue dans la théorie littéraire féministe », ¹¹⁷⁷ cette présomption d'hétérosexualité étant à entendre en deux sens : à la fois en termes de binarité sexuelle et en termes de désir pour l'autre sexe. En 1999, Butler note que de tels présupposés se trouvent notamment dans le *French Feminism* ¹¹⁷⁸, lequel désigne une composition (américaine) d'autrices fortement investies dans une lecture de la théorie psychanalytique d'un point de vue féministe ou féminin (Cixous, Irigaray, Kristeva) ¹¹⁷⁹. Ainsi, cette « présomption d'hétérosexualité » peut-elle être vue comme particulièrement intense dans le cadre de théories proches de la psychanalyse.

Afin de s'extraire de cette persistance de l'hétérosexualité obligatoire au sein même du féminisme, la voie butlerienne consiste à remettre en question la prétendue évidence de naturalité de la binarité sexuelle en montrant la manière dont cette binarité est instituée non pas de nature, mais à travers des pratiques discursives servant des rapports de pouvoir ou de domination. Cette mise en question suppose de dépasser le clivage, devenu classique au sein du féminisme, entre le sexe — considéré comme donnée de nature immuable — et le genre — comme élément socio-discursif variable. Le problème de cette conception classique du genre réside dans le fait que l'affirmation du caractère culturel et variable de certaines

¹¹⁷⁷ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 26.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 27.

¹¹⁷⁹ Christine Delphy, « L'invention du French Feminism : Une démarche essentielle », in : *L'ennemi principal*, 2. *Penser le genre*, op. cit.,

caractéristiques repose sur la réaffirmation d'un « socle » ou d'un « roc » naturel. Le genre peut bien être une apparence construite socialement, le sexe demeurerait, lui, de l'ordre d'une nature immuable, une vérité inaliénable. Le sexe serait une réalité pré-culturelle et non soumise à la possibilité de transformation ou d'intervention.

En fixant le niveau d'analyse au niveau du genre, sans questionner la binarité sexuelle sous-jacente, les féministes visées par Butler n'iraient pas au bout du projet féministe et renforceraient le type de pouvoir au fondement de la domination masculine, c'est-à-dire l'hétérosexualité obligatoire. Pour Butler, il s'agit d'étudier non seulement la nature des inégalités sociales entre les hommes et les femmes, mais également d'exposer comment la distinction même entre les hommes et les femmes, la différence des sexes, est une différence hiérarchisée qui justifie et renforce des relations de pouvoir. Sans ce niveau supplémentaire d'analyse, qui vise à montrer la manière dont la binarité des sexes est instituée par l'hétérosexualité obligatoire, la différence hiérarchisée entre homme et femme reste inquestionnée, et le féminisme voué à une mise en échec répétée.

Butler propose ainsi un renversement dans lequel le sexe n'est pas le socle naturel ou « vrai » derrière le genre social et illusoire ; mais dans lequel le genre, en tant que complexe de réalités discursives et sociales, produit le sexe :

Les faits prétendument naturels du sexe sont-ils produits à travers différents discours scientifiques qui servent d'autres intérêts, politiques et sociaux ? Si l'on mettait en cause le caractère immuable du sexe, on verrait peut-être que ce que l'on appelle « sexe » est une construction culturelle au même titre que le genre ; en réalité, peut-être le sexe est-il toujours déjà du genre et par conséquent, il n'y aurait plus vraiment de distinction entre les deux. [...] désormais, il faut aussi que le genre désigne précisément l'appareil de production et d'institution des sexes eux-mêmes. En conséquence, le genre n'est pas à la culture ce que le sexe est à la nature ; le genre, c'est aussi l'ensemble des moyens discursifs/culturels par quoi la « nature sexuée » ou un « sexe naturel » est produit et établi dans un domaine « prédiscursif », qui précède la culture, telle une surface politiquement neutre sur laquelle intervient la culture après coup.¹¹⁸⁰

Le sexe n'est pas une donnée de nature que les discours scientifiques viendraient cueillir, mais une production au sein de discours. Butler fait de la retenue méthodologique

¹¹⁸⁰ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 69.

foucauldienne, qui consistait à considérer la manière dont les discours produisent leurs objets¹¹⁸¹, un énoncé ontologique : la différence des sexes n'a pas de statut ontologique en dehors de celui que les discours lui donnent. Cette construction discursive du sexe en passe notamment par les discours scientifiques sur le sexe biologique. Lorsqu'il discute la recherche d'un gène commutateur de la différence sexuelle par l'équipe de David Page et, pour ce faire, lit le travail d'Anne Fausto-Sterling, Butler est plus catégorique et explique que

La recherche sur la détermination du sexe est fondamentalement structurée par des présupposés culturels concernant le statut relatif des hommes et des femmes, et par le rapport binaire qu'est le genre lui-même. Distinguer le sexe du genre devient une tâche d'autant plus difficile une fois que nous avons compris que les significations genrées structurent les hypothèses et le raisonnement de ces recherches biomédicales qui visent à établir que le « sexe » précède les significations culturelles qu'il prend. En réalité, la tâche se complique encore davantage lorsque nous réalisons que le langage de la biologie participe à d'autres formes de langage et qu'il reproduit cette sédimentation culturelle dans les objets que cette science prétend découvrir et décrire dans un langage neutre.¹¹⁸²

Les sciences biologiques du sexe apparaissent comme une nouvelle ruse du genre qui cherche à dissimuler son caractère culturellement construit pour se justifier. La construction du sexe biologique permet de déployer l'argument suivant : les inégalités entre les sexes sont peut-être injustes, mais elles résultent des lois de la nature. En situant la différence et les inégalités qu'elle contient du côté des lois de la nature, le genre s'assure d'un fondement pensé comme inaltérable. Cette soi-disant naturalité n'est, pour Butler, qu'une projection imaginaire suscitée par des discours qui, en vérité, construisent cette nature en même temps qu'ils prétendent la décrire.

Ainsi, déjà à ce niveau, ces discours apparaissent comme performatifs plutôt que comme descriptifs. Mais c'est surtout dans le deuxième versant de la thèse butlerienne sur le sexe que cette idée de performativité entre en jeu. Car, à ce stade de l'argumentation, nous

¹¹⁸¹ « Substituer au trésor énigmatique des « choses » d'avant le discours, la formation régulière des objets qui ne se dessinent qu'en lui. Définir ces objets sans référence au fond des choses, mais en les rapportant à l'ensemble des règles qui permettent de les former comme objets d'un discours et constituent ainsi leurs conditions d'apparition historique. » Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, op. cit., p. 69.

¹¹⁸² Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 220.

pourrions admettre que la binarité sexuelle au niveau biologique est une construction du discours scientifique, tout en maintenant l'idée d'un vrai sexe dans la mesure où, du point de vue psychanalytique, la sexuation se joue à un autre niveau. Le « vrai sexe » pourrait bien ne pas être le sexe biologique, considéré — du moins au niveau de la forme des organes génitaux — comme un élément relevant de l'imaginaire. Le vrai sexe est, pour la théorie psychanalytique, à situer au niveau des identifications et des affects, c'est-à-dire au niveau d'une sexuation psychique. Le « soi » psychique est appréhendé, de manière plus ou moins consciente, comme un soi sexué — et les conflits psychiques peuvent parfois se manifester sous la forme d'identifications, lesquelles sont qualifiées par un état de contradiction. Le sexe biologique peut bien être une construction discursive et sociale mais comment expliquer qu'on *se sente* homme, femme, ou autre ?

b. Le sexe psychique comme illusion performative

Le deuxième aspect de la théorie butlerienne concerne donc la manière dont les sujets en viennent à acquérir le sentiment intérieur d'être d'un genre ou d'un autre, mais également la manière dont ce « noyau intérieur » genré se manifeste à l'extérieur comme performance de genre. Là encore, Butler va opérer un renversement à partir de la notion de performativité : l'apparence extérieure (la performance de genre) n'est pas *l'expression* d'un « vrai genre intérieur » ; c'est la répétition de la performance extérieure qui donne l'illusion d'un genre intérieur qui constituerait « le vrai sexe ». Plusieurs éléments expliquent le refus, par Butler, de voir dans ce noyau intérieur l'origine de la performance de genre.

Premièrement, dès le début de *Trouble dans le genre*, Butler se situe dans la perspective d'une critique de la métaphysique de la substance. Cet engagement métaphysique dépend d'une prise de position politique : celle d'une politique qui ne s'appuie pas sur les identités, à la manière des *identity politics*, mais qui propose « une approche de type anti-fondationaliste à la politique de coalition [dans laquelle] on ne postule aucune "identité" »¹¹⁸³. Le premier aspect du refus de la métaphysique de la substance va donc être de refuser de prendre l'identité d'une personne, y compris l'identité sexuelle, comme une donnée évidente, auto-fondatrice, substantielle :

Dans quelle mesure les pratiques régulatrices de formation et de division du genre constituent-elles l'identité, la cohérence interne du sujet et, même, l'identité de la personne ? [...] En d'autres termes, la

¹¹⁸³ *Ibid.*, p. 82.

« cohérence » et la « constance » de « la personne » ne sont pas des attributs logiques de la personne ni des instruments d'analyse, mais plutôt des normes d'intelligibilité socialement instituées et maintenues.¹¹⁸⁴

Certaines féministes ont laissé inquestionnés les termes « homme », « femme », et ont fondé la politique féministe sur la pseudo-évidence de ces catégories. A l'inverse, Butler refuse de prendre l'identité, y compris sexuelle, comme une donnée évidente. Comme nous le voyons dans la seconde phrase de la citation précédente, Butler considère que l'identité, dans les différentes formes par lesquelles elle attribue une cohérence, est une norme, c'est-à-dire le résultat de rapports de pouvoir. L'identité n'est pas à étudier à partir d'une ontologie de la substance, mais à partir de l'effet des discours en termes de normes.

Chez Butler, cette critique de la métaphysique de la substance va déboucher sur une discussion des thèses de la psychanalyse, notamment lacanienne. En effet, Lacan comme Butler considèrent que le langage et la loi précèdent logiquement toute position d'être ou toute ontologie : « l'apparence ou l'effet de l'être est toujours produit à travers les structures de la signification »¹¹⁸⁵. Ainsi, la théorie lacanienne permet à Butler de considérer la manière dont la norme et les discours précèdent et constituent le sujet, lequel n'est pas le résultat d'une substance, mais une production par le langage : on devrait considérer le sujet sexué comme le résultat d'une forme de pouvoir. Chez Lacan, c'est le cas sous la forme du découpage du corps de jouissance par le langage, et du décalage entre le besoin et la demande dans le rapport à l'Autre ; découpage et décalage qui sont le résultat de la loi du langage et sont constitutifs du sujet.

Malgré tout, la solution proposée par Lacan ne satisfait pas Butler dans la mesure où ce dernier, en évoquant la jouissance et le corps de jouissance primitif, réintroduirait l'idée d'un corps dont l'être précéderait le langage et le pouvoir, une sorte de « matérialité jouissante » qui contiendrait le risque d'ouvrir un nouvel espace pour penser comme « pré-discursifs » ou « naturels » des éléments qui sont en vérité le produit des normes¹¹⁸⁶ :

L'interprétation de Lacan selon laquelle rien n'est prédiscursif ouvre sur une critique qui conceptualise la Loi comme étant à la fois prohibitive et productive. [Mais, il s'agit pourtant de rendre] compte de l'omniprésence, dans son œuvre, de la nostalgie de la plénitude perdue de la jouissance.

¹¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 84.

¹¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 127.

¹¹⁸⁶ C'est le reproche que Butler adresse à Žižek dans « Polémique avec le réel ». Voir : Judith Butler, *Ces corps qui comptent*, op. cit., p. 191-223.

[...] Comme la réalité nouménale désignait pour Kant la vraie réalité, le passé pré-juridique de la jouissance n'est pas connaissable à partir du langage parlé ; ce qui ne signifie pas pour autant que ce passé n'a pas de réalité. Le caractère précisément inaccessible du passé, signalé par le glissement métonymique dans le discours contemporain, confirme le statut de réalité ultime qu'a cette plénitude originelle.¹¹⁸⁷

Ce corps jouissant primitif, ce « réel » du corps jouissant, mythique et intouché par le langage, doit être évacué conceptuellement dans le cadre de la perspective métaphysico-politique anti-fondationaliste. Il n'y a pas un corps qui soit donné et sur lequel les significations culturelles viendraient s'inscrire. Le corps est, dans sa matérialité même, le produit des normes et de leurs répétitions performatives.

Nous pouvons considérer la performance comme le pendant corporel des discours : la production de signe, répétée, construit un objet. Dans le cas des discours, la répétition et la multiplication des discours « sur » le sexe créent le sexe ; dans le cas du corps, la répétition performative des normes de genre produit un corps sexué. Le corps n'existe que médié par des signes, par un langage qui lui donne non seulement la grammaire de ses actions, mais également de ses limites et de ses formes. C'est ce que Butler suggère lorsqu'il évoque le travail de Mary Douglas, « le corps en tant que tel est circonscrit par des marquages qui visent à établir des codes spéciaux de la cohérence culturelle [... Ce] qui constitue la limite du corps n'est jamais pleinement matériel. Des tabous et transgressions attendus donnent toujours sens à la surface, la peau. »¹¹⁸⁸

Si le « sexe psychique » ou intérieur n'est pas à situer dans un certain rapport à une jouissance corporelle primitive, phallique ou pas-toute phallique, puisqu'il n'y a pas de corps avant les signes qui lui donnent forme, alors comment émerge-t-il ? Ce « noyau intérieur » est un effet produit à même la performance, c'est un effet de surface qui donne l'illusion, aux autres et à soi-même, d'un sexe « intérieur » :

Les actes, les gestes et le désir produisent l'effet d'un noyau ou d'une substance intérieure, mais cette production se fait à la surface du corps en jouant sur les absences signifiantes, suggérant sans jamais révéler que le principe organisateur de l'identité en est la cause. De tels actes, gestes et accomplissement, au sens le plus général, sont performatifs, par quoi il faut

¹¹⁸⁷ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 145.

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 251-252.

comprendre que l'essence ou l'identité qu'ils sont censés refléter sont des fabrications, élaborées et soutenues par des signes corporels et d'autres moyens discursifs. [...] Si la vérité intérieure du genre est une fabrication et si l'idée qu'il y aurait un vrai genre est un fantasme construit et inscrit à la surface des corps, alors il semble que les genres ne peuvent être ni vrai ni faux, mais produits comme effets de vérité d'un discours de l'identité première et stable.¹¹⁸⁹

Ce qu'on prend pour le « vrai sexe » ou l'essence interne du genre est manufacturé à travers un ensemble d'actions *et de désirs* posés à travers la stylisation genrée d'un corps. C'est l'effet proprement performatif de ces signes corporels qui ne sont pas seulement émis « à l'extérieur » mais produisent également un « intérieur ». Cette « identité intérieure » n'est pas donnée comme substance, mais elle est produite par la répétition d'actes et de désirs.

Cette idée selon laquelle l'identité interne et l'intériorité psychique en général seraient à concevoir à partir de l'extériorité – ou plutôt à partir du champ social – sera reprise et déployée sept ans plus tard dans *La vie psychique du pouvoir*. Butler y élabore la notion d'assujettissement et la manière dont des formes de pouvoir social produisent les subjectivités. C'est l'occasion de préciser que cette distinction extérieur/intérieur ne précède pas la production de cette intériorité, mais lui est concomitante :

La norme est-elle d'abord « au-dehors » et entre-t-elle ensuite dans un espace psychique donné à l'avance, compris comme une espèce de théâtre intérieur ? Ou bien l'intériorisation de la norme contribue-t-elle à la production de cette intériorité ? La norme, une fois devenue psychique, implique-t-elle non seulement sa propre intériorisation mais encore celle du psychisme ? Je pose que ce processus d'intériorisation fabrique la distinction entre le psychique et de social [...].¹¹⁹⁰

Ainsi, la distinction entre « genre extérieur » et « vrai sexe intérieur » se trouve remise en cause. Il s'agit, pour Butler, d'évacuer la possibilité de parler d'un « vrai sexe » ou d'un « vrai genre » qui correspondraient à une essence donnée d'avance. Le sexe intérieur, le sentiment d'être d'un sexe ou d'un autre, est une production sociale au même titre que le genre. Cette évacuation de l'idée d'un « vrai sexe » répond à l'agenda de critique de l'hétérosexualité obligatoire, laquelle repose précisément sur l'idée de vrai sexe, et

¹¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 259.

¹¹⁹⁰ Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, *op. cit.*, p. 31.

notamment sous la forme d'un alignement entre sexe-genre-désir : être mâle, être masculin, désirer les femmes — être femelle, être féminine, désirer les hommes. Il s'agit de rendre compte du fait que cet alignement n'est pas naturel, mais que chacun des aspects est l'objet d'une construction sociale disciplinaire.

La notion de performativité ou de répétition performative se présente donc comme une alternative à deux conceptions du sexe, non seulement celle de sexe biologique et d'une matière corporelle sexuée, mais également celle d'un sexe psychique intérieur « donné ».

Or – et c'est là un élément passionnant dans l'histoire des théories queers – c'est précisément au moment où Butler cherche à défaire les conceptions classiques du corps et du psychisme comme données sexuées à partir d'un point de vue queer, que la philosophe va s'attirer les foudres de certain·es théoricien·es. Ce point de vue queer sur le sexe, aussi bien physique que psychique, comme pure construction discursive et sociale serait inadéquate à saisir les vécus trans et relèguerait à nouveau ceux-ci dans un champ d'oubli et d'inintelligibilité.

c. Corps et affect : le sexe, une construction bien réelle

Dans cette conception de la production discursive du sexe psychique ou intérieur, un ensemble de difficultés demeure, difficultés qui valent alors à Butler un certain nombre de critiques, entre autres de la part de théoricien·es trans. Plusieurs axes critiques peuvent être dégagés : La critique d'une forme de discursivisme qui réduit la matérialité du corps à des signes ; une approche trop univoque des théories biologiques du sexe et de la sexuation ; la critique du modèle performatif qui ne rendrait pas compte du « désir trans ».

Premièrement, dire que le sexe est une réalité de part en part sociale, est-ce nécessairement affirmer qu'il est une réalité entièrement discursive ? Souvent, *Trouble dans le genre* semble confondre plusieurs déterminations : les termes « culturel », « social » et « discursif » deviennent synonymes l'un de l'autre. Le résultat de cette ambiguïté est, par exemple, l'absence de prise en compte des conditions matérielles de la performance ou de l'émission de signes. Tandis que Foucault examine avec soin les institutions dans lesquelles sont produits les discours, Viviane K. Namaste nous explique que ce n'est pas le cas de Butler¹¹⁹¹ qui semble réduire la dimension culturelle et sociale à l'émission de signes, comme

¹¹⁹¹ Viviane K. Namaste, *Invisible Lives. The Erasure of Transsexual and transgendered People*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2000, p. 22.

si cette émission ne dépendait pas de condition d'effectuation et de réussite, conditions elles-mêmes sociales mais irréductibles à la dimension discursive. La question des conditions doit s'entendre en deux sens : à la fois celle de la position sociale des personnes trans (les théories queers n'auraient « rien à dire sur la position précaire de la femme transsexuelle »¹¹⁹²), à la fois celle des conditions de la performance (*Trouble dans le genre* « échoue à prendre en compte le contexte dans lequel ces performances de genre apparaissent. Les *drag queens* qui sont l'objet de Butler performant dans des espaces créés et définis par la culture gaie masculine. »¹¹⁹³).

Paradoxalement, car iel dénonce la même tendance chez Wittig¹¹⁹⁴, Butler accorderait beaucoup de poids au discours et au langage. Peut-être est-ce dû à la conversion de la position méthodologique foucauldienne (ne pas considérer les objets autrement qu'à travers la manière dont ils sont constitués par les discours qui prétendent les décrire) à une position métaphysique ou ontologique avec Lacan, qui situe le langage comme pré-condition de toute position d'être. Cette réduction du corps à la manière dont il est constitué par l'émission de signe, risque de conduire à oublier les conditions matérielles de son inscription dans l'espace, dans des institutions, etc., autant d'éléments que la théorie trans matérialiste de Namaste cherche à mettre en avant. Nous y reviendrons.

Pour l'instant, se pose la question de savoir s'il n'y a pas, au niveau du corps, quelque chose qui résiste au discours. Ne pouvons-nous pas appréhender la matérialité du corps comme de part en part sociale, sans pour autant la réduire à l'émission de signes qui donneraient « l'effet » de matérialité ? La matérialité du corps est-elle nécessairement, comme le pense Butler, le dernier refuge d'une forme de naturalisme qui protège les normes de toute transformation en les situant au niveau d'une nature inaliénable ? N'y a-t-il pas, dans le fait de « se sentir » homme, femme ou autre, quelque chose qu'on peut supposer issu d'une construction sociale et d'une histoire individuelle, mais qui soit irréductible à une illusion, à du semblant ?

Par ailleurs, la question du binarisme attribué au discours scientifique sur le sexe doit être posée. Butler accuse les discours biologiques sur le sexe d'inscrire en nature la binarité de genre ; c'est en tout cas ce qui ressort du « post-scriptum non scientifique » autour du travail de David Page et de son équipe. Mais la biologie est-elle aussi binaire que le philosophe le

¹¹⁹² *Ibid.*, p. 9.

¹¹⁹³ *Ibid.*, p. 10.

¹¹⁹⁴ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, *op. cit.*, p. 230.

pense ? C'est sans doute le cas pour certains discours, en l'occurrence celui de David Page, mais il existe des discours concurrents que connaît d'ailleurs bien Butler, comme ceux d'Anne Fausto-Sterling. Dans un contexte français plus récent, le philosophe de la biologie Thierry Hoquet a montré, nous l'avons vu, qu'un alter-naturalisme était possible, qui refuse de voir dans les données de la biologie des leçons pour l'organisation sociale, et qui s'appuie sur une lecture pluraliste du sexe biologique¹¹⁹⁵.

Par ailleurs, cette connaissance des déterminations biologiques des sexes est importante dans le cas des parcours trans eux-mêmes. La biologiste et militante trans Julia Serano souligne dans *Whipping girl* l'importance de reconnaître que certains traits de genre sont liés à la biologie, notamment à la dimension hormonale :

Si certains traits féminins ont une origine sociale prédominante, d'autres semblent être fortement influencés par la biologie. L'un des traits biologiques féminins est le fait d'être à l'écoute de ses émotions. Pratiquement toutes les transsexuelles qui se transforment dans le sens MTF font état d'une intensité accrue dans la manière dont elles ressentent leurs émotions dès qu'elles commencent à prendre des œstrogènes ; les transsexuels FTM signalent l'effet inverse lorsqu'ils prennent de la testostérone. L'intensité émotionnelle a donc bien une base biologique, car elle est fortement influencée, chez l'adulte, par les niveaux d'hormones.¹¹⁹⁶

Le discours de Serano sur les hormones montre bien que reconnaître l'existence et l'influence d'une strate biologique du réel, que certains discours (biologiques) peuvent saisir en partie, ne signifie pas retomber dans l'idée d'une binarité infranchissable, inaliénable. La reconnaissance de strates biologiques qui seraient cause de certains traits liés à la masculinité et la féminité ne conduit pas nécessairement à la réaffirmation de présupposés ciscentriques et transphobes, mais apparaît comme un élément essentiel de la compréhension des parcours de vie trans, notamment le recours aux hormones. Ignorer ces strates biologiques dans la compréhension du rapport au corps et au sexe en particulier, risque de conduire à rendre inintelligibles certaines pratiques et certains vécus.

¹¹⁹⁵ Thierry Hoquet, *Des sexes innombrables*, op. cit., p. 91.

¹¹⁹⁶ Julia Serano, *Whipping Girl. A transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Emeryville, Seal Press, 2007, pp. 239-240. Notre traduction.

A propos du discursivisme de Butler, notamment dans *Trouble dans le genre*, Jay Prosser dénonce quant à lui l'absence de ce qu'il appelle « le sujet incarné transgenre »¹¹⁹⁷. En effet, l'exemple paradigmatique de Butler dans l'explicitation de la performativité de genre concerne les pratiques drags ; des pratiques spectaculaires, réalisées, comme on l'a évoqué avec Namaste, dans des conditions très particulières. Les pratiques drags intéressent Butler car elles permettent de subvertir l'alignement entre sexe intérieur, sexe biologique et genre. Or, l'exemple du drag est un exemple de décalage volontaire. Faire de cet exemple le paradigme central du queer conduit, selon Prosser, à rendre inintelligibles les vies des personnes qui, précisément, ne cherchent pas à subvertir l'alignement, mais à s'en rapprocher. La focalisation sur les pratiques de subversions volontaires produirait « une rupture conceptuelle entre le transsexuel et le queer, ainsi que l'incapacité de la théorie queer à maintenir le corps comme une catégorie littérale. »¹¹⁹⁸ Cette délitéralisation du corps par la théorie queer pose la question de la reconnaissance au sein du champ « queer » des personnes qui considèrent la transformation en profondeur de leur corps comme centrale dans leurs parcours ; des personnes pour qui le corps est une présence bien réelle avec laquelle il faut faire, plutôt qu'une simple projection à partir d'une performance. L'autre problème évoqué par Jay Prosser est la domination du trope du décalage et de la subversion. Si le modèle des pratiques drags est le paradigme central, c'est le décalage qui est mis en avant. Qu'en est-il des personnes qui visent, au contraire, à aligner sexe intérieur ressenti, sexe biologique (par exemple avec les hormones) et genre ?

Il y a des trajectoires transgenres, en particulier transsexuelles, qui visent ce que le modèle [proposé par Butler] tend à dévaluer. C'est-à-dire qu'il y a des transsexuel·les qui visent précisément à ne pas être performatifs mais à être constatifs, c'est-à-dire, à être. Ce qui est perdu dans le déploiement queer du transgenre comme performativité subversive de genre c'est la valeur de ce qui précisément importe aux personnes transsexuelles : le récit de devenir un homme ou une femme biologique (opposé au performatif qui consisterait à jouer l'homme ou la femme) — autrement dit, la matérialité du corps sexué. [...] Trouble dans le genre ne

¹¹⁹⁷ Jay Prosser, *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*, New York, Columbia University Press, 1998, p. 22.

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 27.

*peut pas rendre compte du désir transsexuel pour l'incarnation sexuée
comme telos.*¹¹⁹⁹

Dans sa volonté de se défaire de l'idée d'une naturalité du sexe biologique, ainsi que dans la volonté de traiter le sexe intérieur comme une illusion, les théories queers et Butler en particulier représenteraient le sexe « comme surface fantasmée et non plus comme matérialité corporelle [...] confondant ainsi la matérialité corporelle avec une projection imaginaire »¹²⁰⁰. Le corps sexué ne serait rien d'autre qu'une projection imaginaire. Afin de rendre intelligibles les parcours des vies transsexuelles, Prosser nous invite, à l'inverse, à considérer « la réalité matérielle de l'imaginaire et non le caractère imaginaire de la réalité matérielle »¹²⁰¹. Il s'agit d'une proposition à laquelle nous ne pouvons qu'adhérer étant donné le positionnement exposé vis-à-vis de la notion d'imaginaire et de fantasme dans la troisième partie de notre travail. Dans ce cadre, cela signifie que l'identité sexuelle peut bien, comme le corps sexué, être de l'ordre d'une construction imaginaire, sans qu'il s'agisse pour autant d'un voile de non-être, d'une projection illusoire. La construction imaginaire du sexe, sexe psychique ou corporel, est une construction qu'il est possible de traiter comme étant de l'ordre du réel, au moins en tant qu'elle concerne une affectivité incarnée et un corps affecté.

Pour se rendre capable de prendre en compte théoriquement les récits de vie trans, et notamment les parcours transsexuels, il faudrait prendre en compte le réel du sexe, à la fois sur le plan biologique et sur le plan psychique, et ce afin d'éviter d'écraser ces deux réalités sur la seule performance de genre. Dans cette tentative, il convient également d'éviter un autre écueil : cette prise en compte du réel du corps et du réel du sexe biologique ne doit pas mener à une conception binaire de l'un ou de l'autre. Comme nous l'avons évoqué avec Thierry Hoquet, une certaine lecture de la biologie dans une perspective pluraliste permet d'éviter l'écueil sur le plan biologique. De la même manière, il faut réussir à construire une conception complexe et pluraliste de ce qu'on appelle « sexe psychique », et qui maintienne son caractère réel et irréductible au discours (ou à leur pendant corporel, la performativité), tout en évitant la binarisation hétérosexuelle qu'impose la conception psychanalytique classique par exemple. On peut bien dire qu'il y a « du sexe » qui appartient au Réel, ce n'est pas la même chose que de considérer que la binarité sexuelle est la loi imposée, par le réel, aux corps et aux psychismes.

¹¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 33.

¹²⁰⁰ *Ibid.*, p. 40-41.

¹²⁰¹ *Ibid.*, p. 44.

B. Les théories transmatérialistes contre les théories queers ?

Avant de nous atteler à la construction d'une théorie queer du sexe psychique qui en reconnaisse à la fois la « réalité » et le caractère non-binaire, nous proposons de nous arrêter sur l'opposition construite entre queer et matérialité dans les critiques de « la théorie queer » et à partir des perspectives transmatérialistes. Du fait des héritages théoriques qu'elles brassent — notamment lacaniens et foucauldien —, ainsi que du fait qu'elles prennent souvent la forme, par exemple chez Segdwick ou De Lauretis au début des années 1990, d'une analyse des discours culturels (livres ou film), les conceptions queers du sexe et du désir sont accusées de perdre de vue la matérialité du corps et des vécus, ou bien de réduire cette matérialité à n'être qu'une production de discours. Ces critiques nous semblent importantes à exposer car elles permettent de montrer les limites de la stratégie « anti-fondationnaliste » qui, sous couvert d'être dans une position critique du processus normatif, conduisent en fait à exclure certains types de vécus du champ de l'analyse. En effet, la critique transmatérialiste montre que l'exclusion de cette matérialité du corps, à entendre à la fois comme chair et comme condition d'existence sociale, rend impossible la compréhension des vécus de certaines personnes trans. Il faut donc nous atteler à synthétiser ces critiques pour en comprendre les enjeux avant de revenir aux élaborations d'une conception queer du sexe psychique.

L'enjeu de ces critiques est double : il est à la fois philosophique et politique. Premièrement, les théories queers excluent-elles réellement la matérialité des corps et la matérialité des conditions sociales dans lesquelles vivent ces corps ? Les théories sont-elles à situer du côté des théories idéalistes qui oublient les déterminations sociales et institutionnelles pour considérer les corps et les stratégies corporelles (comme le drag) de manière abstraite ? Deuxièmement, faut-il opposer les théories et stratégies politiques queers et les théories et stratégies trans ? Le « queer », comme l'explique Prosser, s'est-il construit de telle manière qu'il s'oppose, par exemple, aux vécus des personnes transsexuelles ? Cette critique doit-elle être comprise dans le sens d'un amendement possible des théories et pratiques queers ou bien dans le sens d'une opposition totale et irrévocable entre queer et trans ?

Nous aborderons, dans un premier temps, les diverses critiques émises du point de vue trans matérialiste envers les théories queers ; puis, nous répondrons à celles-ci en montrant qu'un matérialisme queer est possible.

1. Les critiques transmatérialistes des théories queers

Les attaques transmatérialistes à l'endroit de « la théorie queer » pointent au moins trois types d'insuffisances pour comprendre et rendre compte des vécus et des corps trans : (1) La théorie queer échouerait à rendre compte de la matérialité des corps et des vécus en un sens métaphysique. Le trope de la performativité, par exemple, empêcherait de prendre en compte la complexité temporelle des transformations du corps. (2) Elle échouerait aussi à prendre en compte la matérialité des corps, cette fois en un sens social, c'est-à-dire l'inscription des corps dans des institutions ou des conditions sociales contraignantes (et incomparables, par exemple, avec l'espace hétéronomique de la scène). (3) Enfin, cet oubli du corps sur le plan métaphysique et social s'articulerait à une psychologisation des questions liées aux transitions de sexe ou de genre, d'où découlerait l'accrochage difficilement réductible entre théories queers et théories psychanalytiques¹²⁰².

a. La matière multidimensionnelle du corps

Nous pouvons revenir à Prosser pour déployer rapidement la dimension métaphysique de la critique. L'enjeu de *Second Skins* est de faire valoir « les récits corporels de la transsexualité » contre la domination, au sein des discours queers, de la « performativité transgenre ». Il s'agit de reconquérir le récit. D'abord, le récit est conçu comme un mode descriptif d'usage de la langue : il s'agit d'abord de décrire quelque chose et non pas de performer un acte. Tandis que dans la performativité, le contenu du signifié n'a qu'une importance secondaire à l'égard de l'effet produit par le discours lui-même, dans le récit, on peut penser que le rapport à la référence, à ce qui est signifié, est plus étroit et plus important. Dans le récit, le vrai et le faux redeviennent les valeurs fondamentales. Dans la mesure où Prosser dénonce dans *Trouble dans le genre*, un modèle du transgenre qui empêche de prendre en compte les personnes qui cherchent à établir un rapport constatif et non performatif entre sexe intérieur, sexe biologique et genre, on peut dire qu'il existe un rapport étroit entre le récit et ce qu'il appelle « le désir transsexuel ». Le désir transsexuel peut s'incarner dans un récit de devenir.

Le récit apparaît à Prosser comme une manière de penser l'incarnation ou la matérialité : « Ce qui est perdu dans le déploiement queer du transgenre à travers la performativité subversive de genre c'est la valeur de ce qui concerne læ transsexuel·le : le récit de devenir un homme ou une femme biologique (et non performatif·ves), en bref, la

¹²⁰² Didier Eribon, *Écrits sur la psychanalyse*, op. cit., p. 28.

matérialité du corps sexué.»¹²⁰³ La matérialité dont il est question apparaît ici comme une matérialité temporelle qui prend la forme d'un devenir déployé au sein d'un récit. Ce récit et le déploiement temporel qu'il permet mettent en lumière la matérialité d'un corps qui se transforme et qui peut opposer des résistances à ces processus de transformation. Seul le récit qui laisse le temps se déployer peut montrer le réel d'un corps matériel contre lequel le « désir transsexuel » se cogne mais avec lequel il finit par s'accommoder.

À l'inverse, la performativité ne déploie pas le temps long du récit, mais insiste tantôt sur l'événementialité, tantôt sur la répétition, s'opposant dans les deux cas au déploiement d'un devenir incarné. Le paradigme drag fait confluer deux types de temporalité : (1) d'un côté, l'événement, c'est-à-dire une temporalité de rupture, une disruption, l'émergence de quelque chose d'hétérogène, ou, si l'on veut, l'émergence d'une singularité. La salle du spectacle de drag déconnecte le public de sa vie quotidienne, crée les conditions d'émergence d'un événement ou d'une singularité. Dans le cadre du spectacle, la préparation se passe à l'arrière-scène : le temps long de la transformation ou du devenir où se révèle la matérialité du corps n'apparaît pas, seulement l'événement, l'émergence du singulier. (2) D'un autre côté, et comme y insiste Butler dans *Ces corps qui comptent*, le drag est également la citation et la répétition de normes de genre. Contre les critiques émises à l'encontre de la performativité dans *Trouble dans le genre*, Butler cherche à montrer comment la matérialité des corps doit être comprise à partir d'un processus de matérialisation, processus qui en passe par la répétition ou réitération de normes. La matière dans *Ces corps qui comptent*, est réitération, répétition. Par-là, le corps gagne non seulement une matière mais également une histoire, puisque l'histoire des corps serait constituée par une histoire des normes, de leur citation et de leur répétition.

La mise en avant du paradigme du récit de vie transsexuel vise, pour Jay Prosser, à s'opposer à une pensée de la matérialité et de l'histoire comme répétition. À l'histoire comme répétition, Prosser va opposer l'importance de la « mémoire somatique transsexuelle »¹²⁰⁴. C'est cette logique complexe de la mémoire corporelle qu'il explore à propos de la chirurgie dite de réassignation sexuelle :

*Ce qui rend le transsexuel·le capable et désireu·se de se soumettre au
bistouri — la division, la coupe, l'ablation et le remodelage des organes,*

¹²⁰³ Jay Prosser, *Second Skins*, op. cit., p. 32.

¹²⁰⁴ *Ibid.*, p. 83.

des tissus et de la peau qu'une autre personne pourrait considérer comme une mutilation — c'est la volonté de rendre au corps ce qu'il aurait dû être. Ce qui rend possible la traduction psychique des interventions chirurgicales sur le corps en une poétique de la guérison est une sorte de mémoire somatique transsexuelle. La chirurgie est perçue comme un remembrement/remémoration littéral et figuratif, une pulsion réparatrice qui est en effet commune aux récits de chirurgies reconstructives chez les sujets transsexuel·les et peut-être inhérente à la notion même de chirurgie reconstructive. [...] La mémoire est cruciale pour la manière dont nous vivons notre corps. Dans son travail sur les membres fantômes, [Oliver] Sacks a souligné le rôle clé de la mémoire somatique dans la structuration de l'image du corps. [...] Dans le cas du/de la transsexuel·le, le corps construit par la chirurgie de réassignation sexuelle n'est pas un corps qui a réellement existé dans le passé, un corps dont on se souvient littéralement, mais un corps qui aurait dû exister ; la chirurgie de réassignation sexuelle est une récupération de ce qui n'a pas été. Le corps du devenir transsexuel naît d'une aspiration à un passé parfait [...]. Sur la base d'une double conceptualisation — de la chirurgie de réassignation sexuelle comme un retour nostalgique aux contours sexués qui auraient dû exister ; et de la fantomisation comme une expression de nostalgie pour le somatotype idéalisé dans son absence physique — le corps post-assignation du transsexuel pourrait-il être compris comme étant déjà présent de manière fantomatique avant la réassignation ?¹²⁰⁵

En appeler à la matérialité sous la forme de la « mémoire somatique transsexuelle », c'est donc en appeler à une corporéité non-simple, irréductible à une surface de projection, mais au contraire, faite de différentes couches ontologiques dont les interactions produisent des affects. En effet, le « désir transsexuel » est présenté par Prosser moins comme une pulsion — ce qui le fait, par là même, sortir des explications psychanalytiques — que comme un affect corporel : la sensation d'une présence fantomatique d'un autre corps vers lequel il s'agirait de tendre.

¹²⁰⁵ *Ibid.*, p. 83-84.

La dimension spatiale de la matérialité du corps est également approchée par Prosser à partir du jeu d'interversion que construit Butler entre intériorité psychique et extériorité corporelle. D'un côté, le corps chez Butler, dans la mesure où il est toujours l'objet d'un découpage par le symbolique qui lui donne forme, semble être une projection psychique : nous n'avons accès à nos corps que par le prisme de notre subjectivité, laquelle est constituée au sein de normes et de relations de pouvoir. Ainsi, c'est l'intériorité (la subjectivité) qui donne forme à l'extériorité (le corps). D'un autre côté, c'est la répétition performative de gestes et actions normées à même la surface du corps qui produit l'illusion d'une intériorité genrée ou sexuée. Pour Butler, le soi-disant « noyau psychologique » est « un fantasme construit et inscrit à la surface des corps »¹²⁰⁶. Dans ce deuxième mouvement, c'est l'intériorité qui est comprise comme effet de la performance extérieure.

Comme l'explique Prosser, et il est vrai que cela se confirme dans la suite des travaux de Butler, notamment dans *La vie psychique du pouvoir*, c'est la seconde version du mouvement qui prime, celle qui comprend l'intériorité psychique comme un « effet » à la surface du corps, la subjectivité comme une pliure à la surface. Cette priorité de la surface est l'objet de la critique de Prosser qui y voit une réduction du corps à sa théâtralité visuelle :

Dans sa critique du traitement de la question du genre par les études queers, [Biddy] Martin a remarqué leur tendance à donner la priorité aux « surfaces par rapport aux intérieurs et aux profondeurs, et même à considérer les approches conventionnelles de ces surfaces [c'est-à-dire les intérieurs et les profondeurs] comme inévitablement disciplinaires et contraignantes ». La conceptualisation par Butler du sexe comme fantasme mélancolique hétérosexuel de littéralisation, du sexe comme encryptage fantasmatique du genre dans le corps, désigne implicitement l'intériorité corporelle comme « disciplinaire et contraignante » et, à l'inverse, privilégie la surface comme ce qui brise l'intériorité et révèle son statut de fantasme. Cette hiérarchisation de la surface est résolument oculo-centrique [...]. L'économie théorique du genre de Trouble dans le genre s'appuie fortement sur une conception du corps comme ce qui peut être vu, le corps comme surface visuelle.¹²⁰⁷

¹²⁰⁶ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 259.

¹²⁰⁷ Jay Prosser, *Second Skins*, op. cit., pp. 42-43.

À cette réduction du corps à une surface, à un corps théâtral défini seulement par ce qui en est perçu, Jay Prosser oppose ce qu'on peut appeler le réel de l'affect incarné transsexuel. La reconnaissance d'une affectivité corporelle irréductible à la surface visuelle est essentielle pour comprendre les vécus transsexuels car, dans les récits qu'étudie Prosser, c'est cet affect incarné qui est le moteur du changement et de la transformation. Ce caractère générateur doit faire reconnaître sa force de réel, irréductible à une fantaisie illusoire :

Le transsexuel·le n'a pas nécessairement une apparence de genre différente de son sexe assigné à la naissance, mais par définition, iel se sent genré·e différemment. À la fois dans la version médicale et dans les autobiographies, le récit transsexuel dépend du fait de donner de la valeur à cet affect comme terreau génératif. Cela suppose la reconnaissance de la catégorie d'intériorité corporelle (sensations internes du corps) et de sa différence avec ce qui peut être vu (surface extérieure) : la différence entre l'identité de genre et le sexe qui sert de logique de la transsexualité.¹²⁰⁸

On peut bien dire que, pour Prosser, l'affect relève de l'imaginaire, mais dans ce cas, il s'agit de reconnaître le caractère de réel de l'imaginaire (et non le caractère imaginaire du réel). Par la prise en compte de cette intériorité affective du corps, le statut de la surface est lui aussi modifié : la surface du corps et la manière dont le corps est perçu par les autres n'apparaît pas comme un masque, mais comme essentiel dans la constitution du moi. Autrement dit, la surface n'est jamais qu'une surface, mais elle apparaît comme un élément essentiel de l'intériorité affective¹²⁰⁹.

On le voit, la prise en compte de la matérialité corporelle que réclame Jay Prosser désigne une matérialité multidimensionnelle : une matérialité temporelle ou mémorielle, une matérialité spatiale comme prise en compte de la profondeur, une matérialité affective, etc. Cette valeur accordée aux différents aspects de l'incarnation doit montrer que l'enjeu, pour les personnes transsexuelles, n'est pas tant la déconstruction de la matérialité du corps, c'est-à-dire l'exhibition du caractère culturellement et symboliquement construit du corps, mais, à l'inverse, celui de la construction et de l'élaboration d'une matérialité corporelle tenable,

¹²⁰⁸ Jay Prosser, *Second Skins*, op. cit., p. 43.

¹²⁰⁹ Ce que Jay Prosser construit à partir d'Elizabeth Grosz et Didier Anzieu. Voir : Jay Prosser, *Second Skins*, op. cit., pp. 64-67.

vivable, un tissage viable entre les différentes dimensions de cette matérialité : temporelle, spatiale, affective.

b. La vie sociale des corps

Invoquer la matérialité de l'affect sera peut-être insatisfaisant pour ceux qui se réclament d'un matérialisme au sens marxien. Mais, un autre type d'appel à la matière formulé à l'encontre des théories queers s'est construit, non dans les termes psychologiques de l'affectivité, mais à travers une attention portée aux situations des personnes trans en tant qu'elles sont situées dans des espaces sociaux qui les maltraitent et les invisibilisent. La matérialité en question dans ces critiques est donc celle des conditions sociales d'existence concrètes des personnes trans. À ce niveau également, la théorie queer et notamment la conception déployée dans *Trouble dans le genre* poserait problème.

Cette matérialité sociale ou sociologique est par exemple invoquée par Viviane K. Namaste dans *Invisible Lives. The Erasure of Transsexual and Transgendered People* (2000). Les théories queers participeraient, selon Namaste, à un mouvement plus général d'effacement théorique des vies concrètes des personnes trans : « trop peu de monographies, articles, et livres écrits à notre propos explicitent les petits détails qui font la réalité de nos vies, nos corps et notre expérience du monde de tous les jours. »¹²¹⁰ Afin de contrer cette invisibilisation, il s'agit de lutter contre deux écueils : d'un côté, la tendance des théories queers à ignorer les conditions sociales concrètes dans lesquelles vivent les personnes trans, ce qui conduit à réduire ces personnes à des icônes sans chair, via, à nouveau, le paradigme de la performance drag ; de l'autre, la tendance de la sociologie à aborder les vies trans à partir d'un point de vue objectiviste qui pose problème. Contre ces deux tendances, il s'agit « de faire le travail de sociologue : de collecter des données empiriques sur la vie de tous les jours des personnes trans et de proposer quelques interprétations de ce que signifient ces données »¹²¹¹ tout en insistant sur « la manière dont les personnes transsexuelles et transgenres donnent sens au monde »¹²¹².

Précisons la forme que prend la critique des théories queers et plus particulièrement de la théorie performative du genre chez Namaste. Le travail de Butler est le premier cité dans cette enquête sur la manière dont « les textes les plus importants de la théorie queer [...] représentent (ou, plutôt, ignorent) les corps et les vies des personnes transgenres »¹²¹³.

¹²¹⁰ Viviane K. Namaste, *Invisible Lives*, op. cit., p. 1.

¹²¹¹ *Ibid.*

¹²¹² *Ibid.*, p. 69.

¹²¹³ *Ibid.*, p. 10.

Namaste dénonce chez Butler, et particulièrement dans *Trouble dans le genre* et *Ces corps qui comptent*, la domination du modèle drag de la subversion qui situe les vécus transsexuels du côté de la répétition sans critique des normes ; ainsi que, à l'intérieur de l'approche du drag, l'oubli des conditions sociales concrètes dans lesquelles ces pratiques prennent place.

Dans les mots de Butler, « le drag révèle implicitement la structure imitative du genre lui-même, ainsi que sa contingence ». [...] Cette proposition est sans doute importante, et le travail de Butler a été utile dans le développement de la théorie queer et des études de genre. Mais cette proposition échoue à rendre compte du contexte dans lequel ces performances de genre ont lieu. Les drag queens dont Butler discute performant dans des espaces créés et définis par la culture gaie masculine. Même si Butler détermine ces espaces par rapport à l'hégémonie hétérosexuelle, iel refuse d'examiner les relations complexes au genre et la performance de genre qu'entretient ce territoire. [...] Le paradoxe essentiel du drag au sein des communautés gais masculines : au moment précis où il souligne la nature construite des performances de genre, le drag est contenu comme performance. L'identité masculine gay, quant à elle, s'établit comme quelque chose qui précède la performance.¹²¹⁴

En prenant pour paradigme du queer une performance ayant lieu dans un espace social précis, sans comprendre comment cet espace social impose certaines limites à cette performance, Butler placerait au centre de son modèle du queer un type de subversion extrêmement limité et contraint : la subversion se doit d'être dé-naturalisante, de défaire l'illusion de naturalité, de profondeur et tout essentialisme. Dès lors, les personnes transsexuelles, par exemple, qui ne limitent pas leur transitude à l'espace de la scène, et qui cherchent à atteindre une *realness*, un alignement sexe-genre qui donnerait un effet de naturalité et non pas une disruption de l'illusion de naturalité, apparaissent en contraste comme la limite extérieure du queer, comme celles qui resteraient aliénées à l'illusion.

Cet oubli du contexte ou du monde social a des conséquences importantes sur la manière de penser la transitude. Il proviendrait d'une « certaine interprétation de la théorie post-structuraliste » qui l'éloignerait d'une analyse concrète des relations de pouvoir :

¹²¹⁴ *Ibid.*, p. 10-13.

Butler utilise l'exemple des drag queens afin de défendre que tout genre est socialement construit. Mais, comme nous l'avons observé, son projet est insuffisant car iel n'examine pas le lieu institutionnel au sein duquel apparaissent les performances de genre des drag queens. [...] Comme iel ne fournit pas un examen soutenu des pratiques et institutions sociales dans lesquelles le genre et la race sont intriqués, Butler demande aux lecteur-rices d'extrapoler depuis des objets particuliers (une performance drag dans un bar gay, ou la mort d'une prostituée transsexuelle hispanique) jusqu'aux relations sociales qui produisent ces objets et événements. Tandis que le poststructuralisme suggère que nous avons besoin de citer précisément les opérations sociales et institutionnelles qui produisent les sujets, Butler défend un type d'enquête qui n'explicite pas ces relations entre objet et discours. Ironiquement, Butler propose une conception représentationnaliste du langage : iel demande que les exemples précis de performance de genre tiennent lieu de rapport de genre [...].¹²¹⁵

Le modèle précis et décontextualisé du drag devient le paradigme général à partir duquel penser toute relation au genre. Cette généralisation abusive à partir d'un cas particulier produit précisément ce que Butler cherche à dénoncer, à savoir la création d'un cadre d'intelligibilité excluant d'autres réalités rendues insaisissables, invisibles, par le cadre conceptuel mis en place.

Pour contrer cette invisibilisation, une enquête sociale précise est nécessaire pour mettre en lumière la diversité empirique des vies et des rapports de genre des personnes trans, diversité irréductible au seul modèle de la performance. Cette enquête sociale, comme nous l'évoquions, ne suit pas pour autant une épistémologie objectiviste et statistique. La méthode valorisée par Namaste consiste à recueillir des données qui permettent aux personnes trans de rendre compte, comme elle l'écrit, de leur « rapport à la vie ». Elle défend donc

la pertinence des méthodes de recherche spécifiques de science sociale qualitative — comme des entretiens, de l'histoire orale, de l'ethnographie institutionnelle — comme étant des outils cruciaux dans la collection de données sur les personnes transsexuelles et transgenres qu'on ne trouve pas dans les textes légaux, psychiatriques et médicaux. Si les fonctions du discours et de la rhétorique effacent la présence et la

¹²¹⁵ *Ibid.*, p. 21-22.

*possibilité des personnes trans, l'enquête critique doit s'appuyer sur des techniques de collections de données qui s'opposent à cet effacement.*¹²¹⁶

L'analyse locale proposée dans les derniers chapitres du livre et qui prend pour point de départ « des entretiens avec des personnes trans à propos de leurs expériences avec la sécurité sociale et les services sociaux »¹²¹⁷ illustre le type d'enquête valorisé par Namaste. L'enquête sociale doit permettre de tirer des conclusions à partir de données qualitatives multiples sur les vies trans telles qu'elles sont concrètement vécues, plutôt que de tirer d'une pratique singulière et limitée à un champ social spécifique des catégories générales et excluantes.

c. Le problème d'une approche psychologisante

L'approche en termes d'enquête sociale possède également une deuxième fonction au sein de ce qu'on peut appeler l'approche transmatérialiste, à savoir la critique des approches dites *psychologisantes* de la transitude. L'attention, au sein d'enquêtes sociales faites d'entretiens ou de collectes d'histoires orales, portée aux parcours sociaux et institutionnels des personnes trans, s'oppose aux approches mobilisant les problématiques de l'identité, de l'intériorité, des conflits psychiques, etc., approches qui auraient alimentées, depuis la fin du XIX^e siècle et jusqu'aux développements les plus récents de la psychanalyse, une pathologisation des vies trans. C'est bien ce que nous avons également constaté concernant les discours psychanalytiques sur la transitude. Une méthodologie d'enquête en termes de parcours sociaux de vie permet alors de contrer une approche en termes de symptôme, d'anormalité, de déviation, etc.

Cette opposition entre approches « trans-matérialistes » et approches « psychologisantes » – ces dernières incluant les perspectives queers comme celles de Butler – se retrouve dans plusieurs textes du recueil *Matérialismes trans* qui réunit les actes d'une journée d'étude ayant eu lieu à l'ENS de Lyon en mars 2019. Lorsqu'elle présente de manière synthétique le recueil, Pauline Clochec insiste sur ce qui « oppose le féminisme matérialiste trans aux théories queer, à la fois dans leur application à la transitude et dans leur conceptualisation plus générale du genre »¹²¹⁸. D'une certaine manière, il s'agit d'attribuer une position psychologisante aux théories queers, pour réserver l'approche matérialiste et sociale au transféminisme. « Le fait trans, affirme Clochec, n'est analysable et politiquement

¹²¹⁶ *Ibid.*, p. 265.

¹²¹⁷ *Ibid.*, p. 157.

¹²¹⁸ Pauline Clochec, « Du spectre du matérialisme à la possibilité de matérialismes trans », in : Pauline Clochec et Noémie Grunenwald (ed.), *Matérialismes trans*, Hystériques & AssociéEs, 2021.

pertinent que du moment où il est compris non pas comme une donnée intérieure ou “identité de genre” mais comme un processus social. Cette approche matérialiste de la transitude implique la critique de ses compréhensions queer, notamment par Judith Butler. »¹²¹⁹

Pourquoi la critique de l’approche de la transitude en termes d’identité de genre semble-t-elle être placée au cœur du projet transmatérialiste ? Sylvie Batteux, dans l’article « Autonomie et autodétermination » du même recueil élabore cette dénonciation :

Une différence est établie au sein du genre entre ce qui relèverait du ressenti, l’identité, et ce qui relèverait du manifeste, l’expression ou l’assignation. Ma thèse est que cette division est psychologisante et nuit à une compréhension politique et sociale du fait trans. Dans cette compréhension du genre, le ressenti consisterait en une vérité de l’individu contre une perception sociale, validée par autrui, aussi bien dans le cadre de l’assignation que de l’expression de genre. La construction d’un moi sexué se heurterait ainsi toujours à la contradiction entre une perception interne et une perception externe, dans la dramaturgie urbaine du regard des autres. Cette opposition est de nature libérale : si l’identité de genre doit être reconnue, respectée et défendue, c’est pour préserver le bien-être d’un individu auquel on reconnaît certains droits subjectifs ; mais cette approche n’ouvre aucune perspective au sujet des expériences de domination qui relient les sujets trans comme classe.¹²²⁰

Dans cet extrait, Sylvie Batteux critique la distinction entre la manière dont on est perçu·e comme appartenant plus ou moins à un genre, et la sensation interne d’appartenir plus ou moins à un genre. Il s’agit d’une distinction largement diffusée et comprise aujourd’hui ; une distinction en effet centrale dans les approches médiatiques et populaires de la transitude. La critique pourrait être reformulée de la manière suivante : en limitant la transitude à être une tension ou une déchirure interne à l’individu entre sentiment intérieur et perception par les autres, on contiendrait justement la tension au niveau individuel, ce qui empêcherait une approche sociale et politique de la transitude. Le caractère « néo-libéral » de la distinction vient de cet effet individualisant et dépolitisant ; il renvoie à l’importance de l’individu et du sujet individuel dans les approches libérales.

¹²¹⁹ *Ibid.*, p. 44.

¹²²⁰ Sylvie Batteux, « Autonomie et autodétermination », in : Pauline Clochec et Noémie Grunenwald (ed.), *Matérialismes trans*, op. cit., p. 90-91.

La « dépolitisation » dont il est question est pensée comme un processus qui empêche de penser la transitude à partir de la classe. Ici, il semble que Batteux diffère d'autres théoricien·nes réunis dans *Matérialismes trans*. Elle considère que « les sujets trans » constituent une classe sociale à part entière. L'avis d'autres auteur·es comme Pauline Clochec, mais également Emmanuel Beaubatie et Joao Gabriel, tend davantage à considérer la transitude comme une « transition de classe de sexe ». À la manière des transfuges de classe, qui s'élèvent des classes les plus basses à la petite bourgeoisie, les sujets sociaux trans seraient des sujets transfuges de classe de sexe. C'est cette intuition qui constitue le cœur de l'approche matérialiste de la transitude, comme l'exprime Pauline Clochec :

Il s'agit d'appréhender la transitude non à partir d'un état psychique mais d'un processus observable, à savoir la transition, et de comprendre celle-ci comme un processus social, comportant des aspects pouvant être relationnels, juridiques et corporels. La transitude est comprise comme le passage d'une position sociale, en l'occurrence d'une classe de sexes, à une autre.¹²²¹

Ce cadre épistémique permet en effet d'analyser les parcours de transition comme des parcours sociaux entre différentes classes : il est possible d'être transfuge « par le haut » ou « par le bas ». Dans le cas d'une analyse seulement en termes de « classe de sexe », il apparaît que les parcours de transition FtM, qui consistent à passer de la classe des femmes à celles des hommes est un parcours de transfuge « par le haut » qui consiste en une promotion sociale. La première étrangeté dans ce cadre conceptuel, est de constater que les parcours MtF, le passage de la classe des hommes à celle des femmes, est, à l'inverse, un parcours de transfuge désiré par le bas, ce qui constitue une première singularité de cette logique des « classes de sexe ». D'autre part, comme le montre Joao Gabriel, le croisement de l'axe d'analyse en termes de classe de sexe avec les analyses en termes de race permet de complexifier le modèle. Par exemple, il explique dans son article « Devenir l'homme noir, repenser les expériences transmasculines au prisme de la question raciale » comment, dans le cas des sujets racisés, le parcours FtM ne constitue pas nécessairement une promotion sociale :

Il ne s'agit donc pas pour moi de contester cette grille d'analyse du transfuge, mais plutôt de prêter attention à sa non-universalité. Par exemple, lorsque l'on fait état de bénéfices apportés par la masculinité, de

¹²²¹ Pauline Clochec, « Du spectre du matérialisme à la possibilité de matérialismes trans », *op. cit.*, p. 41.

qui parle-t-on exactement ? [...] En occident, les études sur le racisme montrent quant à elles que la condition des hommes et des femmes noir·e·s est très proche, les hommes noirs pouvant d'ailleurs faire l'objet d'un traitement plus sévère que les femmes noires dans les processus discriminants. C'est le cas de façon écrasante dans le rapport à la police, ou de façon moindre mais toujours notable dans l'accès à l'emploi. [...] Ce point est crucial car il remet d'emblée en question l'évidence supposée d'une mobilité ascendante lorsque l'on transitionne de femme à homme, pour des sujets sociaux noir·e·s.¹²²²

Dans le cadre des analyses matérialistes, on assiste à la répétition du problème dénoncé par Namaste à propos des analyses queers : des catégories d'analyses générales risquent de laisser dans l'ombre certains vécus et certaines réalités sociales. À nouveau, la nécessité d'une enquête sociale précise doit être réaffirmée contre les catégories d'analyse trop générales. La tendance à l'abstraction n'est donc pas le propre seulement des théories queers mais peut également être une tendance au sein du matérialisme trans.

D'une manière générale, l'opposition tracée entre approche transmatérialistes et théories queers résiste-t-elle à l'analyse ? Premièrement, nous pourrions dire que, plutôt qu'une opposition, il s'agit de penser une différence et une complémentarité entre les approches des sciences sociales et les approches psychologiques ou psychanalytiques. Les approches sociologiques, certes différentes des approches psychologiques, peuvent-elles prétendre s'y substituer ? Elles offrent peut-être une meilleure compréhension des obstacles sociaux à la transition, des difficultés institutionnelles et des violences sociales auxquelles doivent faire face les personnes trans, elles peuvent même fournir des arguments pour penser des transformations institutionnelles et sociales concrètes. Mais le sociologue n'est pas dans la position de recueillir et d'adoucir les souffrances hypersingulières que rencontrent les subjectivités corporelles trans confrontées à ces obstacles et à ces souffrances. Les psychologues peuvent bien lire les analyses transmatérialistes pour comprendre les circonstances sociales réelles et concrètes dans lesquelles sont plongé·es les patient·es ou les analysant·es trans, ces lectures leur diront peu de choses sur la manière dont iels doivent orienter la cure.

¹²²² Joao Gabriel, « Devenir l'homme noir, repenser les expériences trans masculines au prisme de la question raciale », in : *Matérialismes trans, op. cit.*, p. 172-173.

De plus, peut-on identifier les théories queers à des approches purement « psychologiques » en termes d'identité de genre ? Comme nous l'avons déjà évoqué, tout un courant se réclamant d'un matérialisme queer existe en langue anglaise, mais également dans le contexte français. Ceci doit nous mener à la question de savoir ce qu'on peut appeler « matière » dans le cadre des théories queers. Qu'est-ce qui fait le « réel » dans les approches queers ? Les théories queers réduisent-elles la transitude à un jeu entre surface et profondeur ? Sont-elles des approches individualistes et néo-libérales ?

2. La matière des vies queers : quelques éléments de réponse aux critiques transmatérialistes

Répondre aux critiques transmatérialistes ne consistera pas ici à *défendre* les théories queers *contre* les théories transmatérialistes. Une telle défense ne ferait que maintenir et creuser encore la séparation, selon nous fallacieuse, entre les deux. Répondre, ici, c'est montrer comment ces critiques peuvent être entendues, et non pas, comment elles peuvent être évacuées. Il s'agit de montrer comment résident dans certaines tendances des théories queers elles-mêmes des potentialités à activer en réponse aux avertissements salutaires émis par les théoricien·nes transmatérialistes.

Il s'agit également de refuser de voir dans ces critiques l'annonce de la mort des théories queers, de leur caractère irrémédiablement dépassé. Au contraire, il faut y voir un appel à la transformation que les théoricien·nes queers doivent entendre comme tel, plutôt que comme un acte d'agression provenant d'un « territoire » extérieur. Les théories queers demeurent pour nous essentielles, aujourd'hui encore, pour renouveler notre conception du désir et de l'articulation désir-pouvoir, ce que ne permet pas une approche socio-scientifique qui considère l'individu seulement à partir de son parcours social. S'il y a quelque chose à défendre ici, c'est la complémentarité et l'articulation possible des approches du sexe et du genre qui mêlent matérialisme et théorie queer.

Nous avons déjà évoqué la possibilité d'une approche matérialiste queer lorsque nous évoquions la question de la conceptualisation queer du pouvoir¹²²³. Il s'agissait alors de défendre l'idée selon laquelle les théories queers pouvaient penser le genre en tant que rapport de domination et non seulement à partir d'une théorie micro-politique. Ici, il faut entendre « matérialisme » en un sens légèrement différent et pluriel : (1) un matérialisme *ontologique*

¹²²³ Voir, dans ce travail : II, C, 2. Actualité du problème : Queeriser le matérialisme/Matérialiser le queer.

ou métaphysique, qui consisterait en une prise en compte queer de la densité des corps. (2) un matérialisme *épistémologique* qui prendrait la forme d'enquêtes sociales locales et précises. (3) un matérialisme *psychologique* qui permettrait d'articuler la prise en compte psychanalytique de la singularité du sujet, de son désir et de ses identifications, à une conception non-libérale du sujet.

a. Dépasser l'anti-fondationalisme : vulnérabilité et affectivité des corps

La critique énoncée par Jay Prosser concernait la nature « matérielle » du corps, irréductible à sa représentation, son apparaitre, sa surface. La conceptualisation du sexe/genre en termes de performance conduirait à effacer théoriquement l'intériorité et l'affectivité des subjectivités corporelles, les réduisant à une projection illusoire depuis une performance de genre répétée à la surface du corps — surface elle-même conçue comme une projection, une construction par la répétition des normes. Les théories queers n'ont-elles pas les ressources nécessaires pour prendre en compte cette multidimensionnalité affective des subjectivités corporelles ? En sont-elles restées, depuis les années 1990, à cette théorie de l'intériorité affective comme projection illusoire ?

Le début des années 2000 marque, à l'égard de cette question de l'affectivité, une reconfiguration importante, puisque ces années sont le théâtre de ce qu'on a appelé le « tournant affectif » des théories queers. Eve K. Sedgwick publie en 2003 un nouveau recueil d'articles intitulé *Touching Feeling. Affect, Pedagogy, Performativity*. Dans ce travail, Sedgwick met au centre le *toucher*, la texture, afin de sortir d'une conception oculo-centrique du corps et de la performativité. Elle met en question la confusion entre performativité et théâtralité. Pour autant, Sedgwick refuse de céder à l'impulsion de considérer surface et profondeur comme une polarité majeure — ce que semble nous inviter à faire Jay Prosser — elle en appelle à la texture pour complexifier l'approche de la surface¹²²⁴. Dans la texture que l'on touche, quelque chose se donne à la surface qui indique une densité, qui indique la nature de ce qui est en dessous. Malgré tout, Sedgwick tente dans *Touching Feeling* de s'extraire d'une conception des théories queers comme purement critiques de l'essentialisme et de l'idée d'une affectivité intérieure, pour essayer d'explorer cette question de l'affectivité. Comme nous l'avons déjà défendu, il nous semble que la phénoménologie aurait été, malgré tout, une meilleure alliée que la théorie des affects de Silvan Tomkins.

¹²²⁴ Eve K. Sedgwick, *Touching feeling*, *op. cit.*, p. 8.

Mais, la prise en compte la plus spectaculaire de la question de l'affectivité est peut-être l'émergence de la thématique de la vulnérabilité chez Judith Butler. Celui qui, dans les années 1990, en appelait à une stratégie anti-fondationnaliste, à la fois au niveau politique et métaphysique, avance au début des années 2000 l'hypothèse de « la possibilité d'une communauté fondée sur la vulnérabilité et la perte »¹²²⁵. Nous pouvons expliquer ce « tournant ontologique » vers la vulnérabilité, à partir de l'idée que l'approche anti-fondationnaliste en était arrivée à une impasse. Arto Charpentier fait par exemple l'hypothèse que Butler, poussée par une exigence normative, éthique et politique, a été conduite à trouver un fondement ontologique dans les corps vivants et exposés :

Cette conception antiréaliste de l'ontologie ne peut tenir, surtout si l'on prend en compte l'horizon politique de Butler. En effet, pourquoi critique-t-iel les cadres ontologiques hégémoniques, si ce n'est parce que certaines vies en sont exclues ? En d'autres termes, Butler doit choisir : soit iel reste au niveau des discours, imaginaire contre imaginaire, et sans la pierre de touche de l'effectivité, iel ne peut pas expliquer pourquoi iel critique certains cadres et préfère un cadre à un autre ; soit iel critique ces cadres dominants au nom de leurs effets d'exclusion, et iel doit alors s'engager dans une description alternative de la réalité dans laquelle ces vies seraient incluses. En bref, iel doit s'engager dans une autre ontologie¹²²⁶.

Nous avons en effet exploré, dans le chapitre précédent, la manière dont la référence au réel des corps exposés et vulnérables permettait à Butler de fonder une normativité vitale. L'idée de cadres de représentation qui limitent ce que l'on reconnaît ou non comme être, idée toujours présente, est maintenant complétée d'une conception du réel de la vie comme vie exposée, vie affectée. Le corps reprend une densité vitale, affective. Cette nouvelle approche du corps doit principalement être attribuée à une exigence normative, comme le défend Arto Charpentier. Mais ne pouvons-nous pas faire l'hypothèse qu'elle permet aussi de répondre positivement, au moins en partie, aux critiques qui ont été adressées à Butler par Jay Prosser, critiques relatives à la prise en compte de la multidimensionnalité des corps, au réel des corps ? La vulnérabilité ne donne-t-elle pas matière aux corps ?

¹²²⁵ Judith Butler, *Vie précaire*, op. cit., p. 46.

¹²²⁶ Arto Charpentier, « On Judith Butler's « Ontological Turn », *Raisons politiques*, volume 76, Paris, Les presses de science po, novembre 2019, p. 47. Notre traduction.

De la même manière que Sedgwick, pourtant, Butler va refuser de revenir à une opposition entre intériorité et extériorité, pour insister sur la manière dont les affects et les attachements sont le résultat d'une exposition aux autres, résultats de liens sociaux. La prise en compte de l'affectivité et de la vulnérabilité n'est pas la reconnaissance d'un espace intérieur déconnecté du social, un « moi intérieur » distinct du « moi perçu ». La reconnaissance de la profondeur des corps, c'est la reconnaissance de la profondeur des attachements aux autres, non pas la reconnaissance de la profondeur d'un espace psychique indépendant.

*Nul n'échappe au fait d'être, pour une large part, politiquement constitué par la vulnérabilité sociale de son corps — comme lieu de désir et de vulnérabilité physique, comme lieu à la fois d'affirmation et d'exposition publiques. Perte et vulnérabilité viennent de ce que nous sommes des corps socialement constitués, attachés aux autres, menacés de perdre ces attachements, exposés aux autres, menacés de violence du fait de cette exposition.*¹²²⁷

Si nous pouvons noter le maintien de la primauté de l'extériorité et du champ visuel (« exposés »), il faut souligner comment cette primauté n'est plus le signe d'une superficialité ou d'une « illusionnalité ». Le déplacement de la thématique de la projection à celle de l'exposition, transforme le sens du primat de l'extériorité dans la théorie butlerienne. L'extériorité n'est plus surface de projection mais lien, relationnalité, qui revêt un caractère réel et vital, et non plus seulement symbolico-imaginaire.

Nous le voyons chez Butler comme chez Sedgwick, la reconnaissance d'un réel, qui concerne le réel du corps vivant exposé, affecté, ne suppose pas l'adhésion à une division simpliste entre l'intérieur et l'extérieur. Cependant, l'idée d'une division nette entre le sentiment intérieur et l'extériorité corporelle est-elle nécessaire à la prise en compte des réalités trans ? Nous verrons, à partir du travail d'Andrea Long Chu, comment la prise en compte du réel du sexe psychique, des affects qui y sont liés, ne suppose pas nécessairement l'hypothèse d'un espace psychique intérieur, indépendant du rapport à l'extériorité. Au contraire, cet espace psychique intérieur est toujours creusé par le rapport aux autres, et par le désir.

¹²²⁷ Judith Butler, *Vie précaire*, op. cit., p. 46.

b. Des approches queers de la vie sociale

Les critiques proprement matérialistes, comme celles de Namaste ou de Clohec, portent malgré tout sur un autre sens de la « matière », qui désigne moins le réel d'un corps affecté (à la manière de Prosser) que le réel d'un corps et d'une subjectivité entièrement plongé·es et constitué·es dans le social, par des processus sociaux analysables, étudiables, si ce n'est quantifiables. Les théories queers seraient incapables de prendre en compte ce réel du corps social, ce réel du corps en tant qu'il est plongé dans un parcours social fait de rapports de domination économiques et institutionnels. Ceci car les théories queers seraient abstraites, focalisées sur une analyse des discours au détriment d'une analyse des structures de pouvoir et de l'enquête sociale.

Nous avons déjà évoqué la possibilité d'un *matérialisme queer* au sens d'une prise en compte du genre non pas comme identité performative mais à travers l'idée d'un rapport de domination qui prend la forme de l'hétérosexualité obligatoire. Nous pouvons rappeler les mots d'Elsa Dorlin qui, en entretien avec Gabriel Girard, pose cette possibilité de manière explicite :

Pour moi, la difficulté est qu'une partie des féministes d'extrême gauche considèrent que le queer n'est pas une arme valable au regard de cet agenda politique, qu'il déréalise la domination et ne porte que sur le langage. Au contraire, je pense qu'il apporte un certain nombre de ressources extrêmement utiles et opératoires : une partie de la théorie queer est vraiment un matérialisme renouvelé, actualisé, qui s'intéresse à la matérialité des corps, à la façon dont ces corps sont produits par la domination : à la façon dont ils sont sexués et racisés de telle sorte qu'ils ne peuvent résister que dans les limites d'une identité normative qui neutralise toute coalition des luttes. Faire en sorte que ces identités échouent, se brouillent, se troublent, se rencontrent, redeviennent bizarres aux yeux des dominants, c'est modifier les conditions matérielles — corporelles — du rapport de force, c'est ouvrir des brèches pour renverser cette domination qui fait système.¹²²⁸

Il est vrai qu'historiquement, aux États-Unis mais également en France, une tension semble exister entre théories queers et théories qui se réclament du matérialisme — au sens

¹²²⁸ Gabriel Girard, « Gabriel Girard – Interview Elsa Dorlin : Le Queer est un matérialisme. », in : Josette Pratt (dir.), *Femmes, genre, féminisme*, Syllepse, 2007.

large d'un matérialisme qui s'intéresse aux conditions sociales de production et de reproduction (accès aux ressources vitales, aux espaces de socialisation, au travail, etc.) et aux rapports sociaux de domination qui les structurent. Pourtant, comme l'affirme Dorlin, les théories queers n'ont absolument pas abandonné l'idée d'une analyse du système sexe/genre en termes de domination sociale et d'encastrement des corps dans des rapports de domination structurant les rapports de production et de reproduction. Simplement, comme nous l'avons affirmé, les théories queers sont capables d'articuler plusieurs conceptions du pouvoir dans une compréhension multiscalaire. Dorlin mobilise l'une des articulations possibles entre pensée de la domination et pensée de la normalisation : les « identités normatives », produites donc par des processus de normalisation, sont un instrument de la domination en tant qu'elles empêchent la formation d'une classe et la révolte contre le système capitaliste.

Comme l'affirme également Kevin Floyd dans *La réification du désir. Vers un marxisme queer* (2009), il est hors de question d'opposer franchement, comme prétendent le faire certain·es, études ou théories queers et approches matérialistes dans la mesure où

*les queers studies ont porté un regard nouveau sur le rapport entre sexualité et capital et, en particulier, hétéronormativité et capital, en montrant comme ce rapport est médié par différents régimes de normalisation et formes de hiérarchie sociale qui opèrent notamment sur les axes du genre, de la race et de la nation.*¹²²⁹

Cette prise en compte des régimes de normalisation n'implique pas l'évacuation des rapports sociaux de domination, mais, au contraire, une attention portée aux manières dont ceux-ci se codent ou se modifient, aux manières dont ils ont un effet sur les corps et les subjectivités. Cette attention évite de tomber dans une conception simpliste et univoque des rapports de domination, et révèle l'ambivalence de certains processus dénoncés dans le cadre matérialiste classique.

En fait, nous pouvons faire l'hypothèse que la tension entre théorie queer et matérialisme vient de cette capacité des théories et pratiques queers à révéler l'ambivalence de ce qui est l'objet d'une critique univoque chez les matérialistes. Kevin Floyd évoque par exemple le concept de « réification » dont les significations ont été, selon lui, trop souvent prises pour acquises au sein de la théorie marxiste traditionnelle. L'analyse de Floyd montre

¹²²⁹ Kevin Floyd, *La réification du désir. Vers un marxisme queer*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013, p. 11.

comment l'approche queer matérialiste permet de complexifier la critique de la réification. Tandis qu'au sein de la théorie marxiste traditionnelle, la réification est appréhendée à partir d'un « récit du déclin », récit à la fois abstrait et univoque, Floyd insiste sur le fait que les théories et pratiques queers permettent de comprendre « la réification [comme] une condition de possibilité d'une nouvelle forme de savoir critique et antihétéronormatif »¹²³⁰. Les politiques queers ne luttent pas contre la réification des corps, mais au contraire « insistent [sur] la question de la légitimité, au sein d'espaces antihétéronormatifs, de l'objectification sexuelle des corps »¹²³¹. Autrement dit, c'est une stratégie d'extension de la réification sexuelle : faire du corps un objet sexuel, de désir, plutôt que de lutte contre la réification¹²³².

Ne pourrait-on pas penser cette tendance des théories queers à dévier des analyses matérialistes ou marxistes classiques comme un atout plutôt que comme un défaut ? Ce type de retournement queer qui montre l'ambivalence politique de certaines notions comme la réification ne pourrait-il pas être l'objet d'une réappropriation par les matérialismes trans afin de s'échapper d'un matérialisme orthodoxe, mais également afin de défaire les réappropriations transphobes du féminisme matérialiste ? Une approche queer du terme « matérialiste » pourrait par exemple révéler l'usage réactionnaire qui en est fait : l'invocation d'un parcours de socialisation a été au centre des approches TERF qui invoquaient l'impossibilité de changer de « classe de sexe » lorsqu'on a été sociabilisée comme fille ou garçon. Ces théories, que Christine Delphy (l'une des références importantes de Clochec !) diffuse sur son blog, méritent peut-être d'être passées au crible de la critique queer.

Le « matérialisme queer » doit également s'entendre comme capacité des études queers à s'articuler à des méthodologies d'enquête sociale, contre l'idée que les études queers seraient des études exclusivement littéraires et abstraites par rapport à la réalité sociale des subjectivités corporelles queers et plus spécifiquement trans. La capacité à articuler théorie de la domination, prise en compte des codages de cette domination dans des processus de normalisation, et enquête sociale précise et locale, est clairement illustrée par le courant de « géographie queer » que nous avons déjà évoqué dans notre travail autour de la production normalisée des désirs dans l'espace¹²³³. Cinq ans avant la publication de *Invisible Lives* de Namaste, qui dénonce la déconnexion des approches queers d'avec le terrain social, était

¹²³⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹²³¹ *Ibid.*, p. 101.

¹²³² On peut par exemple penser à la défense des pratiques sado-masochistes, du *public sex* ou encore du travail du sexe.

¹²³³ Voir dans ce travail : III. B. Vers une érotologie politique : penser la normalisation spatiale du désir

publié le recueil *Mapping Desire*, projet éditorial donnant à voir (et à approfondir) l'existence d'un champ de recherche queer en géographie. Y sont réunis un ensemble de travaux qu'on ne peut pas accuser d'être en déconnexion avec le terrain, puisqu'ils s'appuient sur des enquêtes dans les lieux communautaires queers, au travail, dans des foyers ; des enquêtes localisées précisément dans des quartiers de New York, de Boston, de San Francisco¹²³⁴.

Si *Trouble dans le genre* est l'élément théorique central dans l'émergence des théories queers, il est erroné de construire une vision simplificatrice de « la théorie queer » à partir de l'approche que propose Judith Butler dans ce travail. Cela constitue une erreur d'autant plus importante qu'elle conduit à renforcer l'opposition entre théories queers et théories transmatérialistes. Premièrement, nous l'avons vu, Butler iel-même a évolué dans sa conception du corps, prenant en compte non seulement le corps comme surface de projection, mais le corps comme vulnérable et affectivement relié à d'autres corps. Deuxièmement, les théories queers sont irréductibles aux travaux des philosophes ou des psychanalystes — qui, de fait, s'appuient souvent sur des analyses du discours et des analyses conceptuelles — mais les théories ou études queers incluent aussi des travaux fondés sur des processus d'enquêtes sociales et d'enquête de terrain. La critique émise de la part des auteur·rices transmatérialistes ne doit pas conduire à évacuer « la théorie queer », mais à nous mettre en garde contre une *tendance* dans la lecture des théories queers à l'abstraction et au discursivisme.

c. Une approche « psy » sans néo-libéralisme

La présence d'enquêtes sociales concrètes au sein des théories queers ne permet cependant pas de répondre au troisième type de critique « matérialiste » des théories queers, à savoir que celles-ci reposeraient sur une approche de la transitude en termes d'identité, cadre de pensée « psychologisant », résultant d'une approche néo-libérale. L'enquête sociale n'est, en effet, absolument pas incompatible avec une conception néo-libérale de l'individu.

Notre réponse se situera au niveau de l'identification que proposent Clohec et Batteux entre approche en termes d'identité, approche psychologisante et cadre de pensée néo-libéral. En traitant le genre, et notamment les réalités trans, à partir de l'identité, les théories queers participeraient d'une approche en termes de psychologie individuelle. Cette focalisation serait, en dernière analyse, d'ordre néo-libérale puisque le néo-libéralisme fonctionne par l'éclatement en autant de petits individus désirants, individus desquels il est possible d'extraire du capital à partir même de leur désir.

¹²³⁴ David Bell et Gill Valentine (ed.), *Mapping desire. Geographies of sexualities, op. cit.*.

Premièrement, il est clair que les théories queers, en tout cas *Trouble dans le genre* qui est l'objet de la focalisation quasi-exclusive de ces critiques matérialistes, prennent notamment pour objet l'identité. Mais deux éléments doivent venir empêcher de conclure que le queer s'appuie sur une conception néo-libérale de l'identité. D'un côté, les identités dont il est question sont moins les identités individuelles que les identités politiques. C'est par le côté politique de l'identité que Butler aborde cette question. Les premiers mots du premier chapitre sont éclairants : « La théorie féministe a presque toujours tenu pour acquis qu'il existe une identité appréhendée à travers une catégorie "femmes" qui non seulement introduit les intérêts et les buts féministes dans le discours, mais définit également le sujet pour lequel la représentation politique est recherchée. »¹²³⁵ C'est l'aspect politique de l'identité, important aux États-Unis dans les années 1980, qui est la porte d'entrée dans le labyrinthe de l'identité de genre. Si l'identité individuelle entre en jeu, c'est toujours par le biais de la construction politique de l'identité et de son incorporation, par le biais de la fabrique du sujet au moule de l'identité. D'un autre côté, les théories queers ne peuvent pas être accusées de s'appuyer sur une conception néo-libérale de l'identité individuelle dans la mesure où, précisément, elles en appellent à défaire l'évidence, la cohérence, et la soi-disant naturalité des identités sexuelles. Reprocher aux théories queers de valoriser une approche identitaire de la transitude, c'est faire une lecture à contresens, et en dernière analyse parfaitement erronée, du projet politique et théorique queer.

Deuxièmement, il faut, malgré tout, reconnaître que les théories queers abordent le genre et le désir notamment en mobilisant la psychanalyse, freudienne, lacanienne et même laplanchienne. Les théories queers prennent donc en compte la dimension psychique du genre et du désir, à l'inverse des approches qui ne traitent le sujet que comme sujet social. Mais « la psyché » n'y est pas vue comme quelque chose qui va de soi, une unité élémentaire résultat d'un développement naturel, une donnée première. Au contraire, elle est perçue comme un problème qu'il faut expliquer par la pliure du social, ou comme la création d'un espace intérieur à partir du social¹²³⁶.

Il est erroné de dénoncer comme « psychologisantes » les approches queers seulement dans la mesure où elles font usage de la psychanalyse pour décrire les processus d'introjection psychique et la manière dont, à partir du social, naît l'intériorité psychique. Le terme

¹²³⁵ Judith Butler, *Trouble dans le genre*, op. cit., p. 59.

¹²³⁶ Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir*, op. cit.

« psychologisant » est d'abord un terme adressé par les psychanalystes contre un certain type de psychologie du « moi ». « Psychologiser » l'approche du sujet, ce serait réduire celle-ci à une logique du « moi » et, en effet, une logique de l'identité personnelle en tant que construction « égotique ». Ce que Lacan, en 1955, appelle psychologisme et ce dont il dénonce le caractère psychologisant, ce sont les approches qui « consist[ent] à comprendre tout le texte analytique en fonction des différentes étapes du développement de l'ego. » Alors que, précisément, l'intérêt que présente la théorie psychanalytique est « le décentrement du sujet par rapport à l'ego »¹²³⁷, c'est-à-dire, précisément, la sortie d'une approche psychologisante.

L'usage de la psychanalyse par les théories queers sera précisément l'outil permettant de décoller des approches en termes d'identité, en tout cas de penser un écart entre sujet, identité et désir, bref, un outil dé-psychologisant.

Troisièmement, la prise en compte de la réalité psychique, une fois qu'on se rend compte qu'elle est orientée par la question de la constitution de la subjectivité dans le social plutôt que par une axiomatique moïque qui identifie une identité personnelle autonome et déconnectée du monde social, n'est pas incompatible avec la prise en compte de la réalité sociale et institutionnelle. Non seulement, les approches « psychanalytiques » et matérialistes sont complémentaires, mais elles sont articulables l'une à l'autre. En plus de la tradition freudo-marxiste, les travaux autour de la psychothérapie institutionnelle, qui articulent psychanalyse et attention à l'effet du milieu sur les symptômes, permettent de défendre l'articulation entre psyché et institutions. Dans la psychothérapie institutionnelle, le soin est aussi bien le soin de l'institution elle-même¹²³⁸, dans la mesure où psychique et institutionnel sont placés sur le même plan de réalité.

Cette reconnaissance de l'articulation entre psyché et institution dans le cadre du soin, au point même que l'institution et le milieu institutionnel sont considérés comme sources pathogènes (pathoplastie du milieu¹²³⁹), est sans doute due au fait que la psychothérapie institutionnelle est née à Saint-Alban, un hôpital psychiatrique, et dans le cadre d'une clinique de la psychose. La nature de la psychose, comme le soulignaient Deleuze et Guattari dans *L'Anti-Œdipe*, oblige à sortir d'une conception personnalologique ou moïque, puisque

¹²³⁷ Jacques Lacan, *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, op. cit., p. 179.

¹²³⁸ François Tosquelles, *Soigner les institutions*, Paris, L'arachnéen, 2021.

¹²³⁹ Jean Oury et Patrick Faugeras, *Préalable à tout clinique des psychoses*, Paris, Érès, 2016, p. 33.

précisément dans la psychose, le moi est en question¹²⁴⁰. De ce point de vue, dans la clinique de la psychose, le psychique, le groupal et l'institutionnel sont considérés sur le même plan et en interaction constante. Il n'y a pas d'un côté le moi du névrosé et de l'autre son milieu, il y a le symptôme, tout à fois psychique et social, individuel et groupal. Jean Oury affirme, par exemple, dans *Psychiatrie et psychothérapie institutionnelle* : « le champ psychiatrique n'est ni social, ni psychologique, ni neurobiologique : il est tout ça à la fois en tant que manifestations secondaires d'un défaut de compte dans le Réel. »¹²⁴¹ C'est au niveau de ce Réel, où les cloisonnements entre le social et le moi ne n'existent pas comme une évidence, où le désir circule d'une manière moins personnalogisée, qu'il faut agir pour la psychothérapie institutionnelle. On sent bien là l'influence qu'aura ce mouvement sur *L'Anti-Œdipe* de Deleuze et Guattari, qui tire sa conception du désir de telles réflexions sur la psychose et l'institution. Déjà en 1964, Félix Guattari rappelait le mot d'ordre de la psychothérapie institutionnelle, qui est une invitation à subsumer la cure individuelle sous la cure de l'institution elle-même : « le mot d'ordre proposé était qu'avant d'entreprendre quelque cure individuelle que ce soit il fallait "soigner le quartier" ! »¹²⁴² Incarnée dans les « clubs thérapeutiques intra-hospitaliers » qui réunissaient « malades », infirmiers, médecins, administratifs, etc., cette volonté de guérir d'abord l'institution avant de guérir les individus fait dire à Guattari que

*l'accès direct à l'individu n'est pas possible, ou bien il se révèle trompeur [...]. L'accès aux désirs les plus fondamentaux implique certains détours, certaines médiations. C'est là que nous introduisons cette notion de « l'institutionnalisation », ce problème de la production d'institutions : qui produit l'institution et articule ses sous-ensembles ? Y a-t-il une façon d'infléchir cette production ?*¹²⁴³

Ainsi, une approche orientée par la psychanalyse, comme l'est celle de la psychothérapie institutionnelle, n'implique donc pas une approche néo-libérale qui traite l'individu à partir d'un moi isolé des conditions sociales. L'approche psychique du sujet est, dans ce cas, *en même temps* une approche nécessairement sociale car il n'y a pas de rupture,

¹²⁴⁰ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit.

¹²⁴¹ Jean Oury, *Psychiatrie et psychothérapie institutionnelle*, Paris, Champ social, 2003, p. 21.

¹²⁴² Félix Guattari, « Introduction à la psychothérapie institutionnelle », in : *Psychanalyse et transversalité. Essais d'analyse institutionnelle*, op. cit., p. 40.

¹²⁴³ *Ibid.*, p. 40-41.

au niveau symptomatique et thérapeutique, entre le social, le groupal et le psychique¹²⁴⁴. On peut dire que la thérapie institutionnelle, qui prend en compte les conditions de production du psychique par le social et l'institutionnel, propose une approche matérialiste du psychique.

Ne peut-on pas en dire autant des théories et pratiques queers ? Sous réserve de prendre en compte la mise en garde de Namaste, c'est-à-dire, de porter une attention précise et locale (par exemple, à travers l'enquête sociale) aux « institutions sociales qui produisent les sujets »¹²⁴⁵, il est possible de dire que les études queers permettent d'approfondir les manières dont les conditions sociales produisent des « symptômes », c'est-à-dire, produisent des sujets sexuels selon des formes de normalisation repérables. Cette attention au conditionnement social des sujets sexuels est également perceptible au niveau des modes d'action et des buts politiques des théories et pratiques queers. Il est injuste de réduire ces buts politiques à la performance individuelle d'un « trouble dans le genre ». Ces modes d'action queer incluent des ZAP, des performances publiques, des campagnes d'affichages, des productions artistiques, etc., et visent une transformation des conditions sociales qui produisent les sujets de désir. Une vision néo-libérale consisterait à inviter les individus à déconstruire et modifier leurs désirs chacun·e de leur côté, et isolément les un·es des autres. Les théories et pratiques queers cherchent plutôt à modifier l'ordre du monde : on ne peut pas libérer l'individu de son « symptôme hétérosexuel » sans en libérer l'organisation sociale elle-même.

La conclusion qu'il convient de tirer de cette discussion autour des critiques transmatérialistes des théories queers est double : à la fois, il faut entendre les mises en garde adressées contre certaines tendances de la théorie queer, si elles veulent continuer à être pertinentes comme théories produites *à partir* du point de vue des minorités sexuelles. En même temps, il est hors de question d'évacuer le sujet de désir au nom du sujet social, car cela consisterait à produire une dualité abstraite entre deux aspects entrelacés des subjectivités corporelles.

Une fois posé qu'il est possible de prendre en compte les complexités du psychique sans tomber dans une pensée néo-libérale, et une fois intégrées ces critiques transmatérialistes, nous revenons à notre projet initial qui est de concevoir une approche queer du sexe psychique. Après avoir critiqué l'opposition entre transmatérialisme et théories queers en rappelant qu'il existait des voies pour un matérialisme queer, nous proposons de montrer la

¹²⁴⁴ C'est déjà le cas dans la psychanalyse freudienne. Voir : Sigmund Freud, « Sur la guerre et la mort », in : Œuvres complètes, Psychanalyse, Volume XIII, 1914-1915, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

¹²⁴⁵ Viviane K. Namaste, *Invisible Lives*, op. cit., p.22.

possibilité d'une approche queer psychanalytique de la transitude qui soit à la fois compatible avec et irréductible aux approches matérialistes.

C. Vers une théorie queer du sexe psychique : de la binarité des sexes au magma hypersexuel

En travaillant à préparer la construction d'une théorie queer du sexe psychique à partir du désir, nous venons de faire face à trois obstacles : l'usage transphobe des théories psychanalytiques du sexe psychique ; la réponse queer de Judith Butler dans *Trouble dans le genre* qui consistait à traiter le sexe psychique comme projection illusoire ; le rejet, par les théories transmatérialistes de toute référence à la psyché, comme « psychologisante » et incapable de saisir le réel quotidien des vies trans, en même temps que le rejet de la solution queer. Ces obstacles reconnus, leurs contours définis, nous pouvons tenter de nous glisser dans les interstices pour construire, à partir d'une articulation entre théorie psychanalytique et point de vue trans (ou transpective¹²⁴⁶), une théorie queer du sexe psychique.

Nous décrirons d'abord les différents axes par lesquelles une perspective transcentrée permet d'amender la théorie psychanalytique du sexe psychique ; nous aborderons ensuite une nouvelle difficulté, cette fois interne à ses approches, difficulté qui réside dans le maintien d'une certaine binarité. Nous proposerons alors, pour conclure, une théorisation de l'hypersexe, comme sexe psychique hypersingulier à chaque sujet, rapport singulier à la jouissance par quoi nous nous constituons un corps désirant. Nous verrons comment cet « hypersexe » radicalement non-binarisable, à la fois singulier et social, s'articule pourtant avec le genre et le sexe biologique pour être rendu « lisible » et partageable.

1. Transpectives lacaniennes

La première dimension que nous souhaitons explorer, c'est la possibilité d'amender la théorie psychanalytique, et notamment lacanienne, afin d'éviter deux écueils : celui d'une perspective ciscentrée opérant une violence épistémologique (et *in fine* thérapeutique) sur les subjectivités corporelles trans ; et l'écueil d'une réponse consistant à mettre entre parenthèses le Réel du corps affecté pour se situer uniquement au niveau du jeu des productions

¹²⁴⁶ Vincent Bourseul, *Le sexe réinventé par le genre*, op. cit., p. 70.

discursives. Ainsi, nous souhaitons explorer les travaux qui proposent ce que Vincent Bourseul appelle une « transpective » ou « perspective trans » qui cherche à remettre au travail la conceptualité psychanalytique à l'aune des vies trans, plutôt que de *juger* et de pathologiser les vies trans à partir d'outils psychanalytiques vieillissants et inadaptés.

Quelques éléments partagés par les différentes théories que nous allons évoquer méritent d'être énoncés :

Premièrement, ces travaux cherchent à tenir ensemble, sans les écraser l'une sur l'autre, deux perspectives sur le corps : la reconnaissance de la construction sociale des corps et de la perception que nous en avons, en même temps que l'irréductibilité du réel biologique du corps à une construction discursive. Le corps, dans la transpective, apparaît comme quelque chose qui résiste dans sa matérialité, qui agit dans son affectivité, un réel, une matière, avec laquelle le désir de changer de sexe ou de genre doit composer. Cette prise en compte du corps dans sa matérialité résistante aux discours et à la volonté est essentielle pour situer les vies trans dans le spectre de l'intelligible.

Deuxièmement, et ceci découle du premier point, il ne s'agit pas de « déconstruire » le sexe comme on déconstruirait un discours en exhibant sa généalogie politique, ce qui fut l'un des premiers buts revendiqués par les théories et pratiques queers, mais il s'agit de « penser le sexe nouveau »¹²⁴⁷. Il s'agit moins de « troubler le genre » ou de le « défaire » que, au contraire, de se faire un sexe, de s'inventer ou de se construire un sexe, lequel est conçu comme un rapport singulier au corps et à la jouissance.

Enfin, ce sont des perspectives qui tendent à penser la transitivité non pas à partir de la question de l'identité (identité genre ou identité de sexe), mais d'abord à partir du désir et d'éventuels processus d'identification qui sont en jeu — ce qui, suppose, nous le verrons, de distinguer identité et identifications. Les transpectives psychanalytiques ne déconnectent pas la question de la transitivité de celle du désir, et notamment du désir inconscient. En même temps, nous le verrons, cette approche en termes de désirs suppose de prendre en compte l'immanence désir-pouvoir.

a. Dépathologiser la transitivité

La première exigence d'une transpective psychanalytique est la dépathologisation de la transitivité face aux positions qui comprennent les vies trans en termes de maladie, de symptôme, et de structure psychotique, positions qui se posent la question de savoir comment « guérir » les patient·es trans, les guérir aussi bien par la transformation corporelle qui

¹²⁴⁷ *Ibid.*, p. 74.

consisterait à aligner le corps avec l'esprit (hormono-thérapie, chirurgie, etc.) que par la « chirurgie psychique » qui consisterait à aligner l'esprit avec le corps. C'est de cette idée de « guérison » dont il convient de se débarrasser.

L'un des arguments principaux servant à maintenir la pathologisation des vies trans, que l'on retrouve dans les théories transphobes focalisées sur les adultes, puis dans celles focalisées sur les enfants ou adolescent·es, c'est l'argument selon lequel il existerait, statistiquement, un taux plus important de troubles mentaux et de suicides chez les personnes trans que chez les personnes cis. Cette conjonction entre troubles psychiques et transitude va servir d'argument pour fonder un lien de principe ou de nature entre transitude et troubles psychiques, notamment troubles psychotiques. Si les personnes trans vont mal, développent des symptômes psychotiques, se suicident davantage, cela prouverait que transitude et psychose seraient liées.

Contre cet argument, la psychanalyste Patricia Gherovici dans *Transgenre : Lacan et la différence des sexes* (2017), défend l'idée selon laquelle le lien entre troubles mentaux et transitude est à comprendre au prisme de la stigmatisation et de la marginalisation sociale que subissent les personnes trans :

De nombreux trans sont pauvres, certain-es sont sans-abri. La plupart souffrent de discrimination en matière d'emploi et continuent de mener une vie précaire, en partie à cause du manque de protection juridique. [...] La littérature consultable sur la santé mentale des personnes transgenres indique que celles-ci présentent un taux plus élevé de diagnostic de troubles mentaux que le reste de la population. Certain-e-s ont utilisé ces résultats pour remettre en cause les transitions médicales. Il est vrai que le taux de suicide chez les personnes qui sont identifiées comme transsexuelles est extrêmement élevé. [...] Une étude portant sur plus d'un millier de transsexuel-le-s [...] a révélé une forte prévalence de dépression clinique (44,1 %), d'anxiété (33,2 %) et de somatisation (27,5 %). L'une des principales causes de leur détresse psychologique était la stigmatisation sociale. Cette étude exhaustive a recommandé un meilleur accès à la santé mentale et aux services sociaux.¹²⁴⁸

¹²⁴⁸ Patricia Gherovici, *Transgenre : Lacan et la différence des sexes*, op. cit., p. 44.

À partir du même constat (la reconnaissance d'un nombre plus important de troubles mentaux chez les personnes trans), il est possible d'opter pour une explication non pathologisante. Ces troubles (dépression, angoisse, somatisation) ne sont pas le résultat d'un quelconque caractère intrinsèquement pathologique de la transitude mais le résultat de la violence sociale à l'encontre des personnes trans. « La présence de troubles mentaux au sein de la population trans n'est pas universelle et la détresse mentale est fortement liée à des expériences de stigmatisation et de violence plutôt qu'à l'incongruité du genre. »¹²⁴⁹ Cette prise en compte suppose bien sûr de laisser la réalité sociale investir et faire sens au sein du cabinet ou des institutions de soin.

Attribuer le nombre de troubles psychiques chez les personnes trans à une nature intrinsèquement pathologique possède un pouvoir performatif : celui de relancer et de redoubler le mal-être. En prétendant constater ce mal-être psychique, l'interprétation en termes de lien entre transitude et psychose produit le mal-être, car la pathologisation participe justement de la stigmatisation, qui elle-même cause du mal-être. Un cercle vicieux s'établit dans lequel, en prétendant constater un état pathologique dans le but d'une guérison, certains psychanalystes et psychiatres produisent en fait l'état pathologique. On peut dire que *la pathologisation* des personnes trans est littéralement *pathoplastique* : elle produit non seulement en idée mais réellement des états pathologiques.

Du fait de ce caractère pathoplastique de la pathologisation, Patricia Gherovici reconnaît la légitimité de l'éloignement des personnes trans vis-à-vis de la psychanalyse : pourquoi s'adresser, en effet, à un domaine thérapeutique qui « possède une histoire regrettable de pathologisation des genres et des sexualités non-normatives »¹²⁵⁰ ? Cet éloignement est pourtant regrettable pour la psychanalyste : car dire que la transitude n'est pas un état pathologique, ça ne veut pas dire que le parcours de transition ne doit pas être accompagné par un soutien psychique et élaboré avec l'aide d'un·e « professionnel·le de l'écoute ». La pathoplastie en passe justement par la production d'un éloignement des personnes trans vis-à-vis de la cure par la parole. Il y a là une difficulté intrinsèque au processus de « dépathologisation » : comment situer le rôle des « psys » et des professionnel·les de santé en général, dans le cadre d'une approche non pathologisante, donc potentiellement dé-médicalisante, de la transitude¹²⁵¹ ?

¹²⁴⁹ *Ibid.*, p. 47.

¹²⁵⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹²⁵¹ Cette complexité est souvent évoquée pour justifier une approche médicale (pathologisante ?) de la transitude. Pour exemple, voir : Colette Chiland, *Changer de sexe, op. cit.*, p. 15.

Concentrons-nous sur le cas de la ou du psychanalyste. Il lui faut produire une approche qui soit dépathologisante, et en même temps, qui lui permette de se situer et de situer son rôle. S'il ne s'agit ni de traiter ni de guérir, si l'espace psychanalytique n'est ni traitement ni cure, qu'est-il à cette occasion ? Pour Gherovici, l'espace psychanalytique doit d'abord être conçu comme lieu de création plutôt que de guérison d'une quelconque maladie. Ceci implique une approche de la transitivité en termes de *faire* plutôt que de *subir*, en termes de *sinthome* plutôt que de symptôme. La construction d'une approche non-pathologisante des vies trans permet de repenser la place et le rôle de l'analyste : non de médecin, mais d'auxiliaire à la création d'un rapport soutenable avec le corps de jouissance et de désir.

b. Le sinthome et les formules de la sexuation revisités

Dans la première partie de ce chapitre, nous avons vu comment la théorie lacanienne pouvait être mobilisée dans le cadre d'une théorie psychanalytique transphobe, pathologisante vis-à-vis des vécus trans, en associant les trans à la structure (ou au manque de structure) psychotique : « horssexe » les « transsexuels » auraient opéré une forclusion du Nom-du-Père, point de capiton essentiel dans l'émergence du sujet au symbolique¹²⁵². Pourtant, il est intéressant de constater comment le même cadre théorique peut être mobilisé, à l'inverse, dans une perspective d'ouverture à ces vécus, à ces parcours. C'est le cas de Patricia Gherovici lorsqu'elle invite à penser la transitivité à partir d'une conception du « sujet comme invention créative ». Elle mobilise en effet la notion de *sinthome* :

Le sinthome acquiert un sens nouveau, car il représente non pas une pathologie mais une sorte de solution créative. Pour un-e analyste, un symptôme peut être ce dont on jouit [...], quelque chose qui peut vous permettre d'exister dans le monde — votre stratégie de survie idiosyncrasique et créative. En ce sens, le voyage entre les genres pourrait être un symptôme créatif, une façon de rendre la vie vivable.¹²⁵³

Les « symptômes trans » évoqués par Gherovici ne sont pas des pathologies, mais des manières de se faire un corps, de construire un rapport avec la jouissance et le désir, ce sont des *sinthomes*. Rappelons-nous que Catherine Millot mobilisait également les élaborations lacaniennes autour du *sinthome*, alors qu'est-ce qui distingue Gherovici et Millot ? Tandis que Millot faisait du *sinthome* (« La femme ») une suppléance pour éviter la psychose due à la

¹²⁵² Catherine Millot et Henry Frignet partagent, à ce niveau, la même approche.

¹²⁵³ Patricia Gherovici, *Transgenre, op. cit.*, p. 51.

forclusion du Nom-du-Père, Gherovici se retient de mobiliser cette idée de forclusion du Nom-du-Père et donc de renvoyer la transitude à la psychose. Chacun·e de nous doit se faire un corps, et faire sinthome. Cette possibilité peut mobiliser des outils du passé, de la petite enfance — en effet, les relations avec les parents et les proches dans la petite enfance peuvent apparaître importantes dans la construction du rapport singulier du sujet avec son corps (Œdipe n'est-ce pas les parents comme symptôme ?). Mais, il se peut arriver que ce nouage soit intenable, qu'il produise trop de souffrance, alors il s'agit de retravailler le rapport au corps, par un jeu de dénouage et de renouage. Ce jeu peut s'établir à la fois dans la transformation du corps et dans un travail psychanalytique.

La différence entre la perspective de Millot et celle de Gherovici est ainsi la suivante : tandis que Millot mobilise la théorie du sinthome pour rapprocher « transsexualisme » et psychose et écraser la pluralité et la singularité des parcours trans sur une explication généralisante, Gherovici en appelle à la reconnaissance de la singularité de chaque sinthome et nous rappelle, à partir d'une transpective, que nous avons toutes à tisser un rapport tolérable à notre jouissance et à nous construire un corps de désir.

Par ailleurs, la mobilisation de la conception lacanienne du sinthome ne va pas dans le sens d'un modèle néo-libéral de la « réalisation de soi » (modèle dénoncé par les théoricien·nes transmatérialistes). Il ne s'agit pas d'une conception naïve qui réduirait l'enjeu vital (se faire un corps) à un bricolage amusant, ou à quelque chose d'évident, et qui mènerait à la « vérité sur soi-même ». Au contraire, explique Gherovici, il faut prendre en compte ce que ce travail a de dangereux en même temps que de vital : « La déformation médiatique absurde mais courante aux États-Unis est de réduire la transition à un mode de vie plus authentique, une réalisation de soi. Or comme je l'ai appris dans ma pratique, être trans implique un effort acharné qui consume le sujet, et non un choix de consommation. »¹²⁵⁴ Il est intéressant de voir que la mobilisation de la théorie psychanalytique chez Gherovici se fait contre une vision néo-libérale personnologique, et non pas avec ou pour elle comme le suggèraient pourtant les critiques transmatérialistes.

Si le parcours de transition n'est pas de l'ordre du « choix de consommation », ceci ne signifie pas pour autant qu'il s'agisse d'un destin imposé et venu des cieux ou de la nature. La transitude n'est pas un fardeau qui tomberait sur le sujet, et que celui-ci aurait nécessairement à porter comme un point lourd. La psychanalyse lacanienne permet de repenser la transitude

¹²⁵⁴ *Ibid.*, p. 52.

comme un choix inconscient, choix inconscient qui peut éventuellement être vécu comme destin par le sujet mais vis-à-vis duquel la psychanalyse peut produire une position de responsabilité. C'est à cet endroit qu'est mobilisé un autre aspect de la psychanalyse lacanienne, qui servait également d'outils aux théories psychanalytiques transphobes, mais qui se trouve recodé par Gherovici : les formules de la sexualité telles qu'élaborées dans les séminaires XIX et XX.

La sexualité est alors comprise comme le choix inconscient d'un positionnement relatif à la jouissance. Ce positionnement peut bien être en rapport avec un organe corporel (pénis, seins, etc.), mais ce lien n'est pas nécessaire. De la même manière, ce positionnement peut bien être en rapport avec le genre, la manière dont on est perçu par les autres et dont la société nous code comme appartenant à un genre ou un autre, mais ce lien n'est pas non plus de l'ordre de la nécessité. Le rapport entre le choix inconscient d'une position quant à la jouissance (sexualité) d'un côté, et le sexe biologique et le genre de l'autre, est un rapport de l'ordre de la contingence. Le choix de se situer d'un côté ou de l'autre des formules de la sexualité peut *ou non* être lié au sexe biologique et au genre. Gherovici explique :

Lacan est allé plus loin que Freud en posant que l'assomption de la sexualité humaine implique un processus à travers lequel chaque personne fait un choix et adopte un positionnement sexuel qui ne dépend pas entièrement des différences anatomiques, ni même de leurs conséquences psychiques, ou des conventions sociales. Lacan lance son concept de « sexualité » pour rendre compte du choix sexuel inconscient qu'implique ce processus. C'est un choix qui peut être ou ne pas être contraint par la morphologie anatomique qui définit un sexe et l'autre, et qui peut être ou ne pas être déterminé par la façon dont la société inscrit chaque genre avec des règles, des rôles précis et leur prescription.¹²⁵⁵

La sexualité désigne le choix inconscient d'un sexe, c'est-à-dire d'un positionnement singulier à l'égard de la jouissance. Être sexué au niveau de l'inconscient, c'est avoir choisi et élaboré une manière de se rapporter à son corps jouissant, à son corps en tant que traversé d'intensité : à son corps affecté. C'est la création d'une manière de faire avec le réel de la jouissance. Ici, la psychanalyste trouve sa place par rapport à ce sexe inconscient : dans un premier temps, s'il est besoin, en accompagnant la reconnaissance de celui-ci, et, celui-ci

¹²⁵⁵ *Ibid.*, p. 52-53.

reconnu, en accompagnant les tentatives du sujet pour aménager un tissage vivable entre ce sexe, son corps sexué, et le genre.

La sexualité psychique relève d'un choix inconscient qui a trait au désir et non pas à l'identité ; c'est une position quant à la jouissance et non pas l'appartenance à une catégorie. Ce positionnement sexuel peut bien être informé par des processus d'identification (car les autres peuvent me fournir des modèles utiles pour me rapporter à la jouissance), mais il est irréductible à l'identité, identité sexuelle ou identité de genre. D'autre part, ce positionnement ne découle pas directement du caractère sexué du corps, il est le résultat d'un jeu entre désirs et identifications, jeu qui peut ou non s'appuyer sur la physiologie organique.

Ainsi, la frontière entre la clinique trans et la clinique cis perd de sa pertinence. À partir de cette transpective, on voit que l'accompagnement du sujet sexuel dans l'aménagement d'un rapport vivable entre position sexuelle inconsciente, sexe biologique, et genre vaut aussi pour les analysant·es qui s'étiquettent cis. Sur ce plan, les analysant·es trans ne font que vivre d'une manière particulièrement intense une tension qui tient au gouffre qui sépare l'hypersingularité de la sexualité, la matérialité résistante du corps, et les catégories abstraites et généralisantes du genre. Ce qui diffère, c'est la violence sociale qui parsèmera les parcours trans.

c. Le maintien d'une forme de binarité

Un problème se pose, malgré tout, qui tient à la difficulté de dire cette singularité sexuelle, y compris depuis la transpective. Que faut-il entendre dans « sexe » ou « sexuel » ? Faut-il y entendre la coupure entre deux positions binaires, masculine et féminine, entre lesquelles « il n'y a pas de rapport » ? Ou bien, faut-il entendre « sexes » au sens d'une coupure fondamentale de la jouissance de chacun·e par rapport à la jouissance des autres, quelque chose comme une hypersingularité où « chacun·e son sexe » ? Il y a là une ambiguïté qui renvoie au fait que cette hypersingularité ne peut s'exprimer que dans les termes donnés par les signifiants disponibles dans l'espace social¹²⁵⁶. La position sexuelle inconsciente, lorsqu'elle s'exprime, prend la forme d'un « se sentir femme », « se sentir homme », et, à la rigueur, « se sentir autre ». Mais cet « autre », comment le comprendre sinon comme « autre qu'homme », « autre que femme », et donc dans les termes mêmes de la binarité ?

¹²⁵⁶ Lacan pourrait parler ici de « trésor des signifiants » présent dans l'Autre et dans lequel le sujet va puiser pour tenter de se dire, pour tenter (tentative toujours en échec) de se dire, de faire reconnaître sa singularité. Il faudrait ajouter que ce trésor est maudit. Voir : Jacques Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien », in : *Écrits, op. cit.*, p. 806.

Patricia Gherovici elle-même semble osciller entre la reconnaissance de la singularité du sexe psychique et binarisation en deux camps bien distincts, comme s'il existait deux formules — et seulement deux — de la sexuation qui caractérise le rapport d'une subjectivité corporelle à la jouissance :

L'assomption d'un positionnement sexuel résulte de la façon dont on s'accommode de la différence sexuelle, une différence qui n'est déterminée ni par le sexe (anatomie) ni par le genre (construction sociale), car au fond il s'agit d'un choix subjectif, inconscient. Lacan soutenait que face à la sexuation, il faut prendre parti. Il y a un « côté homme » et un « côté femme », positions qui ne sont pas déterminées par la biologie mais par la logique des investissements inconscients. Libérée des carcans de l'anatomie, l'hypothèse d'un positionnement genré relève de l'auto-autorisation dans la parole. L'idée est que l'auto-autorisation en tant qu'être sexuel (homme, femme, ou autre) prend son origine dans le sujet, ce qui veut dire qu'en matière de différence sexuelle, on procède de sa propre autorisation.¹²⁵⁷

Gherovici reconnaît la contingence du lien entre, d'un côté, le sexe inconscient, et, de l'autre, le sexe biologique et le genre. De plus, lorsqu'elle évoque l'auto-autorisation comme être sexuel, elle précise bien qu'il existe une troisième voie, « autre ». Pourtant, la reprise de la théorie lacanienne lui fait distinguer un « côté homme » et un « côté femme », à partir desquels cet « autre » éventuel prend sens. Prendre la précaution d'ajouter des guillemets n'enlève rien de la binarité qui persiste ici à camoufler la singularité de la sexuation de chaque sujet.

Il faut, c'est en tout cas notre conviction, s'attaquer plus directement à la binarité des formules lacaniennes de la sexuation pour glisser vers la reconnaissance d'une irréductible singularité de la sexuation psychique, une irréductible singularité de la manière dont nous nous rapportons à la jouissance. Si, pour évoquer cette position quant à la jouissance, nous parlons d'« homme » et « femme », c'est qu'il s'agit d'approximations utiles : les expressions « se sentir homme », « se sentir femme » visent en fait quelque chose d'une hypersingularité qu'il est difficile à réduire à ces deux termes. Il faut réitérer le geste lacanien qui consiste à passer de l'écriture mathématique ou logique au rond de ficelle ; ou encore, passer de Lacan à Deleuze et Guattari qui, dans *L'Anti-Œdipe* et *Mille Plateaux*, proposent une théorisation de

¹²⁵⁷ Patricia Gherovici, *Transgenre*, op. cit., p. 53.

cette hypersingularité de la sexuation psychique, une théorisation de ce que nous appellerons, par la suite, *hyper-sexe*.

2. *Débinariser le sexe psychique*

a. *L'ambivalence politique de la binarité*

Si nous critiquons aujourd'hui, à partir d'une approche queer, la binarisation du sexe psychique ou du rapport à la jouissance comme une conception limitatrice et dépassée, il fut un temps où la reconnaissance d'une pluralité de rapports à la jouissance pouvait apparaître comme progressiste, y compris lorsqu'elle prenait la forme d'une binarisation. À la fin des années 1960 et au début des années 1970, l'affirmation d'une position par rapport à la jouissance, qui ne soit pas une position tout entière articulée à la fonction phallique, constituait déjà une avancée remarquable.

Avant de s'attaquer à l'approche binaire de la sexuation, explorons d'abord la manière dont elle fut défendue, notamment dans les années 1970, par des tentatives d'amendement féministes de la psychanalyse, par exemple celle proposée par Luce Irigaray. La volonté de définir une position radicalement autre-que-phallique par rapport à la jouissance vise à défaire l'approche freudienne de la sexualité qui comprend le développement précœdipien de la libido comme tendant vers une phase « phallique » à partir de laquelle le désir se trouve annexé à la castration : soit sous la forme de la menace de castration, soit sous la forme de l'envie de pénis. Dans les deux cas, le désir est, à partir de là, conçu à partir d'une logique phallique.

Dans *Ce sexe qui n'en est pas un*, Irigaray rappelle et critique cette uniformisation de la jouissance sous le seul sceau du phallus, et l'idée, résultat de cette uniformisation, que la libido est essentiellement masculine :

[Freud] dira, s'appuyant sur la biologie et sur ses observations analytiques, que pour la fillette le seul clitoris est en jeu en ce temps de son développement sexuel et que le clitoris peut être considéré comme un pénis tronqué, un « plus petit » pénis [...]. La petite fille est bien alors un petit homme, et toutes ses pulsions et plaisirs sexuels, notamment masturbatoires, sont en fait « virils ». Ces énoncés sont développés, entre autres, dans les Trois essais sur la théorie de la sexualité, où il est affirmé que l'hypothèse d'un seul et même appareil génital — l'organe mâle — est fondamentale pour rendre compte de l'économie sexuelle infantile des deux

*sexes. De façon conséquente, Freud soutiendra donc que la libido est toujours masculine [...].*¹²⁵⁸

Le clitoris est à la fois — c'est la position paradoxale de celui-ci dans la logique phallique — un petit phallus et manque de phallus : il est intégré à la logique phallique mais doit être perçu, au sein de celle-ci, comme un manque. Contre cet écrasement de tout rapport à la jouissance, donc de tout rapport au sexuel comme relevant du phallus, Irigaray va insister sur *la différence sexuelle* au point d'en faire le centre d'une éthique¹²⁵⁹. L'affirmation de l'existence d'une différence psychique-libidinale entre les sexes constitue ainsi un progrès par rapport à l'écrasement de toute libido sur la logique phallique. L'insistance sur la spécificité du rapport « féminin » à la jouissance en passe par la substitution de l'image du phallus à celle des « lèvres qui se touchent ». Elle évoque l'auto-érotisme :

*Ainsi, par exemple, l'auto-érotisme de la femme est-il très différent de celui de l'homme. Celui-ci a besoin d'un instrument pour se toucher : sa main, le sexe de la femme, le langage... Et cette auto-affection exige un minimum d'activité. La femme, elle, se touche d'elle-même et en elle-même sans la nécessité d'une médiation, et avant tout départage possible entre activité et passivité. La femme « se touche » tout le temps, sans que l'on puisse d'ailleurs le lui interdire, car son sexe est fait de deux lèvres qui s'embrassent continûment. Ainsi, en elle, elle est déjà deux — mais non divisibles en un(e)s — qui s'affectent.*¹²⁶⁰

Cette reconnaissance de l'existence d'un rapport non-phallique au corps jouissant a des conséquences non seulement sur la conception de la sexualité, qui se trouve pluralisée — ou plutôt, binarisée — mais également sur l'appréhension du langage, dans la mesure où la fonction phallique naît de la conjonction de l'ordre symbolique avec le réel de la jouissance.

Le travail d'Irigaray fournit donc un bon exemple de la manière dont la reconnaissance de « la différence des sexes » a pu apparaître comme progressiste dans le champ psychanalytique des années 1970. Malgré tout, ne faut-il pas, aujourd'hui, aller plus loin et adopter d'autres stratégies que la reconnaissance de la différence des sexes ? En effet, le problème — et on le voit avec Irigaray — c'est que la reconnaissance d'une différence dans la

¹²⁵⁸ Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, op. cit., p. 36.

¹²⁵⁹ Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, op. cit.

¹²⁶⁰ Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, op. cit., p. 24.

position quant à la jouissance s'appuie sur la binarité supposée des sexes biologiques (à partir de la binarité « observable » de l'aspect externe et interne des organes génitaux). Pour reconnaître « la différence des sexes » sur le plan psychique, on se trouve comme obligé·es d'en passer par la différence des sexes gonophoriques et ceci conduit, *in fine*, au risque de confondre à nouveau — et contre le geste psychanalytique lui-même ! — sexes biologiques et sexuation psychique.

La transpective dans laquelle nous essayons de nous situer, transpective qui oblige à l'inverse à décoller radicalement organes génitaux et sexuation psychique, implique d'en finir avec la binarité. Le premier type de mouvement, à l'endroit de la binarité, serait de la refermer par un retour à l'idée d'un rapport universellement partagé à la jouissance, mais cette fois considéré à partir de la position associée au féminin, voire, au « femelle ». Une telle solution est élaborée par la théoricienne trans Andrea Long Chu qui affirme une transpective radicale sur la sexuation psychique (voir « ontologique »), dont elle nie la binarité et affirme l'universalité : *Everyone is female, and everyone hates it*.

Le travail de Andrea Long Chu s'attèle, depuis son article « On Liking Women » (2018) à repenser la question de la transitude non pas à partir de l'identité de genre, mais à partir du désir et du lien entre sexuation et désir. Dans cet article, elle affirme la nécessité de « soutenir l'idée que la transition n'exprime pas la vérité d'une identité ». Cela suppose de « comprendre la transition comme une question non pas d'identité, mais de désir. »¹²⁶¹ Tout comme les théoricien·nes transmatérialistes, elle rejette donc l'approche de la transitude en termes d'identité de genre, mais au profit, non pas d'une théorie en termes de parcours sociaux, mais de désir : « La fonction première de l'identité de genre en tant que concept politique — et, de plus en plus, juridique — est de mettre entre parenthèses, voire de nier totalement, le rôle du désir dans ce que nous appelons le genre. »¹²⁶²

Dans son livre *Females*, cette stratégie de mise en avant du désir contre l'identité de genre se radicalise en un geste d'universalisation de la « femellité », pensée non pas comme sexe biologique, non pas comme genre, mais comme un sexe dont la nature est « ontologique » :

¹²⁶¹ Andrea Long Chu, « Sur l'amour des femmes », traduction collective depuis l'anglais, disponible sur le site TRANSGRRRLS, à l'adresse suivante : <https://trransgrrrls.wordpress.com/2021/08/12/sur-lamour-des-femmes-partie-1/> (consulté le 01/08/2023)

¹²⁶² *Ibid.*

L'argument central de ce petit livre désigne la femellité comme sexe universel défini par la négation de soi contre lequel toutes les entreprises politiques, y compris féministes, se révoltent. Plus simplement : tout le monde est femelle, et tout le monde déteste ça. [...] j'appellerai femelle toute opération psychique dans laquelle le moi se sacrifie au profit des désirs de l'autre. Ces désirs peuvent être réels ou fantasmés, concentrés ou diffus — les exigences sexuelles d'un petit ami, un faisceau d'attentes culturelles, une grossesse matérielle —, mais le moi se vide quoi qu'il en soit de lui-même et sert d'incubateur à une puissance externe. Être femelle c'est laisser quelqu'un d'autre mener le travail du désir à sa place, à ses dépens aussi. [...] quand je parle de femelles, je ne parle pas de sexe biologique, quoique je ne fasse pas référence au genre non plus. Je parle [d'un sexe] dont la nature est ontologique, pas biologique.¹²⁶³

Chu ne cesse de rajouter « ou peut-être que c'est moi qui projette », laissant penser que sa proposition est une universalisation abusive de son propre cas, ce qui peut être comparé au geste freudien. À partir de la perspective trans, elle construit une conception de la sexuation qui possède trois caractéristiques intéressantes :

- 1) Premièrement, la « femellité » en question est une sexuation psychique pensée à partir du désir. La femellité se définit comme l'état d'être objet-réceptacle du désir de l'Autre ; si bien que nous sommes également face à une conception qui ne présuppose pas la naturalité d'un désir primitif. Le désir vient toujours, de l'extérieur, creuser chez le sujet le gouffre de son propre désir. C'est la réceptivité à l'égard de la marque du désir de l'autre qui définit la femellité.
- 2) Cette sexuation psychique est définie hors d'une logique phallique, ou, en tout cas, hors d'une logique exclusivement phallique. Elle évoque tout de même la castration, mais pour rejeter une logique binaire de type « menace de castration »/« envie de pénis » qui ne prend pour élément positif que le pénis/phallus (confondus à ce stade) et situe la vulve dans le champ du manque. Elle ajoute, en citant le *SCUM Manifesto* de Valérie Solanas : « Les femmes [...] n'éprouvent pas d'envie de pénis. Les hommes éprouvent l'envie de la chatte », supposant par là qu'il existerait, de la part de ceux qui possèdent un pénis, un désir inconscient de castration : il n'y a pas de peur de se faire castrer, « il s'agit de la peur qu'ayant été castré, l'homme jouisse de

¹²⁶³ Andrea Long Chu, *Femelles*, Paris, éditions Premier degré, 2021.

son émasculatation »¹²⁶⁴. On ne peut donc pas, à proprement parler, évoquer à propos de Chu une logique phallique dans la mesure où le phallus n'est plus l'aune à laquelle se mesure toute position à l'égard de la jouissance.

- 3) L'universalité que désigne cette femellité est l'universalité de l'impact du désir de l'Autre sur la psyché humaine, sur la construction du désir et la sexuation psychique. Mais, il faut ici nuancer cette universalité : premièrement, tous les sujets de désirs ne naissent-ils que par l'impact du désir de l'Autre et sur l'accueil du désir de l'Autre ? Qu'en est-il du rapport au désir des sujets (ou des parlêtres, si l'on préfère) chez qui l'existence d'une altérité fait problème, par exemple les sujets schizophrènes ? Deuxièmement, et même si nous acceptons de concevoir comme universelle la formule de la femellité, cette universalité ne peut s'exprimer que de manière hyper-singulière chez chacun·e : l'histoire des vécus, des rencontres, des traumatismes, des structures familiales ou sociales traversées, détermine la manière dont le désir de l'Autre s'inscrit en nous. Bien que nous puissions dire que nous sommes tou·tes creusé·es par le désir de l'Autre, chaque femelle l'est d'une manière hypersingulière. La manière dont ce creux, ce réceptacle du désir de l'Autre se forme en nous, faisant de nous des femelles psychiques, incubatrices d'un désir alien, dépend d'un enchaînement hypersingulier de vécus. Cette universalité, c'est en fait l'universalité d'une hypersingularité.

En fait, il est très probable que, comme le dit Chu elle-même, cette dernière « projette » à partir de son cas singulier pour considérer comme universel le sexe psychique qu'elle s'est construit avec son désir. Cette tendance à universaliser son propre rapport à la jouissance est, certes, une manière de reprendre un pouvoir épistémique sur le sexe et la sexualité, pouvoir qui a longtemps appartenu aux personnes cis et notamment aux médecins¹²⁶⁵. Mais on peut également comprendre cette tendance à travers l'hyper-singularité du rapport de chacun à sa jouissance et par l'impossibilité fondamentale à communiquer cette hypersingularité.

N'est-ce pas cette absence de « rapport » entre les sexes qui fait le fond de cette « projection » à travers laquelle nous supposons aux autres des mêmes manières de jouir similaires aux nôtres ? Cette impossibilité à trouver une formule permettant de faire communiquer les différentes manières dont chacun·e se rapporte à son corps jouissant ne nous

¹²⁶⁴ *Ibid.*, p. 26.

¹²⁶⁵ Voir, à ce propos, le dossier « La puissance des savoirs trans » (*La revue du Crieur*, n°22, Avril 2023) et notamment l'article de Karine Espineira « Savoirs trans : une lutte pour la légitimité ».

fait-elle pas supposer à l'autre le même sexe que nous, alors que sa jouissance sera et restera pour nous une énigme ?

b. Vers une théorie radicale du non-rapport

Après avoir évoqué un premier type de stratégie face à la binarisation du sexe psychique (c.-à-d. : de la position quant à la jouissance), avançons maintenant sur la voie d'une autre stratégie qui consiste à reconnaître l'hypersingularité du sexe psychique. La stratégie chuienne est intéressante, dans la mesure où elle consiste en un renversement de l'universalité supposée d'une libido masculine, en l'universalité d'une femellité ontologique. Mais, en posant une quelconque forme d'universalité dans le rapport à la jouissance, ne risque-t-on pas de perdre quelque chose d'important, qu'avait permis de dégager la psychanalyse lacanienne et qui s'énonce par la formule suivante : « Il n'y a pas de rapport sexuel » ? En effet, si le rapport à la jouissance est universellement « femelle », comment expliquer l'incommunicabilité des modes de jouissance, l'absence d'une entente sexuelle universelle et évidente, et l'incertitude constante quant à la compréhension de la jouissance de l'autre ?

Nous voudrions proposer une théorie radicale du non-rapport sexuel qui se fonde sur cette incommunicabilité, et ce afin d'approcher le caractère hypersingulier de chaque position vis-à-vis de la jouissance. Cependant, nous devons d'abord rendre compte de l'interprétation classique et binaire du non-rapport sexuel comme non-rapport entre deux sexes, et seulement deux. Comme l'expliquent Fabrice Bourlez et Thamy Ayouch, nous pouvons faire de la psychanalyse lacanienne une lecture majeure (binarisante et œdipienne) ou bien mineure, à partir d'une attention aux marges¹²⁶⁶. C'est également vrai concernant la question du non-rapport : sous sa forme majeure, le non-rapport est non-rapport entre jouissance féminine et jouissance masculine ; ce paradigme se pense à partir du couple hétérosexuel. Du point de vue mineur, le non-rapport consiste en l'impossibilité à produire une formule qui puisse harmoniser ensemble les différentes positions possibles à l'égard de la jouissance.

Dans le séminaire *D'un autre à l'Autre*, où Lacan opère le passage de « Il n'y a pas d'acte sexuel » à « Il n'y a pas de rapport sexuel », il précise ce qu'il faut entendre par cette formule : « il n'y a pas de rapport sexuel au sens précis du mot, où un rapport est une relation logiquement définissable [...] il manque ce qui pourrait s'appeler le rapport sexuel, à savoir

¹²⁶⁶ Sur la différence entre psychanalyse/clinique « majeure » et « mineure » : Fabrice Bourlez, *Queer psychanalyse. Clinique mineure et déconstructions du genre*, op. cit., p. 26. Et : Thamy Ayouch, « Genre, classe, race et subalternité : pour une psychanalyse mineure », in : *Pour un regard neuf de la psychanalyse sur le genre et la parentalité*, Paris, Érès/Points Hors Ligne, 2017, p. 185-216.

une relation définissable comme telle entre le signe du mâle et celui de femelle »¹²⁶⁷. Cette impossibilité de mettre en rapport les sexes, compris comme position par rapport à la jouissance, est articulée par Lacan au moment où il élabore le rapport entre savoir, vérité et jouissance. Dans les séminaires suivants, le thème du non-rapport sexuel va se déployer. Dans *L'envers de la psychanalyse*, il est évoqué pour désigner l'absence d'harmonie entre les modes de jouir : « Le signifiant n'est pas fait pour les rapports sexuels. Dès lors que l'être humain est parlant, fichu, c'en est fini de ce parfait, harmonieux, de la copulation, d'ailleurs impossible à repérer nulle part dans la nature. »¹²⁶⁸ Ensuite, dans *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, puis dans *...Ou pire* et *Encore*, l'échec à inscrire le rapport sexuel conduit à une tentative de mise en formule de cette impossibilité même, et ce à partir des « formules de la sexuation ».

Ce que nous voudrions suggérer, c'est qu'il n'est pas nécessaire d'approcher de manière binaire cette absence de rapport, cette impossibilité de faire communiquer les modes de jouissance en harmonie. L'impossibilité d'inscrire le rapport sexuel n'est-elle pas simplement le résultat de l'échec aussi bien à dire qu'à écrire le rapport singulier que nous entretenons chacun à la jouissance ? La tentative de binariser cette incommunicabilité des modes de jouissance, en mobilisant une opposition entre deux manières de se situer vis-à-vis de la castration, n'est-elle pas une simplification ?

À partir de certains énoncés de *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, nous pourrions défendre l'idée que le non-rapport désigne précisément un échec fondamental de la binarisation du rapport à la jouissance. En effet, l'impossibilité d'inscrire le rapport sexuel apparaît comme une impossibilité de fixer les sexes par une différence entre deux signifiants :

Ce point qui est de l'ordre de cette surprise par où se signale l'effet de rebroussement dont j'ai essayé de définir la jonction de la vérité au savoir, et que j'ai énoncé en ces termes, qu'il n'y a pas de rapport sexuel chez l'être parlant. Il y a eu une première condition qui pourrait tout de suite nous le faire voir, c'est que le rapport sexuel, comme tout autre rapport, au dernier terme, ne subsiste que de l'écrit. L'essentiel du rapport,

¹²⁶⁷ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, op. cit., p. 346.

¹²⁶⁸ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1991, p. 36.

*c'est une application, a appliqué sur b (a/b), et si vous ne l'écrivez pas a et b, vous ne tenez pas le rapport en tant que tel.*¹²⁶⁹

Or, précisément, si «il n'y a pas de rapport sexuel», c'est parce qu'une telle «application» est impossible, et cette application mathématique (a/b) est impossible dans la mesure où il n'y a pas de a ou de b, autrement dit dans la mesure où il est impossible de réduire le rapport à la jouissance à deux signifiants. «Il n'y a pas de rapport sexuel» peut désigner l'impossibilité de réduire le rapport à la jouissance à une binarité entre deux termes, binarité qui permettrait la mise en place d'un rapport inscriptible.

Reste que Lacan lui-même facilite l'interprétation binaire en construisant, dans ...*Ou pire* et *Encore*, son fameux tableau à partir des quatre formules, et par l'insistance sur la position dite «féminine» comme position «pas-toute» phallique à l'égard de la jouissance. Mais encore une fois, si la «jouissance phallique» désigne la jouissance en tant qu'organisée par le langage et la loi, et la fonction «phallique» le point de jonction entre le désir et le pouvoir, est-il légitime d'écraser l'hyper-singularité des manières dont chaque subjectivité corporelle se situe à l'égard de cette fonction sur une binarité qui, pour être rassurante car diagrammatique, n'en est pas moins le résultat d'une hétérosexualisation induite ? Est-ce que toute la complexité du rapport à la jouissance, du découpage de la jouissance par le langage, toute la complexité du rapport entre la jouissance et l'interdit se réduit à cette binarité entre «tout» et «pas-tout» qui prend l'excuse du binarisme de la logique pour imposer le binarisme de l'hétérosexualité, là où, dans la pratique, il est tout à fait possible de s'en passer ?

Nous proposons, à l'inverse, de suspendre le mouvement de l'hétérosexualisation ou de binarisation qui résulte de la référence à la logique aristotélicienne pour y opposer une autre formule du philosophe grec, qui est celle de l'inexistence d'une science du singulier : il n'y a pas de science du singulier. «Il n'y a pas de rapport sexuel» signifie alors : il n'y a pas de symbolisation possible de cette chose hyper-singulière qui est le rapport de chacun à son corps ou à sa jouissance. Il est impossible d'écrire de manière définitive ce rapport complexe et rattaché à l'histoire de chacun·e entre le corps, les désirs, les identifications et le pouvoir. Ce que permet d'observer le temps long de l'analyse, c'est que chacun·e, pour tenter de dire son rapport à la jouissance, pour dire son «sexe», doit tracer ses propres hiéroglyphes ou ses

¹²⁶⁹ Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*, 1971, Paris, Éditions du Seuil, 2006, p. 65.

propres idéogrammes. Ces derniers ne sont jamais fixes, toujours en mouvement, soumis aux rencontres contingentes, accidentelles, qui font la trame d'une vie.

« Il n'y a pas de rapport sexuel. » Si cette formule désigne l'hyper-singularité du rapport de chacun·e à sa jouissance, elle signifie également que personne n'accède aux modes de jouir des autres. Si une communication est possible – et c'est heureux –, elle relève toujours d'une tentative partielle et ratée de « se » dire. Du point de vue psychanalytique, le « sexe » psychique est d'abord le nom de cette rupture, de cette séparation. Nous verrons par la suite comment ce sexe hypersingulier s'articule avec la sexuation du corps et le genre.

D'un point de vue épistémique, cette interprétation du non-rapport qui se libère de la binarité sexuelle est rendue possible par l'expérience érotique « homosexuelle ». Ce serait sans doute l'un des apports majeurs d'une lecture gaie de la psychanalyse lacanienne que de montrer que, quel que soit le genre (le mien et celui des autres), quel que soit le sexe biologique (le mien ou celui des autres), la différence sexuelle entre mon sexe et celui de l'autre ou d'autres demeure : un mâle biologique se reconnaissant comme homme ayant un contact sexuel avec un mâle biologique se reconnaissant comme homme n'en est pas moins confronté à l'absence de rapport sexuel, à l'impossibilité de communiquer pleinement ses modes de jouissances.

c. N sexes et corps sans organe : réactiver la théorie non-binaire du sexe chez Deleuze et Guattari ?

Cette interprétation radicale du non-rapport sexuel, qui pose au niveau de la « sexuation » psychique des sexes innombrables et hyper-singuliers, ne peut-elle pas être rattachée à la proposition de Deleuze et Guattari dans les deux tomes de *Capitalisme et schizophrénie* ? Tout en tenant compte de la spécificité du sexe inconscient, du sexe « du désir », n'ont-ils pas également refusé, dès 1972, la binarisation de ce sexe psychique ? Dans *L'Anti-Œdipe*, ils écrivent en effet :

Faire l'amour n'est pas ne faire qu'un, ni même deux, mais faire cent mille. C'est cela, les machines désirantes ou le sexe non-humain : non pas un ni même deux sexes, mais n... sexes. La schizo-analyse est l'analyse variable des n... sexes dans un sujet, par-delà la représentation anthropomorphique que la société lui impose et qu'il se donne lui-même de

*sa propre sexualité. La formule schizo-analytique de la révolution désirante sera d'abord : à chacun ses sexes*¹²⁷⁰.

Notre problème est moins celui d'une binarisation « anthropologique » que celui d'une binarisation qui vendrait écraser la pluralité des sexes psychiques sur la binarité de genre. Mais beaucoup d'éléments résonnent malgré tout, dans cet extrait et dans les paragraphes qui le précèdent, avec le projet d'une approche queer du sexe psychique : l'articulation entre « sexe » et désir (c'est la multiplicité des machines désirantes qui fait la multiplicité des sexes), la distinction entre les différentes dimensions (sexes biologiques, rôles sociaux, sexes inconscients), l'attention à l'articulation entre ces « sexes de désir » et le pouvoir, et enfin, le refus de la binarisation. Ce refus de la binarisation est tout aussi bien refus de l'idée que chacun n'a qu'un sexe (homme ou femme) que refus de l'idée d'une bi-sexuation psychique. La sexualité « s'explique mal par l'organisation binaire des sexes, et pas mieux par une organisation bisexuée de chacun des deux. La sexualité met en jeu des devenirs conjugués trop divers qui sont comme n sexes »¹²⁷¹.

Cette théorisation de la polysexuation psychique ne laisse pas de côté le rapport désir-pouvoir, qui prend à cette occasion la forme de la répression de la pluralité des n-sexes en devenir par œdipe et la castration¹²⁷², la forme de l'imposition de la loi sur l'équivalent deleuzo-guattarien du corps de jouissance, le corps intensif. Les machines désirantes font l'objet d'écrasements et de captures énergétiques, et ceci en passe par la mise en place d'un découpage des organes, une « privation » de certains d'entre eux (l'anus au premier chef¹²⁷³), la captation capitaliste de leur flux à des fins de production sociale.

Il s'agirait alors, pour Deleuze et Guattari, de se libérer du découpage imposé sur le corps, et qui distingue différentes frontières, différents organes, différentes fonctions, autorisées ou non, pour faire exploser la multiplicité en question. Le corps est découpé et ses énergies sont captées par le pouvoir. S'émanciper de cette prise du pouvoir répressif sur le corps en passe par la libération de cette multiplicité de sexes.

Pourtant, malgré la proximité avec une approche queer possible de la sexuation psychique, Deleuze et Guattari ont été peu mobilisés par les théories queers. En général, la relecture deleuzo-guattarienne de Lacan est largement ignorée, au profit d'une lecture plus

¹²⁷⁰ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 357.

¹²⁷¹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Mille Plateaux*, op. cit. p 341.

¹²⁷² Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, op. cit., p. 74.

¹²⁷³ *Ibid.*, p. 171.

directe du premier Lacan, ou au profit d'autres interprétations dites « féministes », comme celles de Luce Irigaray ou Julia Kristeva par exemple. Fabrice Bourlez constitue une exception lorsque dans *Queer psychanalyse*, il construit justement, à partir de Deleuze et Guattari, une approche queer de la sexuation psychique qui permette en même temps de reconnaître la spécificité de la dimension psychique et inconsciente du sexe, sans pour autant l'écraser sur une conception binaire de la sexuation.

Dans sa construction d'une psychanalyse queer, libérée du conservatisme théorique empêchant d'entendre la rumeur du monde – ce qu'il appelle une psychanalyse « mineure » contre la psychanalyse « majeure » –, Fabrice Bourlez est conduit à affirmer la volonté de « relativiser » l'importance et le statut de l'œdipe :

L'attachement au complexe d'Œdipe, à sa version la plus éculée en tout cas, est le pilier même de cette pensée qui s'exerce sur le mode majeur : sûre de son universalité, établie par et pour l'homme blanc hétérosexuel, elle domine et impose ses schèmes réflexifs à toutes les altérités. La lecture des théories queers relativise la validité de la référence œdipienne comme seule matrice civilisationnelle. Voguer loin de l'œdipe, en dépasser la balise, constitue sans doute un des premiers horizons d'une clinique mineure¹²⁷⁴.

Or, cette tentative, non pas tant de supprimer tout à fait Œdipe et sa structure triangulaire, mais d'en relativiser l'importance théorique et pratique, conduit à une remise en cause de la binarité des sexes psychiques. Mieux, la mise en avant des n-sexes contre *ladifférencedessexes*¹²⁷⁵ est perçue par le psychanalyste comme ce qui donne à la « virulence anti-œdipienne [...] son sens véritable »¹²⁷⁶.

Leur théorie des devenirs nous incite à revoir l'opposition masculin/féminin, à déconstruire notre sexe et notre identité de genre. Envisager n-sexes plutôt que deux sexes selon une représentation strictement anthropologique. La sexualité qui compte à leurs yeux est non humaine. Elle n'est ni brute ni sauvage mais elle renvoie à l'investissement libidinal et à la façon dont il s'agence avec le champ social. [...] Du coup, la question ne s'énonce plus : « êtes-vous un homme ou une femme ? »,

¹²⁷⁴ Fabrice Bourlez, *Queer psychanalyse*, op. cit., p. 62.

¹²⁷⁵ Sabine Prokhoris, *Le sexe prescrit. La différence sexuelle en question*, Paris, Aubier, 2000, p. 121.

¹²⁷⁶ Fabrice Bourlez, *Queer psychanalyse*, op. cit., p. 86.

mais : « où vous situez-vous, sur quel territoire ? » ; « comment fonctionne votre jouissance, quels sont les rouages de vos machines désirantes ? » Disparition de l'être un, et un seul, sexe pour qu'advienne l'essaim des multiplicités du champ sexuel.¹²⁷⁷

On voit que l'accent est mis sur la reconnaissance de la multiplicité, de la « molécularité », contre le binarisme sexuel. C'est une multiplicité qui se joue, et la réduction de cette multiplicité au binarisme entre « sexualité masculine » et « sexualité féminine » ou bien entre position masculine et féminine par rapport à la jouissance, consiste en un écrasement du réel de la multiplicité des machines désirantes.

Le problème du dialogue entre Deleuze et les théories queers se pose au niveau de cette multiplicité de devenir. La sur-valorisation de la multiplicité des machines désirantes (ou des devenirs dans *Mille Plateaux*), considérées comme autant de « sexes », conduit à ignorer des processus d'identification à « un » sexe qui ne relèvent pas du pouvoir répressif et qui vont d'ailleurs contre les normes cis-hétérosexuelles. La mise en avant du multiple empêche également de prendre en compte les processus de subjectivation qui consistent à établir une norme, singulière, par laquelle nous construisons un rapport avec nos corps, processus de subjectivation qui peuvent en passer par le sexe. Tandis que Deleuze et Guattari en appellent à l'ancœdipien, les théories queers nous conduisent plutôt vers le « post-oœdipien » pour Bourlez :

Les queer dessinent à leur façon un passage non pas à l'ancœdipien mais au postœdipien. Ce passage se retrouve en quelque sorte dans ce que l'on pourrait appeler, en anticipant sur les avancées du dernier enseignement de Lacan, une clinique de la jouissance, du nouage au cas par cas. Penser une logique où l'œdipe ne correspond plus à la première référence consistante, au seul crible nécessaire pour la constitution d'un sujet, requiert davantage de se mettre à dessiner de nouvelles cartographies, capables d'accueillir les subjectivités postœdipiennes.¹²⁷⁸

Ce postœdipien est bien une sorte d'émancipation vis-à-vis du binarisme imposé par Œdipe, mais qui ne réduit pas pour autant les stratégies possibles au seul devenir multiple. Pour certain·es, l'enjeu devient plutôt celui de construire un rapport vivable au corps et à la

¹²⁷⁷ *Ibid.*, p. 87-88.

¹²⁷⁸ *Ibid.*, p. 97.

manière dont il est perçu. Cela peut en passer par « se sentir homme », ou « se sentir femme » et par une volonté d'être perçu comme tel, sans chercher une quelconque multiplicité. L'enjeu peut être de « faire un », de nouer un rapport singulier, sinthomatique avec son corps, de tenir la multiplicité des désirs et identifications sous la coupe d'une subjectivité affirmée, plutôt que de se fondre dans une multiplicité a-personnelle. Lorsque Deleuze et Guattari parlent de « transsexualisme » pour désigner les devenirs n... sexes ou les machines désirantes, ils risquent d'empêcher la compréhension de la nécessité qu'il peut y avoir à se faire *un* sexe¹²⁷⁹. Cette logique des sexes partiels et multiples doit être complétée, comme le suggère Bourlez lui-même par la référence à Lacan, c'est-à-dire par une prise en compte de la manière dont un certain rapport à la jouissance peut se nouer.

Il faut comprendre également que la sur-valorisation de la multiplicité a-personnelle des désirs est le résultat d'une certaine conception du pouvoir et des stratégies politiques comprises comme révolutionnaires, ce que nous avons élaboré dans la première partie de notre travail. Pour saisir la diversité des rapports au sexe psychique ou à la sexuation, il faut prendre en compte les cas où l'enjeu n'est pas seulement celui de la révolution permanente du désir et de l'identité, mais la construction d'une norme personnelle, hyper-singulière, qui permette de faire avec les intensités qui traversent le corps. Comme « se faire un sexe » diffère ici de l'idée de « libérer les n sexes », nous parlerons plutôt d'un sexe hyper-singulier ou hyper-sexe, plutôt que de « n sexes ».

3. L'hypersexe : articuler sexe, genre et désir

Tandis que Deleuze et Guattari désignent par « N...sexes » la multiplicité de sexes partiels branchés les uns aux autres dans le fonctionnement inconscient du désir, la notion d'hyper-sexe cherche à pointer le sexe hyper-singulier de chacun·e en tant qu'il constitue une certaine organisation inconsciente du corps de jouissance, ainsi qu'un certain rapport du sujet à celui-ci. Pour situer l'hyper-sexe dans les coordonnées deleuzo-guattariennes, nous pourrions dire qu'il est à situer au niveau de la troisième coupure, celle qui concerne le rapport du sujet avec le corps intensif ou CsO, et non au niveau de la première coupure qui concerne les machines désirantes. C'est un sexe qui, bien qu'il soit parfaitement intime et singulier, reste produit au contact du monde et au creuset des relations de pouvoir. L'hyper-

¹²⁷⁹ Gilles Deleuze et Félix Guattari, *L'Anti-Edipe*, *op. cit.*, p. 352 : « partout une trans-sexualité microscopique, qui fait que la femme contient autant d'hommes que l'homme, et l'homme de femmes, capables d'entrer les uns avec les autres, les unes avec les autres, dans des rapports de production de désir qui bouleversent l'ordre statistique des sexes. »

sexe est le sexe psychique débinarisé et adapté à l'hypothèse de l'immanence désir-pouvoir. C'est un sexe qu'on se fait par toute une histoire de désirs (et d'identifications qui en dépendent), mais une histoire des désirs en tant qu'ils sont toujours pris, produits, au sein de relations de pouvoir. C'est un sexe qu'on se fait, mais qu'on se fait malgré soi, et qui peut entrer en tension, en conflit — ceci jusqu'à l'insupportable — avec les caractères biologiquement sexués de nos corps et avec les rôles de genre imposés.

Il s'agira, dans cet ultime moment de notre développement, de dire ce qu'il en est du sexe psychique en tant qu'il est appréhendé à partir de l'hypothèse de l'immanence désir-pouvoir et à partir d'une perspective queer, ceci selon trois dimensions : (1) la constitution de l'hyper-sexe au sein d'une histoire de désirs et d'identifications désirantes, (2) le rapport entre l'hyper-singularité de ce sexe psychique et les catégories sociales de genre, (3) enfin, le rapport entre l'hyper-sexe et le corps biologiquement sexué.

a. L'hypersexe et le désir

Il est surprenant de lire sous la plume de certain·es théoricien·nes que, pour penser la sexualité et la transitude, les théories queers seraient restées du côté « d'une position subjectiviste du genre comme identité »¹²⁸⁰, ceci dans la mesure même où l'un des enjeux principaux de ces théories est bien de montrer comment l'identité, a fortiori l'identité sexuelle, est une construction politique qu'il est possible de remettre en cause et de transformer. Il s'agit précisément de montrer comment le genre comme identité repose sur un processus d'hétérosexualisation du désir, comment sont créées et reproduites des identités de genre rigides à partir de l'articulation entre désir et pouvoir.

Le concept d'hyper-sexe ne vise pas à désigner « l'identité de genre » comme une entité évidente, non-questionnée, comme une unité identitaire fixe, rigide et intérieure, qu'il faudrait faire valoir contre une identité imposée depuis l'extérieure. Au premier chef parce que l'hyper-sexe n'est pas une identité, il implique un chevauchement ou une stratification complexe de désirs et d'identifications, toutes caractérisées par leur caractère partiel. Il s'agit d'en finir avec la distinction entre d'un côté l'identité (sexuelle ou de genre) et de l'autre le désir, pour mettre en avant un complexe de processus d'identifications multiples qui sont des formes d'expression de désirs¹²⁸¹ : des désirs qui peuvent prendre la forme de désirer-être ou

¹²⁸⁰ Pauline Clochec, « Du spectre du matérialisme à la possibilité de matérialismes trans », in : Pauline Clochec et Noémie Grunenwald (ed.), *Matérialismes trans*, op. cit., p. 39-40.

¹²⁸¹ Sur le caractère partiel des identifications et sur le lien entre les désirs et les processus identificatoires, on peut renvoyer au développement freudien sur « l'identification » et également à la réinterprétation lacanienne

de désirer-avoir et qui, s'agglomérant, construisent un rapport singulier au corps. Il s'agit de poser que ce sexe psychique hyper-singulier, cet hyper-sexe, n'est pas le résultat de motions « naturelles » ou d'instincts, mais le résultat d'une histoire de désirs plus ou moins sédimentée, plus ou moins susceptible de transformations et de bouleversements.

Le rapport entre sexuation psychique et désir est central dans le travail de la théoricienne Andrea Long Chu qui, contre la tendance à saisir la transitivité à partir de la notion d'« identité de genre », cherche à rappeler le rôle qu'a joué le désir dans sa propre histoire. Dans « Sur l'amour des femmes », elle explique comment le fait de désirer être une femme est, pour elle, intrinsèquement lié au fait de désirer les femmes ; et elle explique aussi à quel point il est mal perçu aujourd'hui d'insister sur cette formulation, « désirer » ou « vouloir » être une femme, comme s'il s'agissait d'une insulte faite aux personnes trans. Or, le désir est central pour Chu, et les processus d'identifications sont inséparables du désir :

Il faut souligner à quel point il est aujourd'hui impopulaire, à gauche, de soutenir qu'une transition de genre puisse exprimer la force d'un désir, et non la vérité d'une identité. Cela requerrait de comprendre nos réalités trans (transness) en tant que problématique rattachée non pas à ce que nous sommes, mais à ce que nous voulons. La première fonction de l'identité de genre en tant que concept politique — et, de plus en plus, légal — est de mettre entre parenthèses, si ce n'est de nier totalement, le rôle du désir dans cette chose que nous appelons genre. [...] Admettre que ce qui fait d'une femme comme moi une transsexuelle n'est pas lié à l'identité mais au désir revient à admettre à quel point nos transitions se situent dans la salle d'attente du vouloir; à admettre que tes seins ne viendront peut-être jamais, que ta voix ne passera peut-être jamais, que tes parents ne te rappelleront peut-être jamais.¹²⁸²

« Je suis une femme », « je désire être une femme », « je veux devenir une femme », « je me sens femme » sont autant de manières d'exprimer la multiplicité irréductible des rapports que nous entretenons avec notre corps, des rapports qui sont, chaque fois, un tissage complexe de désirs et d'identifications. Pour Chu, le désir d'être une femme est inséparable de son désir envers les femmes. Il peut en être autrement, et le désir d'être une femme, ou bien le

en termes de trait unaire. Voir : Mikhaël Bonnant, « L'identification », in : *Fondamentaux de la psychanalyse lacanienne*, op. cit., pp. 91-108.

¹²⁸² Andrea Long Chu, « Sur l'amour des femmes », op. cit.

sentiment de l'être déjà, peuvent être liés à des désirs envers les hommes, des désirs envers d'autres caractéristiques au-delà du genre, des désirs pour des objets, ou bien des désirs politiques.

Le sentiment de soi, de ce qu'on est ou de ce qu'on désire être, est toujours un tissage complexe de désirs ; c'est ce tissage que nous tentons de comprendre sous le terme d'hyper-sexe. Le contraste avec les récits de Gisela Pankow autour de son traitement psychanalytique de patient·es schizophrènes est intéressant. Pankow, dans *L'être-là du schizophrène*, décrit le cas de plusieurs patient·es présentant à la fois une sorte d'éclatement du sentiment de soi, une absence de désir, et une absence de « sexe », au sens d'une absence de tenir-ensemble et de reconnaître comme siennes les sensations corporelles, les intensités du corps de jouissance. Pour Pankow, il s'agit de faire advenir un « sexe », c'est-à-dire de faire advenir un rapport au corps dans lequel les intensités ou les sensations plus ou moins « sexuelles » traversant le corps sont reconnues comme appartenant à « ce corps » qui est le mien, un corps de plein et de creux, de désir et de satisfaction dans lequel je me reconnais au moins partiellement.

Cette idée selon laquelle le sexe est quelque chose que l'on se fait, et qui ne relève pas de l'identité, mais d'un rapport singulier au corps et à la jouissance, est également centrale dans la conception que propose Vincent Bourseul lorsqu'il relit la notion psychanalytique de la sexualité à l'aune du genre, à la fois pour les distinguer, et à la fois pour comprendre ce que le genre fait au sexe. L'idée de « création sexuelle », l'idée de se faire des sexes, s'applique non seulement à la clinique de la schizophrénie, mais également à toute clinique psychanalytique dans laquelle les questions du genre et de la sexualité sont au centre : nous avons tou·tes à nous faire un sexe, à la fois à découvrir celui que nous nous sommes fait dans le passé, la manière dont nous nous le sommes fait, et les possibilités de le transformer, de le réinventer, la plus ou moins grande flexibilité de ce sexe hypersingulier qui est le nôtre. Nos manières singulières de faire avec la jouissance se tissent certes, souvent, malgré nous ; mais lorsqu'elles finissent par nous blesser, ou lorsqu'elles deviennent intolérables, il est parfois nécessaire de s'inventer un nouveau sexe.

Pourtant, s'il s'agit de faire de l'hyper-sexe quelque chose de distinct de « l'identité de genre », il ne s'agit pas pour autant de préserver ce sexe psychique de l'influence sociale et donc des normes de genre qui peuvent le conditionner. Si l'hyper-sexe est le résultat d'une histoire de désirs, et si cette histoire est celle d'un corps circulant dans des espaces sociaux, alors les normes sociales, de genre mais également de race, de classe, les normes validistes, etc., ont une influence dans la constitution de ce sexe. Autrement dit, l'hyper-sexe est à la fois

le plus intime et le plus singulier, mais c'est en même temps le produit d'une histoire sociopolitique, une production des relations de pouvoir, des rapports de domination, des espaces sociaux dans lesquels le sujet circule.

b. Se sentir homme, se sentir femme, se sentir autre...

Il convient de clarifier le rapport entre l'hyper-sexe et les catégories de genre. Si chacun a son sexe, est-ce à dire qu'il est faux de dire « je suis une femme » ou « je suis un homme » ? Est-ce qu'il s'agit, à nouveau, de délégitimer certaines voix en affirmant la fausseté de toute affirmation de l'identité de genre ? Parfois, la théorie peut mener malgré elle à de telles affirmations qui, sous couvert de produire une théorie des sexes « multiples » conduit *in fine* à décrédibiliser les paroles trans et les revendications politiques qu'elles portent. Il faut donc proposer ici une articulation entre la théorie de l'hyper singularité du sexe psychique et les catégories de genre « homme », « femme », « non-binaire ». Ces catégories ne sont-elles que des écrans illusoires qui camouflent l'hyper-singularité du sexe ? Ou bien, ces catégories, tout en simplifiant, il est vrai, le magma érotico-identificatoire qu'est le sexe, ne permettent-elles pas une sorte d'approximation utile qui permet de communiquer sur nos modes de jouissance ?

L'hyper-sexe est d'abord « du genre » en ce qu'il est le résultat de désirs et d'identifications qui sont au contact du monde social : les personnes, les scènes, les traits (*Zügen*) qui font les fils à partir desquels se tissent nos manières de nous rapporter à nos corps, nos manières de composer nos plaisirs et la cartographie corporelle de ceux-ci, tous ces éléments sont captés dans des mondes sociaux formés par les normes et les rapports de domination de genre. La robe à fleurs d'une tante, les talons d'une mère, la poigne d'un maître d'école, le sourire doux d'une maîtresse, sont autant d'éléments codés en termes de genre qui, s'ils font l'objet de désirs et de processus d'identification, peuvent composer un « sexe » tissé de genre. Mais, justement, ce tissage est complexe et il n'est pas forcément cohérent en termes de genre : dans le magma de l'hyper-sexe peuvent se trouver aussi bien la démarche codée comme féminine d'une passante dans la rue et les larges épaules d'un oncle.

Mais, malgré la complexité de ce tissage, malgré l'entrelacement des différents traits associés à des genres différents, les formules « je suis une femme », « je suis un homme », « je me sens non-binaire », etc., s'imposent souvent comme une manière de dire ce sexe psychique. Et c'est de cette seconde manière que l'hyper-sexe est en contact avec le genre : il se dit, se communique, à travers des catégories de genre fournies par les espaces sociaux. Se

sentir « homme », « femme », « autre » est une certaine lecture de l'hyper-sexe qui permet la saisie signifiante du magma hypersexuel et sa communication à d'autres : c'est une approximation toujours incomplète, certes, mais qui permet de communiquer sur la manière dont nous nous rapportons à notre corps et à ses intensités.

Cet intervalle, ce flottement possible entre le sexe psychique et le genre, est parfaitement exprimé dans les hésitations langagières sur la manière de dire son sexe. Dans *Whipping girl: A transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity* (2007) Julia Serano insiste sur la distinction entre « identité de genre » et « sexe subconscient » et sur le fait que sa transitude n'est pas liée au genre, mais au « désir d'être une femelle ». Elle définit son « sexe subconscient » non pas à partir du genre, mais à partir de la relation hypersingulière qu'elle entretient à son corps : « Après vingt ans d'exploration et d'expérimentation, j'ai fini par conclure que mon sexe féminin subconscient n'avait rien à voir avec les rôles de genre, la féminité ou l'expression sexuelle — il s'agissait de la relation personnelle que j'entretenais avec mon propre corps. »¹²⁸³

Mais, comment dire cette relation hyper-singulière avec son corps ? Tandis qu'elle tente de décrire la manière dont elle comprend sa transitude, irréductible à une expérience « transgenre », elle évoque cet écart entre la complexité du sexe psychique et les outils culturels et langagiers fournis par le genre pour le dire :

Essayer de traduire ces expériences subconscientes en pensée consciente est une entreprise difficile. Tous les mots disponibles dans la langue anglaise ne parviennent pas à capturer ou à transmettre avec précision ma compréhension personnelle de ces événements. Par exemple, si je disais que je me « voyais » comme une femme ou que je me « savais » fille, je nierais le fait que j'étais consciemment consciente de ma masculinité physique à tout moment. Et dire que je « souhaitais » ou « voulais » être une fille revient à nier à quel point le fait d'être une femme avait du sens pour moi, à quel point cela me paraissait juste au niveau le plus profond de mon être. Je pourrais dire que je « me sentais » fille, mais cela donnerait la fausse impression que je savais ce que ressentaient les autres filles (et les autres garçons). Et si je disais que j'étais « censée être » une fille, ou que j'aurais « dû naître » femme, cela impliquerait que j'ai une

¹²⁸³ Julia Serano, *Whipping girl: A Transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Femininity*, Version électronique, New York, Seal Press, 2007, Chapitre « Blind Spots: On Subconscious Sex and Gender Entitlement ».

*sorte d'intuition cosmique du grand schéma de l'univers, ce qui n'est certainement pas le cas.*¹²⁸⁴

On voit ici la difficulté qu'exprime Serano à dire son sexe, le rapport qu'elle entretient à son corps, à elle-même, à travers les termes disponibles dans la langue anglaise. Le passage du magma hyper-singulier de l'hyper-sexe à l'identité de genre confronte les sujets à une tension entre dire, communiquer, et l'hypersingularité du rapport à la jouissance. Comme l'écrit Vincent Bourseul, « avec l'identité, le sujet se confronte à son individuation et à la représentation de celle-ci, entre mêmeté, double et stricte différence »¹²⁸⁵. L'identité de genre, les difficultés à l'établir, à la dire, confrontent aux tensions propres au sexuel entre hypersingularité et caractère social et politique. L'identité de genre « homme », « femme », « non-binaire », etc., permet à la fois l'accès conscient et la communication du sexe, mais en perd à la fois l'hyper-singularité. Elle révèle en même temps que cette hyper-singularité se tissent d'éléments forgés au creuset du genre, qu'elle est toujours déjà sociale.

Ainsi, à la fois il est possible de se reconnaître dans des identités de genre déjà établies, mais il est également possible de créer et de multiplier les identités de genre, afin de coller au plus près de la complexité de l'hyper-sexe. Cette multiplication est, en droit, infinie puisqu'elle tend à rejoindre l'hypersingularité de chacun·e. La consultation du « Gender Wiki », un site internet sur lequel il est possible à chacun·e de créer ou d'explicitier un genre est, à cet égard, intéressante. Le site comprend aujourd'hui mille neuf-cent quatre-vingt-treize pages, réunies en six catégories principales : transgenre, non-binaire, genre fluide, demi-genre, « gender flux » et xénoggenre. Les xénoggenres sont peut-être ceux qui se rapprochent le plus de la singularité du sexe, dans la mesure où ils s'appuient sur les traits les plus divers : les aesthetigenres sont, par exemple, « des xénoggenres non binaires qui sont soit dérivés d'une expérience esthétique ou sensorielle, soit l'incarnent, y ressemblent ou en partagent les qualités. »¹²⁸⁶ On peut, trouver, parmi les aesthetigenres, la catégorie de gastrogenre

dans laquelle le genre d'une personne est généralement lié à la nourriture ou aux boissons. Il s'agit d'un terme générique pour tous les genres liés à la nourriture ou à la boisson. Les genres qui en font partie sont généralement décrits par des moyens plus typiquement associés à la

¹²⁸⁴ *Ibid.*

¹²⁸⁵ Vincent Bourseul, *Le sexe réinventé par le genre. Une construction psychanalytique*, op. cit., p. 64.

¹²⁸⁶ Site web : <https://gender.fandom.com/wiki/Aesthetigender> consulté le 18/05/2023.

*nourriture qu'au genre, par exemple en décrivant son genre comme épicé, sucré, salé, etc., plutôt que par des descripteurs plus courants tels que masculin ou féminin.*¹²⁸⁷

La prolifération des genres marque une tentative sans fin de dire le magma hypersexuel, la singularité d'un rapport au corps de jouissance, à partir de catégories langagières qui n'approchent la jouissance que de manière partielle.

c. L'hypersexe et le sexe biologique

Reste que, dans les genres disponibles, les deux genres dominants sont rattachés à des traits physiques spécifiques, liés à la sexuation du corps biologique. Ce sont ces deux genres spécifiques et polarisés qui constituent « le genre » comme axe de domination¹²⁸⁸. Il convient donc d'éclairer également le rapport entre sexuation psychique hypersingulière et sexuation biologique du corps. La tension entre le sexe psychique et le genre ne peut pas être comprise sans prendre en compte que les genres disponibles et imposés aux individus sont liés à des traits physiques spécifiques, dits caractères « sexuels primaires » ou « secondaires ». C'est ce lien entre le genre et le sexe biologique qui explique également la volonté de transformer le corps afin de l'adapter à l'hyper-sexe (informé, on l'a dit, par les rapports sociaux de genre) et de réduire les sensations dites de dysphorie de genre.

Le sexe psychique hypersingulier se constitue à travers une histoire de désirs et d'identifications désirantes. Ces identifications peuvent être des identifications à des objets totaux (une personne : une maitresse d'école, une tante virile) mais également, et peut-être le plus souvent, à des objets partiels, à des traits corporels prélevés sur le corps : la composition de ces traits identificatoires, mêlées à une histoire de désir et de rejet, constitue un rapport singulier au corps et aux intensités qui le traversent. Un trait « unaire » (*einzigster Zug*) est extrait, isolé, puis intégré à une composition qui forme un certain rapport au corps.

Or, l'identification à travers ce trait unaire, le prélèvement de ce trait unaire, est également le résultat d'un conditionnement social : ce sont certaines parties du corps qui sont construites et indiquées à l'enfant comme particulièrement chargées en signification sociale, et particulièrement puissantes, donc, sur le plan de l'identification. Sans surprise, le

¹²⁸⁷ Site web : <https://gender.fandom.com/wiki/Gastrogender> consulté le 18/05/2023.

¹²⁸⁸ Il est important de distinguer ces deux dimensions du genre : l'identité de genre, et le genre pris comme rapport de domination. Le féminisme matérialiste, nous l'avons vu dans le second chapitre, reproche souvent aux théories queers d'ignorer l'approche en termes de rapport de domination. Le problème disparaît lorsqu'on prend à cœur de distinguer les deux dimensions et d'être sensible à leur articulation.

conditionnement social de l'identification est articulé à la polarité de genre (« elle a les cheveux longs comme toi, c'est une fille », « tu vas être fort et musclé comme papa »...) et aux caractéristiques sexuelles du corps : sexe, sein, possibilité d'avoir des bébés, d'uriner debout, etc. Ainsi, « se sentir homme » et « se sentir femme », tels qu'ils résultent à la fois d'une histoire hyper-singulière et à la fois d'une subjectivation de rapport de pouvoir et de domination, sont rattachés à la fois à des caractéristiques de genre (« je suis un homme car je suis courageux, car je subviens aux besoins de ma famille ») et à la fois à des caractères sexuels (« je suis un homme car je possède un pénis, car je suis capable d'érection, d'éjaculation, etc. »). Le corps biologiquement sexué¹²⁸⁹ est donc un enjeu dans la construction de l'hyper-sexe comme rapport au corps de jouissance, sans que s'établissent pour autant entre eux un rapport « nécessaire » ou « de nature ».

Mais, là encore, les conditionnements sociaux du sexe psychique s'articulent à l'hyper-singularité d'une histoire, laquelle permet heureusement des processus d'identification des plus divers : d'un côté, il est possible de construire une identification désirante autour d'un organe qu'on a pas plutôt que d'un organe qu'on a (« je devrais avoir un pénis »), autour du refus d'un organe (« je ne devrais pas avoir de pénis »); le trait unaire qui sert à l'identification peut aussi être, comme le souligne Silvia Lippi dans « Trans-identification au symptôme », le résultat d'une chirurgie, une marque sur le corps ou une cicatrice (par exemple, les deux cicatrices sur le torse suite à une mastectomie) ou encore un objet extérieur comme un godemichet :

Pensons à la toux de Dora, à la paralysie d'Élisabeth von R., les deux fameuses patientes de Freud, à la mascarade hystérique et à l'identification masculine de beaucoup d'autres hystériques. Mais je pense aussi à la mastectomie effectuée par un jeune trans (opération qui lui a permis d'arrêter sa pratique de l'automutilation), à la performance queer pour une autre, au surinvestissement d'une partie du corps pour un autre encore. On peut aussi penser à l'importance du godemichet pour Paul B. Preciado dans son Testojunkie, ou à l'investissement de son nouveau prénom pour un

¹²⁸⁹ Il ne s'agit pas de prendre la sexuation du corps biologique comme une binarité simple. Nous pouvons ici renvoyer au travail de Thierry Hoquet qui montre la complexité et la multiplicité des « sexes biologiques », qui se composent de différentes strates, lesquels ne forment pas nécessairement une sexuation « uniforme ». Voir : Thierry Hoquet, *Des sexes innombrables. Le genre à l'épreuve de la biologie*, Paris, Éditions du Seuil, 2016.

*autre homme trans, qui a commencé une transition notamment par un changement de prénom à l'état civil.*¹²⁹⁰

Du point de vue de la logique de l'identification, qui permet de construire un rapport singulier avec son corps, nous sommes face à une logique « cyborg » qui questionne les binarismes, à la fois les binarismes entre présence et absence (s'identifier à une partie de son corps qui devrait être là, mais ne l'est pas) et les binarismes entre ce qui appartient au corps biologique et ce qui n'y appartient pas : il est possible de construire un rapport avec « son » corps qui implique un objet « extérieur » sur le plan biologique, mais qui est bel et bien nécessaire sur le plan psychique. Cette mise en question des binarismes au niveau de l'hyper-sexe est potentiellement le résultat d'un temps psychique dans lequel les frontières entre le corps « biologique » et le corps « fantasmé », entre le « moi » et le « non-moi » n'étaient pas aussi établies et rigides.

Si bien qu'il ne s'agit pas d'évacuer le corps biologique dans la compréhension de l'hyper-sexe, mais de voir comment le prélèvement de traits corporels sexués est une donnée contingente et le résultat de rapports de pouvoir. Le corps « biologique » est réservoir de traits avec lesquels il est possible de s'identifier sous diverses modalités, ceci afin de construire un rapport vivable à la jouissance. La volonté de transformer le corps, c'est la volonté d'adapter ce corps aux processus d'identification psychique, sans quoi une sensation de décalage, plus ou moins encombrante, plus ou moins puissante, se manifeste, jusqu'à créer des situations psychiques intenable. Dans ces transformations, il peut s'agir de transformer le corps biologique, il peut également s'agir de le mêler à des éléments prothétiques.

Comme le souligne également Silvia Lippi dans le même article, la construction d'un rapport vivable au corps est certes singulière à chacun·e, mais en même temps inséparable d'une dimension sociale : la construction d'un rapport vivable à la jouissance en passe par la construction d'une manière de faire lien social. À propos de ces patient·es trans, elle remarque par exemple que la construction d'un rapport vivable avec le corps (c.-à-d. un certain type de symptôme) en passe également par le militantisme et les réunions de groupe (la construction d'un symptôme qui « tient » en collectif) :

La clinique le montre, la plupart de mes patient.e.s trans sont aujourd'hui engagé.e.s politiquement. D'un point de vue psychanalytique, on ne peut plus séparer le corps « singulier », traversé par un symptôme

¹²⁹⁰ Silvia Lippi, « Trans-identification au symptôme », in : *Mensuel de l'École de psychanalyse des Forums du Champ lacanien*, n°164, Décembre 2022, p. 82.

particulier, et le corps « collectif », constitué par ce que nous pouvons appeler un symptôme partagé [...]. Comment penser alors la continuité entre le particulier et le collectif dans un corps en transition ?¹²⁹¹

Ainsi, non seulement il y a des conditionnements sociopolitiques qui tendent à produire certaines identifications, mais la vie sociopolitique des corps permet certaines transformations ou inventions, permet de transformer, de créer un sexe, c'est-à-dire un rapport vivable avec la jouissance, avec les intensités traversant le corps. Autrement dit, si la dimension sociale est importante, elle est aussi bien à prendre en compte dans « l'imposition » d'un sexe que dans la création d'un autre sexe : il y a le corps qu'on nous fait, et le corps qu'on se fait. La question à cet endroit, qu'on soit cis ou trans, c'est bien le passage de l'un à l'autre, et la construction d'un rapport vivable avec la jouissance. La différence n'est ici que quantitative : elle concerne l'intensité des tensions entre les différents niveaux, la violence sociale qu'elles nourrissent et les douleurs qui en résultent.

d. Conclusion du chapitre

Nous terminons ce chapitre, et le développement de ce travail de thèse, sur une proposition qui est celle de l'hyper-sexe. Cette proposition vise à tenir ensemble deux exigences : d'un côté, en finir avec les théories du sexe psychique fondées sur le privilège de l'hétérosexualité et la cisidentité comprise comme l'alignement entre identité sexuelle (sexe psychique), identité de genre et sexe biologique. D'un autre côté, ne pas renoncer à une approche psychique en termes de désirs et de processus d'identification, car nous avons la conviction qu'une telle approche ne signifie pas une dé-politisation de la question du sexe et de la transitude, dès lors qu'on se situe dans le cadre de l'immanence désir-pouvoir, et que le psychique n'est pas perçu comme négation du sociopolitique, mais comme extension de celui-ci. La difficulté est alors à la fois de sortir de la binarité du sexe, de considérer l'hyper-singularité du sexe psychique, et à la fois de rendre compte de ce qu'on peut appeler le « vécu de la dualité », le sentiment d'appartenir au sexe masculin ou féminin, et de prendre en compte la légitimité de ce vécu. Trop souvent, en effet, la reconnaissance de la pluralité ou de la singularité conduit à une approche qui délégitime certains vécus, certaines expériences : c'est le cas lorsque l'hyper-singularité du sexe psychique ou les N-sexes sont invoqués pour critiquer les revendications trans qui seraient, elles, fondées sur des préjugés et sur un

¹²⁹¹ *Ibid.*, p. 80.

binarisme critiquable¹²⁹². Bien sûr, la perception de notre sexe hyper-singulier est fondée sur des préjugés, parce que ce sexe n'est appréhendable qu'à travers les images ou des signifiants forgés au sein d'une culture, laquelle est structurée par des rapports de domination : chacun·e appréhende et construit un rapport plus ou moins tenable avec les intensités qui traversent son corps à partir de ce qui est disponible au sein de l'espace social. Ce genre, qui est une certaine manière de lire le rapport hyper-singulier que chacun·e entretient à sa jouissance, est certes une approximation, il est certes structuré par des rapports de domination, il n'empêche que nous sommes, en tant que sujets singuliers, forgé·es au sein de ces rapports de domination. Le sexe hyper-singulier qui est le tissage d'un rapport à la jouissance est le produit de l'immanence désir-pouvoir, et « l'identité de genre » qui cherche à le désigner et à le rendre communicable, est construit au creuset de rapports de domination.

¹²⁹² Ou bien lorsque le « neutre » est invoqué pour critiquer les revendications politiques trans. Voir, par exemple : Eric Marty, *Le sexe des Modernes. Pensée du Neutre et théorie du genre*, Paris, Éditions du Seuil, 2021.

CONCLUSION

Arrivé·es au terme de ce développement, et ayant emprunté les chemins détournés qui nous semblaient parfois nécessaires pour atteindre notre but, nous proposons de résumer l'argumentation générale de ce travail, puis d'expliciter certains des apports de celui-ci, à la fois pour les théories queers et féministes, mais également pour les théories psychanalytiques et la philosophie du désir en général, et enfin, de tracer quelques pistes pour des recherches futures.

A. Synthèse de l'argumentation générale

Le problème dont nous sommes parti·es était le suivant : comment penser le rapport désir-pouvoir à partir des critiques émises à l'endroit de la notion psychanalytique du désir comme pulsion et à partir de la transformation dans la conception du pouvoir, notamment sous l'impulsion de Foucault ? Faut-il évacuer le désir aussi bien que les analyses en termes de domination de nos conceptions des rapports entre sexualité et pouvoir ? Ou, convient-il de transformer et de pluraliser nos approches du désir, ainsi que d'articuler la micro-physique du pouvoir foucauldienne à une attention soutenue aux rapports de domination dont cette micro-physique peut se faire le relais ?

Le dialogue entre les théories queers et les pensées françaises - celles de Deleuze, Foucault et Lacan au premier chef - est ici essentiel : d'un côté, le problème désir-pouvoir s'incarne aujourd'hui dans des tensions et débats qui concernent les théories queers (rôle de la psychanalyse, normativité, anti-relationnalité, etc.). De l'autre, nous avons l'intuition que c'est bien dans les théories queers que ce moment des années 1970 en France trouve son aboutissement et sa réalisation. Ce sont les théories minoritaires, et les théories queers en particulier, qui portent aujourd'hui principalement l'héritage des pensées françaises des années 1970, c'est pourquoi les travaux de Foucault, Deleuze ou encore Derrida sont aujourd'hui objets des attaques réactionnaires¹²⁹³. C'est donc dans un va-et-vient entre ces deux ensembles de travaux que nous nous sommes situé·es pour nous orienter dans le problème désir-pouvoir.

¹²⁹³ Autour de la panique réactionnaire à l'œuvre au sein des universités, notamment autour de Derrida, voir : Isabelle Alfandary, Anne Emmanuelle Berger, Jacob Rogozinski (ed.), *Qui a peur de la déconstruction ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2023.

1. Il faut prendre en compte l'articulation entre conception affective et pulsionnelle du désir pour approcher dans leur pluralité les différents phénomènes érotico-politiques

Le problème désir-pouvoir se déploie en une première tension qui concerne la notion de désir qu'il convient de se donner pour penser au mieux l'articulation désir-pouvoir. Si la notion de pulsion est critiquable au titre, par exemple, qu'elle sert à faire du désir cet élément le plus intime qu'il faudrait chercher à connaître pour connaître la vérité de soi-même, ou bien au titre que le concept de pulsion met de côté l'aspect qualitatif pour privilégier l'aspect quantitatif, l'approche concurrente, affective celle-ci, n'est pas non plus sans poser problème : où trouver, d'abord, une telle conception ? Faut-il s'appuyer sur une psychologie des affects qui prend le risque du biologisme dans la conception qu'elle se fait des émotions humaines, ou bien sur une phénoménologie qui prend, elle, le risque d'une dépolitisation de l'approche des affects (là où, précisément, pour nous, il s'agit de penser l'articulation désir-pouvoir) ?

En analysant la manière dont pulsion et affect avaient été distingués au sein même de la théorie psychanalytique, en rappelant l'intérêt d'une approche phénoménologique de l'affect ainsi que la possibilité d'adopter une approche queer de la phénoménologie, et enfin, en proposant, par une lecture de Spinoza, Deleuze et Guattari, une manière de penser l'articulation pulsion/affect, nous avons voulu défendre la possibilité et la nécessité de tenir ensemble deux cadres théoriques que l'histoire des idées a eu tendance à considérer comme incompatibles.

2. Les rapports désir-pouvoir doivent être pensés à partir de la thèse de l'immanence désir-pouvoir articulée à une approche multiscale du pouvoir

Au cœur de l'articulation affect-pulsion telle que les travaux de Deleuze et Guattari permettent de la penser, se trouve la question des forces et du pouvoir, dans la mesure où se sont certaines formes de pouvoir qui conditionnent l'actualisation de certaines pulsions sous une forme affective. Le problème fut donc, dans le deuxième chapitre, celui de la notion de pouvoir à même de saisir dans sa radicalité et dans toute la pluralité de ses modes l'articulation désir-pouvoir. Nous avons commencé par décrire l'articulation entre désir et pouvoir telle qu'elle fut pensée dans la psychanalyse en termes de refoulement, répression et loi. En explorant notamment les thèses freudo-marxistes de Reich ou Marcuse, il s'agissait

d'insister sur la rupture qu'a constitué le travail de Michel Foucault relativement à la manière de penser les rapports entre désir et pouvoir.

En considérant à la fois la richesse du domaine ouvert par l'idée que le pouvoir est non seulement négatif ou interdictif mais aussi producteur, et donc notamment, la fertilité d'une idée comme celle de la production des désirs par des formes de pouvoir, nous avons en même temps voulu insister sur certaines limites de l'analytique du pouvoir foucauldienne : à la fois, le risque de l'élimination du désir, et le risque d'effacement des rapports de domination au profit d'une analyse exclusivement centrée sur une microphysique du pouvoir.

Face à ces risques, la proposition que nous avons faite est double : elle est d'abord celle de l'immanence désir-pouvoir, qui permet de mettre au principe de toute approche du pouvoir son lien causal avec le désir et, réciproquement, de mettre au cœur de toute approche du désir, son lien avec des formes de pouvoir. Elle est également celle d'une approche multi-scalaire du pouvoir qui permet de tenir ensemble l'approche matérialiste des rapports de domination, et celle, micro-physique, des relations de pouvoir.

3. Il faut dépasser la critique de l'imaginaire pour prendre en compte la production normalisée des désirs, dimension importante de l'immanence désir-pouvoir

L'une des instances de l'immanence désir-pouvoir, instance qui permet justement de faire le lien entre micro-physique du pouvoir, rapport de domination et subjectivation du pouvoir, est la production normalisée des désirs. Cette production normalisée des désirs s'opère principalement à partir d'objets culturels porteurs de normes qui, introjectées dans la psyché, constituent autant de moules au creuset desquels sont produits les désirs. La difficulté dans l'exploration de ces processus de production normalisée naît d'une opposition possible entre approches matérialistes et approches culturalistes : cette approche « culturaliste » qui fait de l'objet culturel le principal relais du pouvoir dans son rapport au désir, ne conduit-elle pas à effacer la matérialité des processus de normalisation ? N'est-ce pas un nouveau recouvrement des processus réels de domination au profit d'une focalisation sur l'imaginaire ?

Notre réponse consiste à étendre la notion d'imaginaire vers une esthétique politique ou esthétique de la normalisation, laquelle possède deux aspects : une érotologie politique qui pense la manière dont les espaces, leurs limites et les règles qui les caractérisent produisent certaines formes de désir et la possibilité pour certains désirs de s'actualiser ou non

(hypothèse pornotopique généralisée) ; et, une analyse des processus de normalisations chronopolitiques par lesquels une trame est imposée au désir, à son développement, qui éteint la possibilité pour le nouveau d'émerger au profit d'une répétition des normes anciennes.

Cette esthétique de la normalisation vise à dépasser l'opposition entre imaginaire et réel, ou bien entre culturel et matériel en considérant que la normalisation concerne le culturel dans sa matérialité, ou l'imaginaire dans ses effets de réels : l'architecture, le contrôle institutionnel du « bon développement » de la sexualité et du désir, constitue des processus de production normalisée du désir qui sont parfaitement matériels.

4. Le processus de critique queer des normes est complété par une normativité queer. Celle-ci est critique, vitale et communautaire

L'envers de la critique queer de la normalisation, c'est-à-dire de la reproduction de normes qui limitent indument les possibles en termes de sexualité et de désir, est l'affirmation d'une normativité queer, c'est-à-dire la possibilité de forger de nouvelles normes de la sexualité, des normes que nous trouvons plus justes. Le problème à cet endroit fut double : celui des lectures anti-normatives des théories et pratiques queers qui réduisaient le travail normatif du queer à son versant négatif ; celui de l'anti-fondationnalisme ontologique des premières théories queers, notamment chez Judith Butler.

La réponse au premier problème s'est faite en rappelant la double dimension du travail normatif queer. La dimension négative du travail qu'est la critique des normes ne peut se faire sans s'appuyer, explicitement ou non, sur un ensemble de normes concurrentes que l'on considère comme meilleures.

La réponse au second problème s'est construite en cherchant le fondement de la normativité queer dans un vitalisme queer qui soit, non pas la promotion abstraite de la Vie comme instance transcendante, mais l'idée qu'il est possible de prendre appui sur la dimension relationnelle et communautaire du corps vivant, pour fonder les normes par lesquelles nous désirons juger de la sexualité et du désir. Cette idée selon laquelle la normativité queer doit s'appuyer sur la dimension relationnelle de l'existence du corps vivant, conduit à défendre une éthique du désir contre une ascèse individuelle et solipsiste de la jouissance ou du plaisir.

La normativité queer comme éthique du désir est une instance singulière de l'immanence désir-pouvoir puisqu'elle permet d'en considérer l'aspect productif.

5. Il est possible de forger, à partir de l'immanence désir-pouvoir, le concept d'un sexe psychique qui ne soit ni illusion ni produit binaire de la nature

Comme l'immanence désir-pouvoir semblait permettre de relire les théories queers à nouveaux frais pour en souligner des aspects parfois oubliés ou bien pour amender certaines thèses, et comme les tensions autour des rapports entre théories queers et transféministes font partie des enjeux importants aujourd'hui pour les théories queers, il nous a semblé intéressant de nous pencher sur la question du sexe psychique à partir de cette thèse de l'immanence désir-pouvoir. Il s'agissait pour nous de nous confronter à deux problèmes : l'accusation émise à l'endroit des théories queers selon laquelle celles-ci décrédibiliseraient les revendications trans en considérant le sexe psychique comme une illusion ; l'usage des outils de la psychanalyse pour construire un concept du sexe psychique, alors même que les théories psychanalytiques ont longtemps servi à défendre des discours pathologisant à l'endroit des personnes trans.

Après avoir exploré et circonscrit les risques liés à l'usage de la théorie psychanalytique, après avoir proposé de dépasser l'anti-fondationnalisme queer par une prise en compte du rapport au corps vivant (cette fois en tant que traversé par des intensités) nous avons défini le sexe psychique à partir de la notion d'hypersexe ou sexe hypersingulier. Ni naturel, ni illusoire, cet hypersexe désigne la production d'un rapport singulier au corps intensif par une histoire de désir et de relation de pouvoir. Il n'est pas une simple projection illusoire depuis l'extérieur, ni un fait réductible à la biologie. Il concerne le rapport au corps vivant en tant que matière intensive.

B. Apports et perspectives

Cette réponse générale au problème désir-pouvoir par l'immanence, ainsi que les hypothèses qui en découlent, constituent autant d'interventions dans certains débats actuels : ce sont des outils forgés avec une attention constante à leur utilité vis-à-vis des problématiques du présent. Elles permettent soit de proposer des réponses tranchées à certains débats, soit, plus humblement, d'apporter des éclairages concernant des aspects précis d'autres débats. Nous considérons ici trois types d'apport (vis-à-vis des critiques féministes, des débats internes aux théories queers, et vis-à-vis de la psychanalyse) ainsi qu'une perspective de recherche générale.

1. *Apports relatifs à la place des théories queers au sein des théories féministes*

Nous l'avons vu dans notre introduction, la première tension concernant la place des théories queers à l'intérieur des théories féministes prend la forme d'une critique selon laquelle les théories queers ne rempliraient pas l'exigence matérialiste de prise en compte des questions de production et de reproduction, des questions institutionnelles ou liés à des processus d'exploitation. En se focalisant sur une analyse culturelle, elles oublieraient l'essentiel.

Notre travail permet à la fois d'adresser le problème et d'y répondre. D'un côté, en tant qu'elles ont en héritage les analyses foucaaldiennes, il n'est pas surprenant que ces théories queers soient, en effet, relativement focalisées sur l'analyse des discours et des représentations. Cette focalisation est, par exemple, perceptible dans les travaux de De Lauretis, Sedgwick ou encore Jack Halberstam. Mais d'un autre côté, les théories queers sont issues des pratiques militantes queers et notamment de lutte contre le VIH/sida, lesquelles ont montré comment les discours et les représentations, la construction d'un imaginaire autour de la sexualité avaient des effets réels sur les corps, sur le traitement politique et institutionnel des corps.

En tant qu'elles se présentent d'abord comme des théories, il a pu être reprochés à celles-ci d'être trop abstraites, de manquer du travail d'enquête social nécessaire pour prendre en compte les réalités quotidiennes des queers. Cependant, ces théories s'articulent et fournissent des outils aux *queer studies* qui peuvent prendre la forme d'études empiriques. Sociologie, géographie, etc. se transforment sous l'effet des conceptions queers.

Enfin, notre travail permet de montrer que les analyses esthétique-politiques queers ne s'arrêtent pas aux images et à l'analyse des discours, par quoi en effet elles pourraient être taxées d'un certain « discursivisme ». Comme nous l'avons évoqué, elles concernent tout aussi bien la question des effets érotico-politiques des architectures ou bien de la scansion institutionnelle de la sexualité, questions qu'il semble difficile d'évacuer du champ du « matérialisme ».

La seconde critique émise par les théories féministes matérialistes consiste à affirmer qu'une analyse focalisée sur la psyché et les processus de subjectivation du pouvoir, notamment concernant le genre, conduirait à une analyse individualisante et néo-libérale qui promeut la subversion individuelle au détriment de l'organisation politique.

Là encore, les mouvements militants queers, par leur existence même, contredisent cette critique : les luttes queers sont des luttes collectives avant d'être des processus individuels de subversion. Cette subversion individuelle des normes de genre ou de sexualité peut bien avoir une importance à hauteur d'une vie, elle n'a de sens politique qu'articuler à un processus collectif.

De plus, au niveau théorique, notre travail permet d'insister sur le fait que la prise en compte de la subjectivité ou de la construction de l'identité individuelle ne constitue pas nécessairement un éclatement individuel néo-libéral, dès lors que l'on prend en compte la manière dont la subjectivité est forgée à partir d'un certain pli du social. L'acuité des théories queers concernant la manière dont la subjectivité (notamment en tant que subjectivité désirante) est produite par des formes de pouvoir devrait court-circuiter ou, au moins, relativiser les critiques qui en font une théorie « psychologisante ».

Se passer de cette dimension de la subjectivation du pouvoir et des normes, comme prétendent le faire les analyses matérialistes « pures » qui considèrent les sujets seulement à partir de leurs parcours sociaux, risquent de manquer la question de l'investissement des sujets dans ces parcours sociaux, c'est-à-dire la question du désir, essentielle pour donner un sens à ces parcours.

Ainsi, relativement à la position des théories queers à l'égard des théories féministes, et tout particulièrement à l'égard du féminisme matérialiste, nous défendons l'idée, comme Elsa Dorlin et comme Sophie Noyé avant nous, que « le queer est un matérialisme ». Nous le faisons notamment au titre des effets de réels de la représentation et d'une conception du sujet de désir comme produit par des formes de pouvoir.

2. Apports relatifs aux débats internes aux théories queers

Pour ce qui est des débats internes aux théories queers, notre travail permet également de prendre position sur trois sujets et contribue, nous l'espérons, à l'éclaircissement des termes mobilisés dans ces débats.

Premièrement, les réflexions que nous avons élaborées autour d'une éthique du désir permettent de défendre l'existence d'un mouvement normatif positif au sein même des théories queers. Cette « normativité queer », créatrice de normes alternatives pour juger de la

sexualité, complète l'insistance, dominante jusqu'ici, sur la dimension négative du travail normatif queer, à savoir la critique des normes et de l'hétéronormativité.

Cette normativité queer nous paraît importante à prendre en compte si nous souhaitons défendre l'idée d'un « féminisme queer » et maintenir la pertinence de la position queer à l'heure d'une dénonciation croissante des violences sexuelles : comment penser la dénonciation et la critique des faits de violences sexuelles sans assumer une position normative positive ?

Les revendications féministes autour des violences sexuelles exigent de nous la recherche d'un ensemble de normes — ensemble peut-être variable, transformable, discutable — qui permette de distinguer l'acceptable de ce qui ne l'est pas, y compris concernant la sexualité.

Deuxièmement, cette fois dans la perspective d'un amendement plus explicite des théories queers, nous avons proposé de reconsidérer l'approche du sexe psychique telle qu'elle avait été proposée par les premières théories queers à partir du genre, ceci afin de considérer le caractère réel du sexe psychique. Il s'agissait, tout en affirmant la dimension réelle du sexe psychique, à la fois de refuser l'écrasement du sexe sur le genre ceci notamment pour coller aux récits des personnes transsexuelles, et à la fois de proposer une alternative à l'idée du réel de *la* différence sexuelle, concept qui porte en soi le risque d'une binarisation induite.

Il nous semble qu'en construisant l'idée du sexe psychique comme résultat d'une histoire de désirs et de relations de pouvoir, nous restons dans le cadre des propositions émises par les premières théories queers, notamment lors de la relecture butlerienne de la psychanalyse. Mais, plutôt que de rabattre ce sexe psychique en le considérant comme la projection d'une performance extérieure, elle-même n'étant que l'émission de signes à même la surface du corps, nous avons cherché à montrer l'irréductibilité de ce sexe psychique au genre conçue comme apparence de surface : la sexuation suppose une prise en compte des intensités qui traversent en profondeur le corps.

D'un autre côté, tout en posant cette irréductibilité au genre, il fallait éviter de retomber dans une conception binaire du sexe psychique. C'est pour répondre à ce problème qu'intervient la dialectique entre hypersingularité et binarité : bien qu'irréductible à une binarité, ce sexe psychique est informé par la présence du corps dans l'espace du social, et donc informé par la structure binaire du genre (qu'il soit conçu comme rapport de domination ou comme performance, émission de signe binaire) et en même temps, le genre et sa binarité

fournissent parfois la seule manière de rendre compte des affects qui traversent le corps, ainsi, dans notre tentative même de les saisir, ces affects se trouvent binarisés.

Les deux prises de positions précédentes supposent, plus généralement, une remise en cause de l'anti-fondationnalisme des premières théories queers, notamment sur le plan ontologique. En suivant les travaux sur la vulnérabilité de Judith Butler, et en nous appuyant sur la conception du vivant de Georges Canguilhem, nous avons établi que l'anti-fondationnalisme peut être remis en question à partir d'une conception du corps vivant comme entité relationnelle et affectée. C'est à partir du corps comme relation et affect que nous entendons fonder à la fois la normativité queer et l'idée d'un sexe psychique comme rapport hypersingulier de chacun·e à son corps.

3. Apports et perspectives pour la psychanalyse

La référence aux théories psychanalytiques a été centrale tout au long de ce travail, de la discussion autour des concepts de pulsion et d'affect, jusqu'à l'élaboration du concept d'hypersexe, en passant par les processus d'injection de désirs normalisés à travers les objets culturels. En retour, quelques éléments se dégagent qui nous paraissent être des prises de position importantes à défendre relativement à ces théories.

Premièrement, comme nous venons de l'énoncer, la prise en compte du sexe psychique, celui-ci devant être distingué à la fois du genre et du sexe biologique, ne signifie pas qu'on doive adhérer à la thèse d'une binarité des processus de sexualité. Trop souvent, les choses sont présentées sous la forme de l'alternative suivante : soit, l'identité sexuelle est approchée en termes de genre et il est alors possible de faire droit à sa multiplicité, soit elle est approchée en termes de sexe, et alors il faudra renoncer à la multiplicité, car l'inconscient ne connaîtrait que deux positions sexuelles. Au contraire, nous défendons, notamment avec Deleuze et Guattari, que les processus de sexualité ne répondent pas nécessairement à la binarité homme/femme, mais que cette binarité est un outil qui peut permettre à certain·es (à la majorité en vérité) de lire et de rendre représentable et communicable la singularité du rapport aux intensités qui traversent leur corps.

Le deuxième apport, qui résulte de l'articulation de la théorie du pouvoir foucauldienne avec les théories psychanalytiques consiste à affirmer que si elles veulent pouvoir s'orienter

dans les processus de subjectivation contemporains et dans la pluralité des rapports entre désir et pouvoir, les théories psychanalytiques doivent se libérer de la domination de la thématique de la loi, notamment en termes de loi paternelle ou d'Œdipe.

Cette critique de la thématique œdipienne et l'insistance sur la nécessité d'articuler la théorie du pouvoir foucaldienne avec la théorie psychanalytique ne sont pas nouvelles¹²⁹⁴. Mais il nous semble que l'effort positif d'invention conceptuelle reste largement à fournir. Aussi, c'est sans doute l'une des perspectives de recherche pour des travaux futures qui s'ouvre ici : quels outils conceptuels inventer, à partir de la thèse de l'immanence désir-pouvoir, qui puissent servir à la clinique psychanalytique pour orienter le travail de l'analysant et de l'analyste ? Plusieurs pistes sont déjà ouvertes¹²⁹⁵.

4. Pour la reconnaissance des savoirs queers : perspective

Nous avons évoqué, dans l'introduction de ce travail, que l'un des débats contemporains autour des théories queers concernait la place qu'il convenait d'accorder à ces travaux au sein de l'Université française. Nous prenons conscience, alors que s'achève ce travail, que le projet d'une analyse des apports des théories queers relativement à l'articulation désir-pouvoir peut être intégré à celui, plus large, d'une défense de la légitimité des savoirs queers contre les pensées réactionnaires. Tandis que ces dernières cherchent à montrer comment les théories queers, ayant une structure religieuse ou sectaire, ne méritent pas leur place à l'université, il s'agit pour nous, au contraire, de montrer comment les théories queers, et les épistémologies qu'elles produisent, permettent un double mouvement de critique et de création de savoir.

Certes, reconnaître la puissance épistémique des théories et études queers suppose de remettre en question l'idée d'une pureté politique du savoir, ainsi que la domination de la conception positiviste. Mais, la présence d'exigences éthiques et politiques au fond d'une théorie n'a jamais constitué celle-ci comme obscurantiste, et la remise en cause de l'objectivisme et du positivisme ne signifie pas l'abandon de l'exigence rationnelle, mais plutôt sa transformation, sa reformulation : il s'agit de faire de l'impureté de la raison, de sa « corruption » par l'affect, l'émotion, l'expérience singulière, non pas un obstacle, mais la

¹²⁹⁴ Sur l'articulation entre Foucault et la psychanalyse, voir : Laurie Laufer, *Vers une psychanalyse émancipée. Renouer avec la subversion*, Paris, La découverte, 2022. Sur la critique contemporaine d'Œdipe à partir d'une perspective queer voir : Fabrice Bourlez, *Queer psychanalyse, op. cit.*

¹²⁹⁵ Voir, par exemple, notre hypothèse de la séduction culturelle : Pierre Niedergang, « La séduction culturelle comme modalité de l'immanence désir-pouvoir. Proposition à l'adresse des psychanalyses queer », *op. cit.*

source d'une force épistémique. Car, l'expérience affective liée à la domination nous donne accès à certaines vérités concernant les relations de pouvoir et les rapports de domination dans lesquels nous sommes pris·es¹²⁹⁶.

Nous croyons l'avoir montré avec ce travail autour des rapports entre le désir sexuel et le pouvoir : les savoirs queers ne sont pas des énoncés gravés dans le marbre et les théoricien·nes queers, des dogmatiques incapables d'une remise en question réflexive de leur savoir. Au contraire, les théories queers, depuis les années 1990, se sont transformées au fur et à mesure des critiques, ceci afin d'élargir notre compréhension des rapports entre normes et sexualité.

Agiter le drapeau du « wokisme » n'y fera rien, les positionnements épistémologiques minoritaires dont font partie les points de vue queers sont sources de savoirs, riches et partageables. L'obscurantisme est à situer du côté de ceux qui cherchent à faire taire ces voix qui les dérangent. C'est autour de ces pratiques queers de production et de transmission de savoir que nous souhaitons orienter nos recherches à venir.

¹²⁹⁶ C'est un des grands acquis de la pensée féministe noire telle qu'elle est définie par Patricia Hill Collins. Dans cette épistémologie, l'expérience vécue de la domination n'est plus décredibilisant car éloignant de l'objectivité, mais au contraire possède une valeur épistémique. L'expérience vécue de la domination est un « critère de crédibilité » pour juger des discours autour de ce rapport de domination. Voir : Patricia Hill Collins, *La pensée féministe noire. Savoir, conscience et politique de l'empowerment*, Paris, Payot et Rivages, 2021.

BIBLIOGRAPHIE

Collectif, *Differences*, Volume 26, n°1, Queer Theory without Antinormativity, Mai 2015.

Collectif, « Les Arabes et Nous », in : *Trois milliards de pervers : Grande encyclopédie des homosexualités*, La Buissonnière, Acratie, 2015.

Collectif, *Queer Nation Manifesto*, 1990, disponible sur : <https://www.historyisaweapon.com/defcon1/queernation.html>.

Karl Abraham, « Esquisse d'une histoire du développement de la libido fondée sur la psychanalyse des troubles mentaux (1924) », *Œuvres complètes II. 1915-1925*, Paris, Éditions Payot, 1964.

Nicolas Abraham et Maria Torok, *L'écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, 2009.

Sara Ahmed, *The Cultural Politics of Emotion*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2004.

Sara Ahmed, *Queer phenomenology. Orientations, objects, others*, Durham & London, Duke University Press, 2006.

Jean Allouch, *La psychanalyse, une érotologie de passage*, Paris, EPEL, 1998.

Isabelle Alfandary, Anne Emmanuelle Berger, Jacob Rogozinski (ed.), *Qui a peur de la déconstruction ?*, Paris, Presses Universitaires de France, 2023.

Louis Althusser, « Idéologie et appareils idéologiques d'État », in : *Sur la reproduction*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

Louis Althusser, « L'objet du Capital », in : *Lire le capital*, Paris, La Découverte, 1996.

Gloria Anzaldúa, *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, aunte laute books, 1987.

Thamy Ayouch, « Psychanalyse et transidentités: hétérotopies », *L'évolution Psychiatrique*, Volume 80, n°2, 2015.

Thamy Ayouch. « L'injure diagnostique. Pour une anthropologie de la psychanalyse », *Cultures-Kairós*, septembre 2015.

Thamy Ayouch, « Genre, classe, race et subalternité : pour une psychanalyse mineure », in : *Pour un regard neuf de la psychanalyse sur le genre et la parentalité*, Paris, Érès/Points Hors Ligne, 2017.

Thamy Ayouch, *Psychanalyse et hybridité: Genre, colonialité, subjectivations*, Louvain, Leuven University Press, 2018.

Renaud Barbaras, *Le désir et le monde*, Paris, Éditions Hermann, 2016.

Michèle Barrett, « Words and Things : Materialism and Method in Contemporary Feminist Analysis », in : Michèle Barrett et Anne Phillips (ed.), *Destabilizing Theory. Contemporary Feminist Debates*, Stanford, Stanford University Press, 1992.

Georges Bataille, *L'expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1978.

Georges Bataille, *L'érotisme*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2011.

Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe I. Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, 1949.

David Bell et Gill Valentine (ed.), *Mapping Desire: Geographies of Sexualities*, London, Psychology Press, 1995.

Leo Bersani, *Homos*, Cambridge, Massachusetts London, England, Harvard University Press, 1995.

Leo Bersani, *Is the Rectum a Grave and Other Essays*, Chicago, University of Chicago Press, 2010.

Kimura Bin, *L'Entre. Une approche phénoménologique de la schizophrénie*, Paris, Éditions Jérôme Millon, 2000.

Jon Binnie, « Coming out of Geography: Towards a Queer Epistemology », *Environment and Planning D Society and Space*, volume 15, 1997.

Jean Le Bitoux, *Les oubliés de la mémoire : la persécution des homosexuels en Europe au temps du nazisme*, Paris, Hachette, 2002.

Jean Le Bitoux, *Entretiens sur la question gay*, Paris, H&O, 2005.

Sandra Boehringer et Laurie Laufer (ed.), *Après les aveux de la chair*, Paris, EPEL, 2020.

Mikaël Bonnant, « L'identification », in : *Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne. Repères épistémologiques, conceptuels et cliniques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 91-108.

Joseph A. Boone, « Vacation Cruises ; Or, the Homoerotics of Orientalism », *PMLA*, vol. 110, n° 1, janvier 1995.

Renu Bora, « Outing Texture », in : Eve K. Sedgwick (ed.), *Novel Gazing: Queer Readings in Fiction*, Durham and London, Duke University Press, 1997.

John Boswell, *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*, Paris, Éditions Gallimard, 1985.

John Boswell, *Les unions du même sexe dans l'Europe antique et médiévale*, Paris, Fayard, 1996.

Sam Bourcier, *Queer Zones. Politique des identités sexuelles et des savoirs*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006.

Sam Bourcier, *Queer zones 2. Sexpolitiques*, Paris, La Fabrique, 2005.

Sam Bourcier, *Queer zones 3. Identités, culture et politique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

Sam Bourcier, « La fièvre des archives », *trounoir.org*, numéro deux, 28 février 2020, consultable sur : <http://www.trounoir.org/?La-fievre-des-archives> (consulté le 19/07/2023).

Fabrice Bourlez, *Queer psychanalyse. Clinique mineure et déconstructions du genre*, Paris, Éditions Hermann, 2018.

Vincent Bourseul, *Le sexe réinventé par le genre. Une construction psychanalytique*, Paris, Érès, 2016.

Jean-François Braunstein, *La religion woke*, Paris, Grasset, 2022.

Michael Brown et Larry Knopp, « Queering the Map: The Productive Tensions of Colliding Epistemologies », *Annals of the Association of American Geographers*, volume 98, n° 1, 2008.

Kath Browne, « (Re)making the Other, Heterosexualising Everyday Space », *Environment and Planning A*, volume 39, 2007, pp. 996-1014.

Judith Butler, « Merely cultural ? », *New Left Review*, I/227, 1998

Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La découverte, 2005.

Judith Butler, *Vie précaire. Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris, Éditions Amsterdam, 2005.

Judith Butler, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du « sexe »*, Paris, Éditions Amsterdam/Multitudes, 2009.

Judith Butler, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au XX^e siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

Judith Butler, *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, Paris, Éditions Amsterdam, 2022.

Pat Califia, « Public sex (1982) », *Public sex: the Culture of Radical Sex*, Berkeley, Cleis Press, 2000.

Pat Califia, *Sexe et utopie*, Paris, La Musardine, 2008.

Georges Canguilhem, *Le normal et le pathologique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966.

Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2009.

Johann Chapoutot, « Le nazisme, ou la “vie” comme “norme” », in : *Le moment du vivant*, Paris, Presses Universitaires de France, 2016.

Arto Charpentier, « On Judith Butler’s “Ontological Turn” », *Raisons politiques*, vol. 2019/4, n° 76, novembre 2019, pp. 43-54.

George Chauncey, *Gay New York. Gender, Urban Culture, and the Making of the Gay Male World, 1890-1940*, New York, Basic Books, 1994.

Colette Chiland, *Changer de sexe. Illusion et réalité*, Paris, Odile Jacob, 2011.

Andrea Long Chu, « Sur l’amour des femmes », traduction collective depuis l’anglais, disponible sur le site TRANSGRRRLS, à l’adresse suivante : <https://trrransgrrrls.wordpress.com/2021/08/12/sur-lamour-des-femmes-partie-1/> (consulté le 01/08/2023).

Andrea Long Chu, *Femelles*, Paris, éditions Premier degré, 2021.

Paul Clinton, « The Trouble with Not Normal. Talk at the Paris Ass Book Fair 2019 », video disponible à l’adresse : <https://www.youtube.com/watch?v=a1FvrYnC0-Q> (consulté le 18/08/2023).

Pauline Clohec & Noémie Grunenwald (ed.), *Matérialismes trans*, Hystériques et AssociéeEs, 2021.

Claire Colebrook, « Queer Vitalism », *New Formations*, vol. 68, 1 mars 2010.

Patricia Hill Collins, *La pensée féministe noire. Savoir, conscience et politique de l’empowerment*, Paris, Payot et Rivages, 2021.

Barbara Creed, *The Monstrous-feminine. Film, feminism, psychoanalysis*, New York, Routledge, 1993.

Douglas Crimp, *Melancholia and Moralism. Essays on AIDS and Queer Politics*, Cambridge, The MIT Press, 2004.

François Cusset, *Queer critics. La littérature française déshabillée par ses homo-lecteurs*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002.

François Cusset, *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cie et les mutations de la vie intellectuelle aux États-Unis*, Paris, La Découverte, 2005.

Ann Cvetkovich, *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality, and Lesbian Public Cultures*, Durham and London, Duke University Press, 2003.

Dangerous Bedfellows, et Ephen Colter Glenn, *Policing Public Sex. Queer Politics and the Future of AIDS Activism*, New York, South End Press, 1996.

Samuel R. Delany, *Times Square Red, Times Square Blue*, New York, New York University Press, 1999.

Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Éditions de Minuit, 1968.

Gilles Deleuze, *Différence et Répétition*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968.

Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Éditions du Minuit, 1969.

Gilles Deleuze, *Foucault*, Paris, Éditions de Minuit, 1986.

Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 1. L'Anti-Œdipe*, Paris, Éditions de Minuit, 1972.

Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Capitalisme et schizophrénie 2. Mille Plateaux*, Paris, Éditions de Minuit, 2013.

Gilles Deleuze et Félix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, Minuit, 2005.

Christine Delphy, *L'ennemi principal 1. économie politique du patriarcat*, Paris, Éditions Syllepse, 2013.

Christine Delphy, *L'ennemi principal, 2. Penser le genre*, Paris, Éditions Syllepse, 2013.

Jacques Derrida, *Mal d'Archive. Une impression freudienne*, Paris, Éditions Galilée, 1995.

Carolyn Dinshaw, « Chaucer's Queer Touches / A Queer Touches Chaucer », *Exemplaria*, Volume 7, n° 1, 1995, pp. 75-92.

Carolyn Dinshaw, *Getting Medieval. Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*, Durham and London, Duke University Press, 1999.

Héctor Domínguez Ruvalcaba, *Translating the Queer. Body Politics and Transnational Conversations*, London, Zed Books, 2016.

Elsa Dorlin, *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Paris, La Découverte, 2017.

Gwénola Druel-Salmane, « Relation d'objet et construction subjective : rectification et réélaborsations par Jacques Lacan », in : *Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne. Repères épistémologiques, conceptuels et cliniques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

Quentin Dubois, « Homosexualité et civilisation : perspectives vitalistes à partir de l'anus », *Trou noir*, numéro 10, Décembre 2020. URL (consulté le 24 juillet 2023) : <https://trounoir.org/?Homosexualite-et-civilisation-perspectives-vitalistes-a-partir-de-l-anus>.

Lisa Duggan, « The New Homonormativity : The Sexual Politics of Neoliberalism », in : Russ Castronovo et Dana D. Nelson (ed.), *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics*, Durham and London, Duke University Press, 2002.

Andrea Dworkin, *Coïts*, Paris, Éditions Syllepse, 2019.

Lee Edelman, *No Future: Queer Theory and the Death Drive*, Durham and London, Duke University Press, 2004.

Caroline Eliacheff, Céline Masson, *La fabrique de l'enfant transgenre*, Paris, Éditions de l'Observatoire, 2022.

Didier Eribon, *Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet*, Paris, Fayard, 2001.

Didier Eribon, *Réflexions sur la question gay*, Paris, Flammarion, 2012.

Didier Eribon, *Écrits sur la psychanalyse*, Paris, Fayard, 2019.

Karine Espineira « Savoirs trans : une lutte pour la légitimité », *La revue du Crieur*, n° 22, Avril 2023.

Bracha L. Ettinger, *The Matrixial Borderspace*, Minneapolis/London, University of Minnesota Press, 2006.

François Ewald, « Norms, Discipline, and the Law », *Representations*, No. 30, Special Issue: Law and the Order of Culture, Spring 1990.

Fabian Fajnwaks et Clotilde Leguil (ed.), *Subversion lacanienne des théories du genre*, Paris, Éditions Michèle, 2015.

Frantz Fanon, *Peau noire, Masques blancs*, Paris, Éditions du Seuil, 2015.

Éric Fassin, « L'inversion de la question homosexuelle », *Revue Française de psychanalyse*, vol. 61, n° 1, 2003, pp. 263-284.

Anne Fausto-Sterling, *Corps en tous genres. La dualité des sexes à l'épreuve de la science*, Paris, La découverte, 2012.

Shoshana Felman, *Le scandale du corps parlant : « Don Juan » avec Austin ou la séduction en deux langues*, Paris, Éditions du seuil, 1980.

Sándor Ferenczi, *Thalassa. Psychanalyse des origines de la vie sexuelle*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2018.

FHAR — Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire, *Rapport contre la normalité*, Paris, Champ libre, 1971.

Joseph J. Fischel, *Sex and Harm in the Age of Consent*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2016.

Kevin Floyd, *La réification du désir. Vers un marxisme queer*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013.

Michel Foucault, *L'archéologie du savoir*, Paris, Éditions Gallimard, 1969.

Michel Foucault, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité I. La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité II. L'usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984.

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité III. Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

Michel Foucault, *Les anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Seuil/Gallimard, 1999.

Michel Foucault, *Le pouvoir psychiatrique. Cours au Collège de France. 1973-1974*, Paris, Seuil/Gallimard, 2003.

Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

Michel Foucault, *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Seuil/Gallimard, 2004.

Michel Foucault, *Du Gouvernement des vivants, Cours au Collège de France, 1979-1980*, Paris, Seuil/Gallimard, 2012.

Michel Foucault, *Histoire de la sexualité IV. Les aveux de la chair*, Paris, Gallimard, 2018.

Nancy Fraser, « Foucault on Modern Power: Empirical Insight and Normative Confusions », *PRAXIS International*, n° 3, 1981.

Nancy Fraser, « From Redistribution to recognition ? Dilemmas of Justice in a “Post-Socialist” Age », *The New Left Review*, I/212, 1995.

Carla Freccero, *Queer / Early / Modern*, Durham and London, Duke University Press, 2006.

Sigmund Freud, *Études sur l'hystérie*, in : *Œuvres complètes. Psychanalyse, Volume II, 1893-1895*, Paris, Presses Universitaires de France, 2009.

Sigmund Freud, *L'interprétation du rêve*, in : *Œuvres complètes, Psychanalyse, Volume IV, 1899-1900*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie sexuelle*, in : *Œuvres complètes. Psychanalyse. Volume VI. 1901-1905*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

Sigmund Freud, *Totem et tabou*, in : *Œuvres complètes. Psychanalyse. Volume XI. 1911-1913*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998.

Sigmund Freud, « Sur la guerre et la mort », in : *Œuvres complètes, Psychanalyse, Volume XIII, 1914-1915*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

Sigmund Freud, *Métapsychologie*, in : *Œuvres complètes, Psychanalyse, Volume XIII, 1914-1915*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005.

Sigmund Freud, « Les théories sexuelles infantiles », in : *Œuvres complètes. Psychanalyse. Tome XIV. 1915-1917*, Paris, Presses Universitaires de France, 2000.

Sigmund Freud, « Le Moi et le Ça », *Œuvres complètes, Psychanalyse, Volume XVI, 1921-1923*, Paris, Presses Universitaires de France, 2010.

Sigmund Freud, « La disparition du complexe d'Œdipe », in : *Œuvres complètes, Psychanalyse, Volume XVII, 1923-1925*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

Sigmund Freud, *Inhibition, symptôme et angoisse*, in : *Œuvres complètes, Psychanalyse, Volume XVII, 1923-1925*, Paris, Presses Universitaires de France, 1992.

Sigmund Freud, « La question de l'analyse profane », in : *Œuvres complètes, Psychanalyse, Volume XVIII, 1926-1930*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

Sigmund Freud, *Malaise dans la culture*, in : *Œuvres complètes, Psychanalyse, Volume XVIII, 1926-1930*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

Sigmund Freud, « Fétichisme », in : *Œuvres complètes, Psychanalyse, Volume XVIII, 1926-1930*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

Sigmund Freud, *Lettres à Wilhelm Fliess, 1887-1904*, Paris, Presses Universitaires de France, 2015.

Betty Friedan, *The Feminine Mystique*, New York, Penguin Classics, 2010.

Henry Frignet, *Le transsexualisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000.

Diana Fuss, *Essentially Speaking: Feminism, Nature & Difference*, New York, Routledge, 1989.

Diana Fuss (ed.), *Inside/Out. Lesbian Theories, Gay Theories*, New York, Routledge, 1991.

Jane Gallop, *Thinking through the Body*, New York, Columbia University Press, 1988.

Alma M. Garcia, « The Development of Chicana Feminist Discourse, 1970-1980 », *Gender and Society*, Vol. 3, N° 2, Juin 1989, pp. 217-238.

Patricia Gherovici, *Transgenre : Lacan et la différence des sexes*, Paris, Stilus, 2021.

Gabriel Girard, « Gabriel Girard — Interview Elsa Dorlin : Le Queer est un matérialisme », *Femmes, genre, féminisme*, Paris, Syllepse, 2007.

Édouard Glissant, *Introduction à une poétique du divers*, Paris, Gallimard, 1996.

André Green, *Le discours vivant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973.

Elizabeth Grosz, *Jacques Lacan. A Feminist Introduction*, New York & London, Routledge, 1990.

Félix Guattari, *Psychanalyse et transversalité: essais d'analyse institutionnelle*, Paris, La découverte, 2003.

Stéphane Haber, *Critique de l'antinaturalisme. Études sur Foucault, Butler, Habermas*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

Émilie Hache (ed.), *Reclaim. Recueil de textes écoféministes*, Paris, Éditions Cambourakis, 2016.

Jack Halberstam, *Female Masculinity*, Durham and London, Duke University Press, 1998.

Jack Halberstam, *In a Queer Time and Place: Transgender Bodies, Subcultural Lives*, New York, New York University Press, 2005.

Jack Halberstam, « 'Tu me fais violence !' La rhétorique néolibérale de la blessure, du danger et du traumatisme », *Vacarme*, vol. 3, n° 72, 2015.

David M. Halperin, *Saint Foucault: Towards a Gay Hagiography*, Oxford, Oxford University Press, 1995

David M. Halperin, *Cent ans d'homosexualité. Et autres essais sur l'amour grec*, Paris, EPEL, 2000.

David M. Halperin, *How to do the History of Homosexuality*, Chicago, The University of Chicago Press, 2002.

Lynda Hart, *Between the Body and the Flesh. Performing Sadoomasochism*, New York, Columbia University Press, 1998.

Nancy Hartsock, « Foucault on Power : A Theory for Women ? », in : Linda Nicholson (ed.), *Feminism/Post Modernism*, New York, Routledge, 1990.

Martin Heidegger, *Être et temps*, Édition électronique hors-commerce, Traduction par Emmanuel Martineau.

Guy Hocquenghem, *Le désir homosexuel*, Paris, Fayard, 2000.

Guy Hocquenghem, *Race d'Ep! Un siècle d'images de l'homosexualité*, Paris, Editions la Tempête, 2018.

Axel Honneth, *Critique du pouvoir. Michel Foucault et l'école de Francfort, élaborations d'une théorie critique de la société*, Paris, La découverte, 2020.

Thierry Hoquet, *Des sexes innombrables. Le genre à l'épreuve de la biologie*, Paris, Éditions du Seuil, 2016.

Laud Humphreys, *Tearoom Trade. Impersonal Sex in Public Places*, New York, Routledge, 1976.

Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures. Tome premier. Introduction générale à la phénoménologie pure*, Paris, Éditions Gallimard, 1950.

Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1964.

Luce Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Paris, Minuit, 1974.

Luce Irigaray, *Ce sexe qui n'en est pas un*, Paris, Éditions de Minuit, 1977.

Luce Irigaray, *Éthique de la différence sexuelle*, Paris, Éditions de Minuit, 1984.

Orazio Irrera, « Michel Foucault et les critiques de l'idéologie. Dialogue avec Pierre Macherey », *Methodos. Savoirs et textes*, n° 16, janvier 2016.

Stevi Jackson, « Pourquoi un féminisme matérialiste est (encore) possible – et nécessaire », trad. Françoise Armengaud, *Nouvelles Questions Féministes*, vol. 28, n° 3, Éditions Antipodes, 2009.

Edith Jacobson, 1953, « The Affects and their Pleasure-Unpleasure Qualities in Relation to the Psychic Discharge Processes », in : *Drives. Affects. Behavior*, New York, International University Press, 1953.

Marc Jahjah, « "T'es intelligent pour un arabe !" Auto-ethnographie d'un corps colonisé. Une épistémologie du mezzé libanais », *Itinéraires. Littérature, textes, cultures*, 2021-3.

Chantal Jaquet, *L'unité du corps et de l'esprit. Affects, actions et passions chez Spinoza*, Paris, Presses Universitaires de France, 2004.

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, in : *Œuvres philosophiques, I*, Paris, Gallimard, 1980.

Eric Ketelaar, « Archival Turns and Returns. Studies of the Archive », in : Anne J. Gilliland et al. (ed.), *Research in the Archival Multiverse*, Melbourne, Monash University Publishing, 2016.

Melanie Klein, *Essais de psychanalyse*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 2005.

Larry Knopp, « Ontologies of Place, Placelessness, and Movement: Queer Quests for Identity and their Impacts on Contemporary Geographic Thought », *Gender, Place and Culture : A journal of Feminist Geography*, volume 11, n° 1, Mars 2004.

Julia Kristeva, *La révolution du langage poétique. L'avant-garde à la fin du XIX^e siècle : Lautréamont et Mallarmé*, Paris, Éditions du Seuil, 1974.

Julia Kristeva, *Pouvoirs de l'horreur. Essai sur l'abjection*, Paris, Éditions du Seuil, 1980.

Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966.

Jacques Lacan, *Autres Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.

Jacques Lacan, «Le Symbolique, l'Imaginaire et le Réel (1953)», in *Bulletin De L'association Freudienne*, n° 1, 1982.

Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1978.

Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre III. Les Psychoses*, Paris, Éditions du Seuil, 2018.

Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre VI. Le désir et son interprétation*, Paris, Éditions de La Martinière et Le Champ Freudien Éditeur, 2013.

Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre VII. L'éthique de la psychanalyse*, Éditions du Seuil, 2019.

Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre IX. 1961-1962. L'identification*, Éditions électronique, Disponible sur <http://staferla.free.fr/S9/S9.htm>.

Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre X. L'angoisse*, Paris, Éditions du Seuil, 2004.

Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.

Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XVI. D'un Autre à l'autre*, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1991.

Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XVIII. D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Éditions du seuil, 2006.

Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XIX. ... Ou pire*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XX. Encore*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XXI. Les non-dupes errent, 1973-1974*, inédit, Disponible sur : <http://staferla.free.fr/S21/S21%20NON-DUPES....pdf> (consulté le 16/07/2023).

Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XXII. R.S.I.*, édition électronique disponible sur <http://staferla.free.fr/S22/S22.htm> (consulté le 30/06/2023).

Jacques Lacan, *Le séminaire. Livre XXIII. Le sinthome. 1975-1976*, Paris, Éditions du Seuil, 2005.

Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Vocabulaire de psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967.

Jean Laplanche et Jean-Bertrand Pontalis, *Fantasme originaire, fantasmes des origines, origines du fantasme*, Paris, Hachette, 1998.

Jean Laplanche, *Problématiques VII. Le fourvoisement biologisant de la sexualité chez Freud suivi de Biologisme et biologie*, Paris, Presses Universitaires de France, 2006.

Jean Laplanche, *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien*, Paris, Presses Universitaires de France, 2007.

Jean Laplanche, *Nouveaux fondements pour la psychanalyse. La séduction originaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 2008.

David Lapoujade, *Deleuze, les mouvements aberrants*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2014.

Laurie Laufer, « Une psychanalyse foucauldienne est-elle possible ? », *Nouvelle revue de psychosociologie*, Paris, Erès, 2015.

Laurie Laufer, *Vers une psychanalyse émancipée. Renouer avec la subversion*, Paris, La découverte, 2022.

Teresa De Lauretis, *Alice Doesn't: Feminism, Semiotics, Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1984.

Teresa De Lauretis, *Technologies of gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*, Bloomington, Indiana University Press, 1987.

Teresa De Lauretis, *The Practice of Love: Lesbian Sexuality and Perverse Desire*, Bloomington, Indiana University Press, 1994.

Teresa De Lauretis, *Théorie queer et cultures populaires: de Foucault à Cronenberg*, Paris, La Dispute, 2007.

Elisabeth Lebovici, *Ce que le sida m'a fait. Art et activisme à la fin du XX^e siècle*, Paris, La maison rouge et JRP/Ringier Kunstverlag AG, 2017.

Michel Leiris, *Miroir de la Tauromachie*, Paris, Fata Morgana, 1981.

Anika Lemaire, *Jacques Lacan*, Paris, Pierre Mardaga éditeur, 1997.

Emmanuel Levine, « La phénoménologie critique du genre de Judith Butler », in : *Alter. Revue de phénoménologie*, n° 30, 2022.

Robin Ruth Linden et al. (éd.), *Against Sadomasochism. A radical Feminist Analysis*, New York, Frog in a Well, 1982.

Silvia Lippi, « Trans-identification au symptôme », in : *Mensuel de l'École de psychanalyse des Forums du Champ lacanien*, n° 164, Décembre 2022.

Silvia Lippi et Patrice Maniglier, *Sœurs. Pour une psychanalyse féministe*, Paris, Éditions du Seuil, 2023.

Wen Liu, « Feeling Down, Backward, and Machinic : Queer Theory and The Affective Turn », *Athenea Digital*, 20 (2), Juillet 2020.

Frédéric Lordon, *Capitalisme, désir et servitude*, Paris, La Fabrique Éditions, 2010.

Marguerin Le Louvier et Élodie Petit, *Anthologie Douteuses (2010-2020)*, Fontenay-sous-Bois, Rotolux Press, 2021.

Maria Lugones, « The Coloniality of Gender », *Worlds & Knowledges Otherwise*, vol. 2 (Spring), 2008.

Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza. La troisième partie. La vie affective*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

Pierre Macherey, *De Canguilhem à Foucault. La force des normes*, Paris, La Fabrique Éditions, 2009.

Catharine A. Mackinnon, *Le féminisme irréductible. Discours sur la vie et la loi*, Paris, Des femmes-Antoinette Fouque, 2005.

Jean-Claude Maleval, « Le concept de forclusion de Nom-du-Père », in : *Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne. Repères épistémologiques, conceptuels et cliniques*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010.

Lisa Marchiano, « Outbreak: On Transgender Teens and Psychic Epidemics », *Psychological Perspectives*, volume 60, numéro 3, pp. 345-366.

Herbert Marcuse, *Éros et civilisation. Contribution à Freud*, Paris, Éditions de Minuit, 1963.

Jean-Luc Marion, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Paris, Éditions Grasset et Fasquelle, 2003.

Eric Marty, *Le Sexe des Modernes. Pensée du Neutre et théorie du genre*, Paris, Éditions du Seuil, 2021.

Karl Marx, *Le capital. Livre I*, Paris, Éditions Gallimard, 1968.

William Marx, *Un savoir gai*, Paris, Éditions de Minuit, 2018.

Joseph A. Massad, *Desiring Arabs*, Chicago, University of Chicago Press, 2008.

Brian Massumi, *Parables for the Virtual : Movement, Affect, Sensation*, Durham, Duke University Press, 2002.

Kobena Mercer, « Looking for Trouble », *Transition*, n° 51, 1991.

Kobena Mercer, « Reading Racial Fetishism: the Photographs of Robert Mapplethorpe », in : Jessica Evans et Stuart Hall (ed.), *Visual Culture : The Reader*, New York, SAGE Publications Ltd, 1999.

Jacques-Alain Miller, « L'inconscient et le sinthome », in : *La cause freudienne*, n° 71, juin 2009.

Catherine Millot, *Horsexe. Essai sur le transsexualisme*, Paris, Point hors ligne, 1983.

Donna Minkowitz, « My father, My Self : Coping with Abuse by Loving the Top Within », *Village Voice*, 6 avril 1993.

Juliet Mitchell, *Psychoanalysis and Feminism. A Radical Reassessment of Freudian Psychoanalysis*, New York, Penguin Books, 1990.

Cat Moir, « Wilhelm Reich et la politique de l'homosexualité dans le mouvement Sex-Pol », in : *Cahiers d'Histoire*, n° 150, 2021, pp. 97-118.

Laura Mulvey, « Plaisir visuel et cinéma narratif (1975) », *Au-delà du plaisir visuel. Féminisme, énigmes, cinéphilie*, Sesto San Giovanni, Éditions Mimésis, 2017.

Laura Mulvey, *Fétichisme et curiosité*, Paris, Brook, 2019.

José Esteban Muñoz, *Disidentifications: Queers of Color and the Performance of Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2013.

José Esteban Muñoz, *The Sense of Brown*, Durham & London, Duke University Press, 2020.

José Esteban Muñoz, *Cruiser l'Utopie. L'après et ailleurs de l'advenir queer*, Paris, Éditions Brook, 2021.

Viviane K. Namaste, *Invisible Lives. The Erasure of Transsexual and transgendered People*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2000.

Jean-Luc Nancy, *L'« il y a » du rapport sexuel*, Paris, Galilée, 2001.

Heidi J. Nast, « Unsexy Geographies », *Gender, Place & Culture: A Journal of Feminist Geography*, volume 5, n° 2, 1998.

Josée Néron, « Foucault, l'Histoire de la Sexualité et l'occultation de l'oppression des femmes », *Nouvelles Questions Féministes*, volume 17, n° 4, Éditions Antipodes, 1996.

Esther Newton, *Mother Camp: Female Impersonators in America*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972.

Pierre Niedergang, « La séduction culturelle comme modalité de l'immanence désir-pouvoir. Proposition à l'adresse des psychanalyses queer », *Recherches en psychanalyse*, Volume 33, n° 1, 2022, pp. 116-139.

Pierre Niedergang, *Vers la normativité queer*, Toulouse, Éditions Blast, 2023.

Chrysanthi Nigianni et Merl Stoss (ed.), *Deleuze and Queer Theory*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2009.

Sophie Noyé, *Féminisme matérialiste et queer. Politique(s) d'un constructivisme radical*, Thèse de doctorat en Science politique, Soutenue à l'Institut d'Études Politiques de Paris le 23 Juin 2016.

Jean Oury, *Psychiatrie et psychothérapie institutionnelle*, Paris, Champ social, 2003.

Jean Oury et Patrick Faugeras, *Préalable à tout clinique des psychoses*, Paris, Érès, 2016.

Callum Paton, « Grindr urges LGBT community to hide their identities as Egypt persecutes nation's gay community », disponible à l'adresse :

<https://www.independent.co.uk/news/world/africa/grindr-urges-lgbt-community-to-hide-their-identities-as-egypt-persecutes-nation-s-gay-community-9757652.html> (consulté le 18/07/2023).

Paul Patton, «Le sujet de pouvoir chez Foucault», in : *Sociologie et sociétés*, Volume 24, Number 1, printemps 1992.

Biba Pavard, Florence Rochefort, Michelle Zancarini-Fournel, *Ne nous libérez pas, on s'en charge. Une histoire des féminismes de 1789 à nos jours*, Paris, La Découverte, 2020.

Bruno Perreau, *Qui a peur de la théorie queer ?*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018.

Aurélié Pfauwadel, *La psychanalyse lacanienne et l'envers des normes. Réponses à Michel Foucault*, Thèse de doctorat en philosophie soutenue à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne le 6 décembre 2016.

Sylvie Le Poulichet, *Psychanalyse de l'informe. Dépersonnalisations, addictions, traumatismes*, Paris, Flammarion, 2009.

Paul B. Preciado, *Manifeste contra-sexuel*, Paris, Éditions Balland, 2000.

Paul B. Preciado, *Testo Junkie : sexe, drogue et biopolitique*, Paris, Grasset et Fasquelle, 2008.

Paul Preciado, *Pornotopie: « Playboy » et l'invention de la sexualité multimédia*, Paris, Climats, 2011.

Paul B. Preciado, *Gender, Sexuality, and the Biopolitics of Architecture: From the Secret Museum to Playboy*, Thèse de doctorat soutenue à la Princeton University en janvier 2013.

Paul B. Preciado, «Nos corps trans sont un acte de dissidence du système sexe-genre», site web de Libération. Disponible à l'adresse : https://www.liberation.fr/debats/2019/03/19/paul-b-preciado-nos-corps-trans-sont-un-acte-de-dissidence-du-systeme-sexe-genre_1716157/ (consulté le 28/06/2023).

Paul B. Preciado, *Je suis un monstre qui vous parle. Rapport pour une académie de psychanalystes*, Paris, Éditions Grasset & Fasquelle, 2020.

Sabine Prokhoris, *Le sexe prescrit. La différence sexuelle en question*, Paris, Aubier, 2000.

Jay Prosser, *Second Skins: The Body Narratives of Transsexuality*, New York, Columbia University Press, 1998.

Jasbir K. Puar, *Homonationalisme: la politique queer après le 11 septembre 2001*, Paris Éditions Amsterdam, 2012.

Otto Rank, *Le traumatisme de la naissance. Influence de la vie prénatale sur l'évolution de la vie psychique individuelle et collective*, Paris, Éditions Payot, 1976.

David Rapaport, « On Psycho-analytic Theory of Affect », in : *The international journal of psycho-analysis*, Volume XXXIV, n°3, 1953.

Wilhelm Reich, *La fonction de l'orgasme*, Paris, L'Arche Éditeur, 1970

Wilhelm Reich, *L'irruption de la morale sexuelle. Étude des origines du caractère compulsif de la morale sexuelle*, Paris, Payot & Rivages, 1972.

Wilhelm Reich, *The sexual revolution. Toward a Self-Regulating Character Structure*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 1974.

Emmanuel Renault, « Pouvoir ou domination ? Pouvoir ou exploitation ? Deux fausses alternatives », in : *Marx et Foucault*, La Découverte, 2015.

Jacqueline Rose, *Sexuality in the Field of Vision*, London & Brooklyn, Verso, 2020.

René Roussillon, « Narcissisme primaire : définition et évolution », in : René Roussillon (ed.), *Manuel de psychologie et de psychopathologie clinique générale*, 3^e édition, Issy-les-Moulineaux, Elsevier Masson, 2018.

Gayle Rubin, « Penser le sexe », in : *Surveiller et jouir: anthropologie politique du sexe*, Paris, EPEL, 2010.

Javier Sáez, *Théorie queer et psychanalyse*, Paris, EPEL, 2005.

Javier Sáez, *Enculé ! Politiques anales*, Saint-Martin-d'Hyères, Éditions Les Grillages, 2021.

Jean-Paul Sartre, *Esquisse d'une théorie des émotions*, Paris, Éditions Hermann, 2010.

Sarah Schulman, *La gentrification des esprits. Témoin d'un imaginaire perdu*, Paris, B42, 2018.

Sarah Schulman, *Let the Record Show: A Political History of Act Up New York, 1987-1993*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2021.

Eve K. Sedgwick, *Touching Feeling*, Durham, Duke University Press, 2003.

Eve K. Sedgwick, *Épistémologie du placard*, Paris, Éditions Amsterdam, 2008.

Eve K. Sedgwick et Adam Frank (ed.), *Shame and Its Sisters: A Silvan Tomkins Reader*, Durham, Duke University Press, 1995.

Julia Serano, *Whipping Girl. A transsexual Woman on Sexism and the Scapegoating of Feminity*, Emeryville, Seal Press, 2007.

Todd Shepard, « “Something Notably Erotic”: Politics, “Arab Men,” and Sexual Revolution in Post-decolonization France, 1962–1974 », *The Journal of Modern History*, vol. 84, n° 1, 2012.

Abigail Shrier, *Domages irréversibles. Comment le phénomène transgenre séduit les adolescentes*, Paris, Le cherche midi, 2020.

Guillaume Sibertin-Blanc, *Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir*, Paris, Presses Universitaires de France, 2012.

Kaja Silverman, *The acoustic mirror. The Female Voice in Psychoanalysis and Cinema*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

Kaja Silverman, *Male Subjectivity at the Margins*, New York, Routledge, 1992.

Colette Soler, *Les affects lacaniens*, Paris, Presses Universitaires de France, 2011.

Baruch Spinoza, *Éthique* (édition bilingue), III, 9, Scolie, Paris, Éditions du Seuil, 1988, p. 220.

Baruch Spinoza, *Éthique*, trad. Roger Callois, Paris, Folio, 1994.

Janet Staiger, *Perverse Spectators. The practices of film reception*, New York, New York University Press, 2000.

James Strachey, « Notes on some technical terms whose translation calls for comment », in : Sigmund Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume I (1886-1889)*, London, The Hogard Press, 1953.

Ann Laura Stoler, *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*, Durham & London, Duke University Press, 1995.

Ann Laura Stoler, « Colonial Archives and the Arts of Governance », *Archival Science*, n° 2, 2002.

Andrew Sullivan, *Love Undetectable: Notes on Friendship, Sex and Survival*, New York, Vintage books, 1998, version électronique.

François Tosquelles, *Soigner les institutions*, Paris, L'arachnéen, 2021.

Florian Vörös, *Désirer comme un homme. Enquête sur les fantasmes et les masculinités*, Paris, Éditions La Découverte, 2020.

Michael Warner, *The Trouble with Normal. Sex, Politics, and the Ethics of Queer Life*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.

Michael Warner, *Publics and Counterpublics*, New York, Zone Books, 2005.

Jeffrey Weeks, *Sexuality and its Discontents: Meanings, Myths and Modern Sexualities*, New York, Routledge, 1985.

Monique Wittig, *La pensée straight*, Paris, Éditions Amsterdam, 2013.

Donald W. Winnicott, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975.

Elizabeth Wright (ed.), *Feminism and Psychoanalysis. A Critical Dictionary*, Oxford, Basil Blackwell Ltd, 1992.

Froma I. Zeitlin, John J. Winkler et David M. Halperin (ed.), *Before Sexuality: The Construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, Princeton, Princeton University Press, 1990

Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London and New York, Verso, 2008.

Table des figures

Figure 1. Le schéma en Z	- 283 -
Figure 2. RSI noué, pour Millot, par l'identification à La femme et la demande de correction chirurgicale	- 561 -

Table des matières

Remerciements	- 5 -
Sommaire.....	- 9 -
Introduction.....	- 13 -
A. Définition du sujet et contexte	- 14 -
1. Définition : Le désir sexuel et le pouvoir, à partir des théories queers	- 14 -
2. Les débats contemporains dans et autour des théories queers.....	- 18 -
a. Débats sur la place et le rôle des théories queers	- 18 -
b. Débats internes aux théories féministes.....	- 20 -
c. Les débats internes aux théories queers	- 23 -
3. À l'origine des théories queers	- 26 -
a. L'influence du militantisme anti-sida	- 26 -
b. L'héritage du féminisme « de la deuxième vague »	- 28 -
c. La « French theory ».....	- 30 -
B. Problématique générale : le problème désir-pouvoir	- 32 -
1. Hypothèses	- 32 -
2. Problématique principale	- 33 -
3. Thèse : l'immanence désir-pouvoir	- 35 -
C. Méthode	- 38 -
1. Choix du corpus	- 38 -
2. Méthode de lecture	- 40 -
3. Position du chercheur.....	- 40 -
D. Objectifs.....	- 41 -
1. Objectifs concernant les rapports entre les théories féministes et queers.....	- 41 -
2. Objectifs relatifs à la théorie psychanalytique.....	- 43 -
E. Structure	- 44 -
Chapitre I. Le désir, entre affect et pulsion	- 47 -
A. La construction historique de l'opposition entre approches affectives et approches pulsionnelles.....	- 51 -
1. Pulsions et affects dans la théorie freudienne	- 52 -
a. L'affect dans la théorie freudienne	- 52 -
b. La distinction instinct et pulsion.....	- 56 -

2.	L'affect dans la psychologie de l'ego et la psychologie de l'affect.....	- 59 -
a.	Affectivité, hérédité, ego	- 60 -
b.	Affectivité, autoconservation et adaptation	- 64 -
c.	La psychologie de l'affect de Silvan Tomkins	- 67 -
d.	Pulsion de destruction contre la naïveté de l'affect.....	- 70 -
3.	La pulsion et l'affect dans la théorie lacanienne	- 73 -
a.	La critique de l'ego-psychologie.....	- 73 -
b.	L'angoisse, la pulsion et le petit a	- 77 -
c.	L'affect chez Lacan : du leurre imaginaire à l'approche du Réel.....	- 80 -
B.	Le renouveau de l'affect et son usage politique : intérêts et limites.....	- 83 -
1.	La critique de l'exclusivité du modèle pulsionnel	- 84 -
a.	Sedgwick et le « tournant affectif » des théories queers.....	- 85 -
b.	Le problème de la pulsion comme vérité de l'affect : le désir et la vérité chez Foucault	- 89 -
c.	Vers une phénoménologie de l'affect	- 94 -
2.	Problème d'une phénoménologie a-politique du désir	- 95 -
a.	Difficultés et danger de la réduction phénoménologique	- 96 -
b.	Le statut de l'expérience phénoménologique.....	- 99 -
c.	L'emmêlement de l'affect et du pouvoir	- 101 -
3.	Phénoménologie politique de l'affect	- 103 -
a.	Politiser la phénoménologie	- 103 -
b.	Queeriser la phénoménologie 1 : le désir et l'espace	- 106 -
c.	Queeriser la phénoménologie 2 : vers une esthétique phénoménologique queer	- 110 -
C.	Articuler affect et pulsion dans l'approche du désir	- 113 -
1.	Leçons d'une déviation temporelle : Poussée et affectivité chez Spinoza	- 114 -
a.	Logique, éthique, politique de l'affect. Le pouvoir et le corps.....	- 117 -
b.	De la passion à l'affect entendu selon deux définitions.....	- 120 -
c.	Affect de désir et conatus	- 124 -
2.	Présence, machines, création : composer affect et pulsion	- 128 -
a.	Des machines contre le manque.....	- 130 -
b.	L'affect et le devenir.....	- 137 -
c.	Désir et devenir	- 142 -
3.	Transition vers le problème du pouvoir : Le désir et les forces	- 145 -
a.	Le désir et le social	- 146 -
b.	Le pouvoir comme rapport de force : Deleuze lecteur de Foucault.....	- 149 -
c.	Conclusion du chapitre : Pulsion, affect, force.....	- 154 -

Chapitre II. Penser l'immanence désir-pouvoir - 157 -

A. Le désir et le pouvoir à partir de la psychanalyse : Le désir, la réalité et la loi . - 162 -

1. L'articulation désir-pouvoir comme refoulement et répression - 163 -
 - a. Refoulement et répression pulsionnelle chez Freud - 163 -
 - b. La morale sexuelle chez Wilhelm Reich : la répression sexuelle au service de la domination - 167 -
 - c. Herbert Marcuse : civilisation répressive et principe de performance..... - 171 -
 - d. Le problème de la thèse de l'extériorité pouvoir/désir..... - 177 -
2. La loi comme envers du désir - 179 -
 - a. Le refoulement et la loi de l'interdiction de l'inceste - 179 -
 - b. La redécouverte de Sade : l'érotisme et la violation chez Bataille..... - 183 -
 - c. L'inséparabilité du désir et de la loi chez Lacan - 187 -
 - d. La critique de l'Œdipe et ses conséquences sur la conception du pouvoir - 194 -

B. L'analytique du pouvoir et ses limites..... - 198 -

1. La critique de l'hypothèse répressive et de la psychanalyse chez Michel Foucault - 200 -
 - a. La critique de l'hypothèse répressive - 200 -
 - b. Le savoir-pouvoir et la scientia sexualis - 205 -
 - c. La psychanalyse, extension du pouvoir psychiatrique ? - 209 -
 - d. Une psychanalyse en rupture avec le dispositif de la sexualité ?..... - 213 -
2. La théorisation foucauldienne du pouvoir moderne - 218 -
 - a. Du pouvoir souverain à la discipline - 218 -
 - b. La discipline : infime pouvoir sur le corps - 221 -
 - c. Du biopouvoir au Gouvernement - 227 -
 - d. L'insistance du désir et la question de la subjectivation - 232 -

C. Penser le pouvoir de manière multiscalaire - 236 -

1. Deux problèmes de l'analytique du pouvoir : la domination et la normativité..... - 237 -
 - a. Le premier manquement au social : la domination - 238 -
 - b. Second manquement au social : la normativité - 243 -
 - c. La théorie butlerienne et l'articulation entre analytique du pouvoir et critique sociale.....
..... - 247 -
2. Actualité du problème : Queeriser le matérialisme/Matérialiser le queer - 251 -
 - a. Théorie foucauldienne du pouvoir et théories queers - 251 -
 - b. Des critiques matérialistes des théories queers..... - 258 -
3. L'immanence désir/pouvoir et la question de la résistance - 264 -
 - a. L'immanence désir-pouvoir et le pouvoir des images - 264 -
 - b. La résistance critique du corps vivant chez Foucault - 268 -
 - c. Conclusion du deuxième chapitre..... - 271 -

Chapitre III. Esthétique de la normalisation : Image, Espace, Temps..... - 275 -

A.	L’imaginaire : d’une répudiation à une réhabilitation	- 279 -
1.	Le problème de l’imaginaire dans la pensée française	- 280 -
a.	Au profit du symbolique : L’imaginaire dans la critique lacanienne	- 281 -
b.	Au profit du Réel : L’usine pas le théâtre	- 285 -
c.	La critique du concept d’idéologie et le rôle de l’imaginaire	- 292 -
2.	Entre le symbolique et l’imaginaire : Le fantasme comme normalisation des désirs. Un modèle cinématographique.....	- 296 -
a.	Le Réel de la représentation : les politiques anti-sida et les théories queers.....	- 297 -
b.	De Lauretis et l’actualisation culturelle du désir lesbien.....	- 301 -
c.	La séduction culturelle et la production normalisée du désir.....	- 306 -
d.	Hypersingularité et déviations	- 309 -
3.	L’imaginaire au-delà du visuel	- 313 -
a.	La critique de l’oculocentrisme du désir et de ses conceptions.....	- 314 -
b.	La normalisation tactile.....	- 318 -
c.	La normalisation auditive.....	- 322 -
B.	Vers une érotologie politique : penser la normalisation spatiale du désir ...	- 326 -
1.	Nouvelles épistémologies érotiques pour explorer l’espace	- 329 -
a.	Penser le désir à partir de la spatialité : l’orientation chez Sara Ahmed	- 329 -
b.	Épistémologies queers de la géographie.....	- 334 -
c.	Sensibilité érotologique queer, un exemple : la gentrification de New York et le sida	- 340 -
2.	Le désir et les frontières : fétichisation, colonialité du désir et homonationalisme.....	- 345 -
a.	L’ambivalence stratégique du fétichisme racial	- 346 -
b.	De la colonialité du genre à la colonialité du désir.....	- 353 -
c.	Frontières corporelles et frontières nationales : (homo)nationalisme	- 359 -
3.	Le public et le privé comme dimensions érotologiques	- 363 -
a.	Sexe en public, sexe en privé	- 364 -
b.	Le placard : espace, désir et vérité.....	- 370 -
c.	L’espace architectural et la production du désir : vers l’hypothèse pornotopique généralisée	- 375 -
C.	Le désir et sa normalisation chronopolitique	- 380 -
1.	La politique temporelle de la psychanalyse.....	- 381 -
a.	Première stratégie critique : Prolifération des stades	- 383 -
b.	Deuxième stratégie : L’intervention du symbolique	- 387 -
c.	Troisième stratégie : La critique de l’unification génitale	- 391 -
d.	Quatrième stratégie : Involution.....	- 394 -

2.	Comment faire l'histoire de la sexualité ?	- 397 -
a.	Essentialisme et constructivisme concernant l'histoire de la sexualité	- 397 -
b.	Mais quel constructivisme ?	- 403 -
c.	Au-delà de l'opposition constructivisme/réalisme	- 406 -
3.	L'ek-stase chronopolitique queer	- 409 -
a.	Méthodologie queer de l'histoire et transformation queer du rapport au passé	- 410 -
b.	Le « tournant archivistique » : archives désirantes et corps comme archive.....	- 413 -
c.	Y'a-t-il du futur pour les queers ?	- 416 -
Chapitre IV. Une éthique du désir ? Réel, violence et normativité queer		- 423 -
A.	Les limites de l'anti-normativité	- 427 -
1.	Le glissement vers l'anti-normativité.....	- 428 -
a.	Les théories queers comme critiques des normes.....	- 428 -
b.	La critique de la « normalisation gay » et la critique de l'assimilation	- 431 -
c.	L'homonormativité et l'homonationalisme : glissement vers l'anti-normativité	- 435 -
d.	L'impossible pureté anti-normative	- 437 -
2.	Pour une normativité des anormaux : ressources historiques pour penser la normativité queer	- 440 -
a.	Normalisation, normation, normativité.....	- 440 -
b.	La normativité vitale.....	- 443 -
c.	La vie comme relation critique.....	- 447 -
3.	Concilier anti-fondationnalisme queer et normativité : une normativité critique	- 449 -
a.	L'anti-fondationnalisme butlerien et le problème du fondement de la normativité.....	- 450 -
b.	Le double travail normatif des théories queers	- 459 -
c.	Évolution historique des normes : légalité, normalité, non-violence	- 468 -
B.	La normativité queer sur la voie d'un nouveau vitalisme	- 473 -
1.	Un vitalisme queer est-il possible ?	- 474 -
a.	Vitalisme politique et dépolitisation par le vitalisme.....	- 474 -
b.	Le problème de l'anti-naturalisme	- 481 -
c.	Le problème du tournant négatif des théories queers	- 489 -
2.	La politisation du sinthome — une voie pour définir la normativité queer ?	- 493 -
a.	Le Réel dans l'Éthique de la psychanalyse	- 495 -
b.	De l'éthique du désir à la clinique du sinthome	- 500 -
c.	Le sinthome comme normativité des anormaux ?.....	- 502 -
3.	Le problème de la normativité individuelle et le caractère social du Réel	- 505 -
a.	Pièges de la normativité individuelle 1. Jouissance et anti-relationnalité	- 506 -
b.	Pièges de la normativité individuelle 2. Foucault, entre ascétisme individuel et invention relationnelle	- 509 -

C.	Une normativité communautaire : de la vulnérabilité à l'extase	- 511 -
1.	La vulnérabilité ou l'exposition vitale amputée.....	- 512 -
a.	La vulnérabilité comme approche communautaire de la normativité vitale.....	- 512 -
b.	Désempoissancement et oubli de la jouissance.....	- 515 -
c.	La rhétorique de la blessure et l'approche en termes de vulnérabilité	- 517 -
2.	De la jouissance à l'extase : remettre au centre le désir	- 519 -
a.	De la jouissance à l'extase.....	- 520 -
b.	La centralité du désir dans l'approche extatique	- 522 -
3.	La violence et le désir	- 524 -
a.	L'historicité des affects de violence n'est pas l'irréalité de ces affects.....	- 525 -
b.	Le traumatisme et le désir : Cvetkovich, lectrice de Dorothy Allison.....	- 528 -
c.	Conclusion du chapitre. Une éthique du corps exposé.....	- 532 -

Chapitre V. Du désir sexuel au sexe du désir..... - 535 -

A.	Genre et psychanalyse. Le désir contre les queers ?.....	- 540 -
1.	Le phallus et la différence sexuelle.....	- 540 -
a.	Du sexuel au sexe chez Freud	- 541 -
b.	L'approche à travers le phallus : Il n'y a qu'un sexe	- 545 -
c.	Le sexe comme position quant à la jouissance : de l'Autre jouissance au sinthome.....	- 549 -
2.	Transphobies psychanalytiques.....	- 554 -
a.	Le « transsexualisme » comme psychose.....	- 555 -
b.	Le problème de la position épistémique	- 562 -
c.	« L'enfant transgenre » : la nouvelle obsession	- 567 -
3.	Une première réponse queer : la déconstruction de la naturalité du sexe	- 572 -
a.	La construction discursive du sexe biologique.....	- 573 -
b.	Le sexe psychique comme illusion performative	- 576 -
c.	Corps et affect : le sexe, une construction bien réelle.....	- 580 -
B.	Les théories transmatérialistes contre les théories queers ?	- 585 -
1.	Les critiques transmatérialistes des théories queers.....	- 586 -
a.	La matière multidimensionnelle du corps.....	- 586 -
b.	La vie sociale des corps	- 591 -
c.	Le problème d'une approche psychologisante	- 594 -
2.	La matière des vies queers : quelques éléments de réponse aux critiques transmatérialistes....	- 598 -
a.	Dépasser l'anti-fondationnalisme : vulnérabilité et affectivité des corps	- 599 -
b.	Des approches queers de la vie sociale	- 602 -
c.	Une approche « psy » sans néo-libéralisme.....	- 605 -

C. Vers une théorie queer du sexe psychique : de la binarité des sexes au magma hypersexuel	- 610 -
1. Transpectives lacaniennes	- 610 -
a. Dépathologiser la transitudo.....	- 611 -
b. Le sinthome et les formules de la sexualisation revisitées.....	- 614 -
c. Le maintien d'une forme de binarité	- 617 -
2. Débinariser le sexe psychique.....	- 619 -
a. L'ambivalence politique de la binarité	- 619 -
b. Vers une théorie radicale du non-rapport	- 624 -
c. N sexes et corps sans organe : réactiver la théorie non-binaire du sexe chez Deleuze et Guattari ?	- 627 -
3. L'hypersexe : articuler sexe, genre et désir	- 631 -
a. L'hypersexe et le désir	- 632 -
b. Se sentir homme, se sentir femme, se sentir autre.....	- 635 -
c. L'hypersexe et le sexe biologique	- 638 -
d. Conclusion du chapitre.....	- 641 -
Conclusion	- 644 -
A. Synthèse de l'argumentation générale	- 644 -
1. Il faut prendre en compte l'articulation entre conception affective et pulsionnelle du désir pour approcher dans leur pluralité les différents phénomènes érotico-politiques.....	- 645 -
2. Les rapports désir-pouvoir doivent être pensés à partir de la thèse de l'immanence désir-pouvoir articulée à une approche multiscalaire du pouvoir	- 645 -
3. Il faut dépasser la critique de l'imaginaire pour prendre en compte la production normalisée des désirs, dimension importante de l'immanence désir-pouvoir	- 646 -
4. Le processus de critique queer des normes est complété par une normativité queer. Celle-ci est critique, vitale et communautaire.....	- 647 -
5. Il est possible de forger, à partir de l'immanence désir-pouvoir, le concept d'un sexe psychique qui ne soit ni illusion ni produit binaire de la nature	- 648 -
B. Apports et perspectives.....	- 648 -
1. Apports relatifs à la place des théories queers au sein des théories féministes	- 649 -
2. Apports relatifs aux débats internes aux théories queers	- 650 -
3. Apports et perspectives pour la psychanalyse.....	- 652 -
4. Pour la reconnaissance des savoirs queers : perspective	- 653 -
Bibliographie	- 655 -
Table des figures	- 683 -

