



HAL
open science

L'identité homosexuelle

Mateusz Mazur

► **To cite this version:**

| Mateusz Mazur. L'identité homosexuelle. Philosophie. 2016. dumas-01428943

HAL Id: dumas-01428943

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01428943>

Submitted on 6 Jan 2017

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.



Mateusz MAZUR

L'identité homosexuelle

UFR 10 – Philosophie

Parcours : Philosophie et société

Mémoire de Master 2

Année universitaire 2015/2016

Dir. du mémoire : Mme Sophie Guérard de Latour

Résumé

Le texte propose de repenser l'homosexualité masculine comme mécanisme d'identification. En étendant sur la question de l'orientation sexuelle le raisonnement sur le sexe comme genre naturalisé, l'identité homosexuelle apparaît comme conséquence de la catégorie du genre. La subjectivité qui se construit face à cette identification, irréductible à une individualité mutilée, élabore des mécanismes de subversion qui la dotent d'une positivité nouvelle. Une historicisation des mouvements gays permet de voir dans leurs différentes revendications l'usage proprement politique que la minorité a fait de cette subjectivité. Mais la spécificité de l'homosexualité masculine, toujours plus spontanément conservatrice que son équivalent féminin, conjuguée à l'injonction d'effacer toute trace de subjectivité sexuelle, met en péril l'expression de la subjectivité gay dans l'espace public.

Mots-clés

identité ; homosexualité ; subjectivité

Summary

The paper proposes to review male homosexuality as an identification mechanism. The reasoning about sex in terms of naturalized gender, when applied to the issue of sexual orientation, presents the homosexual identity as a consequence of the gender category. A subjectivity, created while confronted with this identification, cannot be reduced to a damaged individuality, insofar as it develops subversion mechanisms which provide it with a novel positivity. A historicisation of gay movements helps us to see, in their various claims, the strictly political usage of this subjectivity by the minority. But the particularity of male homosexuality – which is always more naturally conservative than its female equivalent – when combined with the injunction to erase all traces of sexual subjectivity, threatens the expression of gay subjectivity in the public space.

Keywords

identity ; homosexuality ; subjectivity

INTRODUCTION

« Après tout, que font les pervers, si ce n'est qu'ils pervertissent ?¹ »

L'identité homosexuelle présente une richesse d'acceptions qui prête facilement à confusion. On parle volontiers d'identité gay lors de manifestations telles que la Gay Pride, ou bien lorsqu'un rassemblement de défense des droits des homosexuels s'articule autour d'un débat public, comme c'était le cas, en France, dans les mois qui ont précédé l'adoption de la loi sur le mariage homosexuel. Cette identité de revendication coexiste avec ce qu'on appelle le milieu gay, dont on a pourtant du mal à tracer les limites ou désigner la fonction. Le plus souvent, on s'en sert pour donner de la consistance à la diversité des profils que présente l'ensemble des homosexuels et de leurs parcours de vie. Cette diversité, troublante, brouille l'image que l'on voudrait homogène afin d'établir quelques généralités que ce soit, sur *les gays* ou *les homosexuels*.

Qu'est-ce que le fait d'être homosexuel implique pour la vie d'un individu ? Grâce aux acquis des décennies précédentes, l'homosexualité ne fait plus partie du vocabulaire psychiatrique ; elle ne relève plus de la criminalité. On manie les concepts avec une prudence accrue, et l'on parle volontiers, dans le cas des hommes homosexuels, de MSM – *men who have sex with men*² – ce qui permet de faire référence aux pratiques, et de contourner la problématique question de l'identité gay. De peur de forger de nouvelles idées reçues et des essentialismes nouveaux, on préfère se taire, en déléguant à chacun la tâche de

¹ HALPERIN, David M. *How To Be Gay*. Londres : Harvard University Press, 2012, p. 114.

« *What do perverts do, after all, if not pervert ?* »

² (anglais) « hommes ayant des rapports sexuels avec des hommes »

définir son identité : préférence on ne peut plus honorable, mais qui ne répond pas à la question qui nous intéresse.

Ce silence autour de la question de l'identité homosexuelle est dû, au moins en partie, à la tolérance accrue de la société envers les homosexuels : ne pas chercher à *identifier* un homosexuel, c'est reconnaître qu'il n'en a pas besoin, qu'il est *comme nous les hétérosexuels*, dont l'identité est irréductible aux choix du désir sexuel ; puisque l'homosexuel de demain est comme les hétérosexuels d'aujourd'hui, et que ceux-ci, faisant la part des choses, *restreignent leur orientation sexuelle aux seules pratiques sexuelles*, il semble aller de soi que les homosexuels devraient en faire autant. L'erreur d'un tel raisonnement n'est pas dans le parallèle entre les hétéro- et les homosexuels ; elle réside dans le fait de considérer l'hétérosexualité (ou l'homosexualité) comme un phénomène anodin, sans incidence sur la façon dont un individu se constitue. Or, nous avons beau prétendre avoir fait le deuil des conduites machistes, l'hétérosexualité en tant que pratique sociale s'inscrit toujours dans une structure cognitive où elle s'articule avec différents concepts, comme celui d'altérité, avec la conscience d'être majoritaire, avec l'horizon des parcours de vie possibles et, avant tout, avec les concepts de genre et de sexe. Par conséquent, valoriser l'homosexualité au même titre que l'hétérosexualité, sans un travail conceptuel sous-jacent, est une bienveillante déclaration d'intention qui ne saurait aucunement changer les mentalités. Cela revient à atomiser la problématique, c'est-à-dire à considérer l'homo- et l'hétérosexualité comme deux entités séparées, qu'il s'agirait de rendre égales en effectuant des manipulations et des ajustements sur l'une ou sur l'autre, plutôt que comme deux endroits particulièrement denses – pour reprendre l'imaginaire de Michel Foucault – d'un réseau de significations, dans lequel

chaque intervention particulière se propage dans l'ensemble de la structure. Nous rejoignons ici la distinction que Nancy Fraser opère au sein des solutions qu'on propose à l'injustice (sociale, mais aussi économique), à savoir les remèdes *correctifs*, visant « à corriger les résultats inévitables », et les remèdes *transformateurs* qui « visent les causes profondes³ ». L'égalité entre différentes orientations sexuelles est trop souvent pensée en termes de « l'homosexualité est égale de l'hétérosexualité », ce qui revient à subsumer – pour ne pas dire « subordonner » – l'homosexualité sous la normativité hétérosexuelle. Or, pour que l'égalité soit de fait, et non seulement de droit, il est nécessaire de conceptualiser le conditionnement de l'homosexuel aussi bien que de l'hétérosexuel, afin de – une fois les pièces constituant leur déterminisme relâchées – réarticuler les deux ensembles sur un véritable pied d'égalité : c'est ce que Nancy Fraser appelle la *déconstruction*⁴, processus cognitif impliqué dans les remèdes transformateurs. C'est bien ici la raison pour laquelle les mentalités ont la mauvaise réputation d'être difficiles à changer, puisque modifier une façon de penser, ne serait-ce que dans un domaine relativement restreint, c'est l'amener à refaire entièrement tout son paradigme, toute sa *Weltanschauung*. « Les remèdes transformateurs (...) changent le sens de soi de chacun⁵ ». Il est nécessaire de reconnaître que cette structure cognitive, la façon d'attribuer du sens aux différents aspects de la vie humaine, est beaucoup plus complexe qu'on n'aurait tendance à le considérer.

Cependant, la référence à Nancy Fraser se doit d'être nuancée car la philosophe abandonne le concept d'identité que nous souhaitons préserver. Comme nombreux autres penseurs, la philosophe américaine dénonce ce qu'elle

³ FRASER, Nancy. *Qu'est-ce que la justice sociale ?* Paris : La Découverte, 2005, p. 31.

⁴ *Ibidem*.

⁵ *Ibidem*.

considère comme les dangers propres aux politiques identitaires, principalement la réification et l'évincement des questions économiques⁶. La réification – soit la conception rigide et normative d'une identité qui prétend rendre compte d'un groupe d'individus – n'est qu'un des coups portés à l'emploi du concept en question : l'identité a perdu de son actualité, ce que, au sein de la pensée LGBT, illustre l'effacement progressif des théories gays, au profit des théories *queer*. Ces dernières abandonnent le projet de désigner le point commun entre tous les individus *s'identifiant* comme gays, s'attellent à déconstruire le genre comme concept pertinent et opératoire dans la compréhension de l'orientation sexuelle, et concentrent leurs études sur *les* subjectivités individuelles issues d'un groupe social donné, ou sur la culture comme émanation d'un certain type de subjectivité.

Nous répondrons ultérieurement aux insatisfactions qu'a suscitées le concept d'identité. Remarquons, cependant, que celui-ci est devenu problématique autant du point de vue socio-politique (ne plus identifier pour ne plus stigmatiser) que du point de vue conceptuel (ne plus identifier car, de fait, il n'y aurait rien à identifier).

Or, il est à noter, en ce début d'étude, que la démarche que nous entreprenons ne consiste pas à désigner un prétendu *gay en soi*, ni à restreindre le champ des possibles dans le devenir d'un individu homosexuel. Nous tâcherons de reconnaître le caractère construit de l'identité qui se forge au sein d'un réseau de significations qui est déjà là. La généralisation que nous nous proposons de faire ne consiste aucunement dans la question de savoir : « Quelle est la partie irréductible de l'identité homosexuelle, indépendante de l'ensemble de sa structure cognitive ? » – nous rejetons une telle position essentialiste – mais plutôt

⁶ *Ibidem*, p. 75.

dans l'enquête : « Quel est le contenu social normatif de l'homosexualité ? ». C'est à partir de la catégorie du genre que nous pourrions appréhender l'identité homosexuelle de manière plus exhaustive. Le lien entre subjectivité et identité jouera un rôle tout aussi important : si, au sein même des théories *queer*, on parle volontiers d'un certain type de subjectivité, notre tâche consistera à s'attarder sur ce détail lourd en conséquences qu'est *un certain type* de subjectivité. Qu'est-ce qui permet de penser la similitude entre deux subjectivités individuelles ? N'y a-t-il pas de saut effectué entre la reconnaissance de subjectivités individuelles soumises à une structure sociale donnée, et la reconnaissance d'un *certain type* de subjectivité ?

Il est à noter que la notion de différence n'est l'apanage ni des partisans des politiques identitaires, ni de leurs adversaires. Les avancées de la cause gay se sont accompagnées d'un phénomène que certains militants trouvent désavantageux, à savoir l'assimilation des homosexuels et de leurs particularités aux structures préétablies, héritées de la culture hétérosexiste. Si les mouvements gays ont commencé à revendiquer leurs droits en soulignant leur différence, en exaltant la marginalité qui serait intrinsèquement liée au désir homosexuel ou, en tous les cas, en postulant la nécessité d'aménager un espace de vie qui leur serait propre, il semble à première vue que la tendance soit aujourd'hui à l'assimilation : l'exaltation de la différence aurait cédé à l'effacement de celle-ci par le principe d'égalité. L'origine de cette tendance à l'effacement de la différence est loin de faire l'unanimité : si l'abandon des politiques identitaires, plus enclines semble-t-il à célébrer la différence, mettrait en péril ce qu'il y a de commun aux individus, et ce qui les rend particuliers, nombreux sont les représentants des théories *queer* qui considèrent que ces mêmes politiques non seulement réifient la différence, au

point que celle-ci ne correspond plus à quelque réalité que ce soit mais, de plus, appauvrissent la différence même qui était censée caractériser le groupe. Comme le remarque David Halperin dans *How to be Gay* : « *Bien qu'elles surgissent du modèle de la différence sociale, les politiques identitaires, dans la mesure où elles insistent sur l'identité comme une catégorie sociale générale – voire universelle – œuvrent en faveur de la transcendance des différences particulières, et par là même en faveur d'un projet d'assimilation aveugle à la différence*⁷. » Nous essaierons de répondre à ce problème, tout en posant la question de savoir si les termes de l'assimilation des homosexuels dans la société actuelle sont effectivement regrettables.

La présente étude portera principalement sur l'homosexualité masculine : le lecteur comprendra rapidement les raisons pour lesquelles la figure du gay et celle de la lesbienne sont incommensurables. L'articulation de l'homosexualité masculine avec les catégories « homme » et « femme » nous conduira, néanmoins, à nous pencher à plusieurs reprises sur le cas des lesbiennes : dans le but d'expliquer les divergences souvent radicales entre les identités des deux minorités, mais aussi dans leurs subjectivités, et dans les revendications qu'elles formulent à l'égard de la société.

Nous commencerons notre propos par une clarification de la notion d'identité, en essayant d'en forger une conception capable de rendre compte des particularités individuelles. Nous nous interrogerons ensuite sur l'orientation sexuelle, et tenterons de faire une lecture de celle-ci à partir de la catégorie de genre : ce sera l'occasion de définir le paradigme de la différence sexuelle non

⁷ HALPERIN, David M. *How To Be Gay*. Londres : Harvard University Press, 2012, p. 73.
« *Despite springing from a model of social difference, identity politics, insofar as it insists on identity as a general – even universal – social category, contributes to the transcendence of particular differences and thus to the identity-blind project of assimilation.* »

seulement du point de vue des attributs que la société impose aux femmes et aux hommes, mais d'un point de vue plus dynamique qu'est celui du désir. Après une troisième partie consacrée à l'étude de la subjectivité gay, nous aborderons la question des homosexuels comme groupe social.

POLITIQUES GAYS, POLITIQUES QUEERS : LE POUR ET LE CONTRE L'IDENTITÉ

Nous avons déjà commencé à noter les principaux problèmes que pose la notion d'identité. Comme le note Iris Marion Young dans *Le genre, structure sérielle : penser les femmes comme un groupe social*, au moment où elle tente de définir la catégorie « femmes », « *le fait de savoir quelle étiquette nous attribuer ou attribuer aux autres ne sous-entend pas qu'il existe une « liste de contrôle » des attributs que toutes celles qui partagent la même étiquette auraient en commun*⁸. » L'identité, censée exprimer les particularités que tel groupe d'individu aurait en commun, serait un concept défailant, dans la mesure où l'on finit toujours par exclure « *quelques femmes que les féministes devraient inclure*⁹ ». C'est ainsi que se trouve présupposé le caractère réel – positif, descriptif, réalisé – de l'identité : puisque ce que j'identifie comme femme (ou gay, ou Black) ne se trouve pas incarné chez certains individus, il en résulterait que l'identité est un concept inopérant.

Aux antipodes de cette objection se trouve la dimension politique de l'identité qui, elle aussi, pose problème. Comme le note Halperin : « *En mettant le terme « gay » à ma portée, le mouvement m'a donné le moyen de nommer ma sexualité sans la décrire, et sans que je fasse spécifiquement référence à mes désirs, sentiments et pratiques sexuelles*¹⁰. » Bien que le résultat – rejet du concept

⁸ YOUNG, Iris Marion. *Le genre, structure sérielle : penser les femmes comme un groupe social*, p. 8. <http://id.erudit.org/iderudit/017604ar>

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ibidem*, p. 75.

« *By making the term « gay » available to me, the movement has given me a way of naming my sexuality without making specific reference to my sexual desires, feelings, or practices.* »

d'identité – soit le même, l'approche de Halperin est davantage politique, et l'auteur ne donne pas au concept le même contenu : dans la mesure où, chez Young, l'identité était un concept illusoire qui, en plus de sa fausseté, opérait des exclusions, pour Halperin l'identité désigne d'abord, et davantage, une stratégie politique : réelle, l'identité est le résultat du mouvement politique, elle est le nom de ce mouvement dont je me revendique. Ce n'est qu'ensuite que je peux songer à m'approprier cette identité – démarche, donc, qui reste possible, contrairement à la conception de Young – mais au prix du renoncement à une grande partie de ma subjectivité. Ainsi, la fierté gay – acquis que Halperin attribue aux politiques identitaires – malgré tous ses bénéfices, n'aurait que déplacé le tabou qui pesait autrefois sur les rapports sexuels entre hommes – rapports désormais épurés de toute connotation, politisés et réduits à la simple adjonction de deux individus de même sexe, considérés davantage comme une *situation*, ou configuration, que comme l'expression de deux désirs individuels – sur la subjectivité gay même. Participer de celle-ci – avouer que l'on se *sent* gay, qu'on apprécie la culture gay, que la particularité du rapport homosexuel est irréductible aux différences physiologiques, qu'il y a des plaisirs et des préférences spécifiquement gays, etc. – aurait actuellement la même mauvaise réputation qu'autrefois le *fait* d'avoir eu un rapport sexuel avec un autre homme.

Si le résultat des politiques identitaires a, selon Halperin, été l'abandon de la subjectivité gay, il faut garder à l'esprit que telle n'était pas l'intention des premiers mouvements de revendication homosexuels : pour s'en convaincre, il suffit de penser aux écrits de Guy Hocquenghem qui, en 1972, loin d'établir une équivalence entre les homo- et les hétérosexuels, exalte les particularités du rapport sexuel entre deux hommes, élabore une compréhension spécifique des

homosexuels, bref, milite en faveur de ce qui est devenu le titre de son ouvrage, *Le désir homosexuel*. On observe le même phénomène dans les mouvements féministes, au point que l'on se demande si la relative simultanée dans l'abandon du paradigme identitaire en faveur de politiques alternatives, davantage assimilationnistes, plutôt que résulter d'une évolution conceptuelle, ne témoignerait pas de deux étapes historiques, toutes les deux incontournables. Nous examinerons cette hypothèse par la suite. Remarquons, pour l'instant, que le relatif « anonymat » au niveau de la subjectivité gay n'était pas le projet même des mouvements gays, mais le tournant que ce projet a pris au contact de la société en dialogue avec laquelle il était.

IDENTITE ET RELATION IDENTIFIANTE

Les objections à l'encontre du concept d'identité pèsent lourd : celui-ci semble désormais réservé au discours psychologique et à celui d'appartenance. Entre une identité individuelle, exprimant ce qu'il y a de constant dans la constitution d'un individu, et une identité collective, dans son sens tantôt extrêmement vague (« *Je m'identifie comme Français car je me sens Français* »), tantôt très réduit (« *Je m'identifie comme Français car je possède la nationalité française* »), le choix n'est pas aisé. Dès lors, pourquoi vouloir à tout prix sauver le concept d'identité, plutôt que de conjuguer une approche subjectiviste, qui rendrait compte de ce qu'est un individu, avec une approche volontariste et/ou politique qui expliquerait les tendances fédératives et les affinités au sein d'un groupe ?

Il nous semble que seul un concept aussi complet que celui d'identité permet d'appréhender ce qui, en son absence, reste inexplicable et aléatoire. En

effet, comme nous l'avons déjà signalé, si une interrogation portant sur la seule subjectivité, nécessairement individuelle, est une démarche éclairante, une grande part de ce qu'on lui trouve d'éclairant vient de l'extrapolation, théoriquement illégitime, des contenus subjectifs sur le *type* d'individu analysé. Ainsi, à la lecture des mémoires d'un homosexuel ou d'une personne ethniquement stigmatisée, nous acquérons une part de savoir et estimons, par un saut conceptuel inexplicable, avoir appris quelque chose sur *les* homosexuels ou sur *les* Noirs. L'identité, trop rapidement évacuée pour les raisons déjà citées, permet de rendre compte de ceci même qui constitue *un certain type* de subjectivité, ou encore l'*affinité* des individus qui s'y reconnaissent.

Pour comprendre comment la notion d'identité peut redevenir opératoire, commençons par clarifier le concept, afin de dissiper toutes les confusions auxquelles il peut prêter. Dans son ouvrage *Soi-même comme un autre*¹¹, Paul Ricœur opère quelques distinctions nécessaires. Tout d'abord, il est nécessaire de distinguer l'identité comme *mêmeté* de l'identité comme *ipséité*. Cette première se conjugue, selon le philosophe, en trois instances : l'identité numérique (aujourd'hui, je porte le même manteau que j'ai porté hier : il s'agit de l'unicité de celui-ci), l'identité qualitative (je remarque que le manteau dans la vitrine du magasin est *le même* que celui que j'ai sur moi : il s'agit alors d'une ressemblance qui rend insignifiantes les éventuelles différences) et la continuité ininterrompue (mon manteau, bien que délabré par le port, reste *le même* qu'il y a dix ans lorsque je l'ai acheté).

Cette analyse du terme nous amène à plusieurs conclusions. Premièrement, l'identité comme *mêmeté* est toujours le résultat d'une relation : elle n'a pas lieu

¹¹ RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris : Editions du Seuil, 1990, p. 140.

d'être que du point de vue d'autrui, là précisément où quelque doute que ce soit sur l'identité pourrait subsister. Autrement dit, pour qu'il y ait mêmété, il faut qu'il y ait *identification*. Deuxièmement, la mêmété est ce qui semble résister à la temporalité : c'est celle-ci qui induit le sujet identifiant en erreur, qui l'amène à identifier, et c'est elle-même que l'identification cherche à pallier. Troisièmement, la mêmété est irréductible à l'unicité : malgré les conclusions qu'en tire l'auteur même de l'analyse, qui considère que « *la ressemblance extrême entre deux ou plusieurs occurrences peut alors être invoquée à titre de critère indirect pour renforcer la présomption d'identité numérique*¹² », il semblerait que la mêmété comme ressemblance fournisse des renseignements beaucoup plus précieux sur l'identité, renseignements qui ne se limitent pas à constituer un indice en faveur de l'identité numérique lorsque l'identification « *susciter[ait] l'hésitation, le doute, la contestation* ». Bien souvent, le fait de rendre compte de la similitude en utilisant le terme « même » n'est pas un simple expédient faute de renseignement complémentaire, mais un parti pris sur les éventuelles différences objectives : le manteau dans la vitrine, dans l'exemple cité, peut très bien être plus grand que le mien, car de taille largement supérieure à la mienne ; cela peut pour moi être une évidence, ou m'être objecté, mais l'identité comme ressemblance reste à ce moment-là indémontrable. Identifier deux objets numériquement distincts renseigne moins sur les objets en question, et davantage sur ma façon de penser ces objets, de les définir, de rejeter dans le domaine de l'insignifiant certains traits objectivement distinctifs.

Enfin, l'ipséité qui désigne le rapport du sujet à soi-même, si elle doit être soigneusement distinguée de la mêmété, trouve un point commun avec celle-ci

¹² *Ibidem*, p. 141.

dans la notion de *caractère*. « *J'entends ici par caractère*, écrit Ricœur¹³, *l'ensemble des marques distinctives qui permettent de réidentifier un individu humain comme étant le même.* » Et plus loin : « *en tant même que seconde nature, mon caractère c'est moi, moi-même, ipse ; mais cet ipse s'annonce comme idem. Chaque habitude constitue un trait – un trait de caractère, précisément -, c'est-à-dire un signe distinctif à quoi on reconnaît une personne, on la réidentifie comme étant la même, le caractère n'étant pas autre chose que l'ensemble de ces signes distinctifs.* » Encore une fois, nous sommes obligés d'avancer une objection à ce raisonnement analytiquement enrichissant : il semble douteux, en effet, que ce à quoi on me reconnaît corresponde au sens que j'ai de moi-même ; il serait plus exact, peut-être, de considérer mes signes distinctifs – mon caractère – comme *l'expression* de mon ipséité. Par ailleurs, il est nécessaire de réitérer l'objection que nous avons déjà signalée au sujet de la ressemblance : quand bien même on considérerait que la totalité de mes habitudes sont observables, considérer qu'elles constituent *autant* d'éléments d'identification revient, semble-t-il, à mettre entre parenthèses une donnée importante, à savoir la subjectivité de l'identification. Il conviendrait sans doute d'ajouter, à la définition du caractère la précision suivante : il constitue l'ensemble des dispositions durables à quoi *potentiellement* on reconnaît une personne.

En plus des habitudes, qui constituent la sédimentation de l'innovation à l'origine de laquelle se trouve l'*ipse*, Ricœur rattache à la notion de disposition les « identifications acquises *par lesquelles de l'autre entre dans la composition du même.* Pour une grande part, en effet, l'identité d'une personne, d'une communauté, est faite de ces identifications-à des valeurs, des normes, des idéaux,

¹³ *Ibidem*, p. 144.

*des modèles, des héros, dans lesquels la personne, la communauté se reconnaissent. Le se reconnaître-dans contribue au se reconnaître-à*¹⁴. » Le concept d'identifications acquises, auquel nous attribuerons plus de poids qu'aux habitudes¹⁵, est tout comme celles-ci à cheval entre mêmeté et ipséité, avec toutes les réserves que nous avons émises à ce propos. Ces identifications-là permettent potentiellement d'établir la mêmeté d'un individu (c'est-à-dire de l'identifier), et construisent – davantage peut-être que les habitudes – son ipséité. Elles permettent aussi de penser la survenue de la normativité au sein même de la relation identifiante, ce qui nous intéressera en particulier.

Penchons-nous maintenant davantage sur la remarque nous avons apportée à plusieurs reprises : pour établir une relation d'identification, il faut que le sujet reconnaisse un ou plusieurs traits *objectivement* semblables ; ainsi, je peux identifier *mon* manteau (unique, numériquement identique) à la doublure abîmée à tel endroit précis, ou identifier le manteau dans la vitrine du magasin comme le même que le mien (car extrêmement semblable), à sa coupe, à sa couleur et au tissu utilisé. Si ces caractéristiques-là sont bien objectives, il faut nécessairement que le sujet qui identifie ait un biais cognitif qui lui permette d'appréhender l'objet selon *certaines* critères subjectifs. En effet, appréhender celui-ci simultanément sous tous ces aspects serait non seulement impossible, mais parfaitement inutile. D'ailleurs, ce biais-là semble systématiquement se réduire – comme par une sorte d'économie des facultés humaines – au plus petit nombre possible de caractéristiques significatives qui nous permettent de reconnaître un

¹⁴ *Ibidem*, p. 146.

¹⁵ Et ce pour des raisons théoriques, dans la mesure où notre approche, comme cela ressortira davantage par la suite, penche du côté d'une subjectivité entièrement construite ; ainsi, il n'y aurait pas de sujet qui précède les déterminations ; le sujet est à concevoir comme l'ensemble même de ces déterminations.

objet¹⁶. Dès lors, identifier un objet, c'est non seulement en établir la mêmété, mais c'est aussi lui appliquer un biais ou une grille de lecture particulière. Ce biais-là est en même temps la condition de possibilité d'une relation identifiante, et la source des confusions les plus néfastes pour la vie sociale et politique. Ainsi, la relation identifiante, en rendant signifiants certains traits, en en négligeant d'autres, est une façon d'attribuer de faire signifier les choses, façon qui est tributaire de la structure cognitive de celui qui identifie. Celle-ci désigne l'ensemble articulé des biais cognitifs qui amène l'individu à apposer, sur l'objectivité incompréhensible de la vie sociale, un certain paradigme épistémique, qui rend cette objectivité significative.

Avant de nous interroger davantage sur les particularités de la structure cognitive, et sur la relation identifiante entre deux individus, il est à noter que la principale identité dont il sera question ici est celle de la ressemblance : c'est celle-ci qui constitue l'identification la plus chargée socialement, dans la mesure où c'est elle qui permet de penser la subsomption d'individus numériquement distincts sous une même identité sociale.

Si l'on considère le concept de *standpoint*, élaborée par la philosophe Nancy Hartsock, et cité par Elsa Dorlin dans son ouvrage *Sexe, genre et sexualités*¹⁷, on se rend aisément compte du caractère pluriel et relationnel de l'identité : pluriel, parce qu'un même objet peut être identifié de plusieurs façons différentes ; relationnel, puisqu'il s'agit d'appréhender l'objet de l'identification,

¹⁶ Cela semble expliquer la capacité extraordinaire de l'être humain à distinguer les visages à des traits et à des différences si infimes que, souvent, on n'arrive qu'avec difficulté à les expliciter. Contrairement aux choses, pour lesquelles on n'est pas embarrassés de faire des approximations (cf. l'identité comme ressemblance), la nécessité de distinguer chaque occurrence du visage dans nos vies nous amène à développer des biais cognitifs plus performant à l'égard de ceux-ci. Le même processus semble être en jeu dans les biais raciaux : le constat « *Ils se ressemblent tous* » ne fait que traduire le conditionnement mono-ethnique de l'individu, et marque l'inconscience de l'individu qui le prononce à l'égard du caractère socialement construit de la faculté identifiante.

¹⁷ DORLIN, Elsa. *Sexe, genre et sexualités*. Paris : PUF, 2008, p. 19.

le *relier* au sujet qui identifie, ou plutôt à un certain élément de la structure cognitive qui est la sienne. Ce n'est qu'à partir du moment où un objet est identifié – ne serait-ce que comme objet, donc chose individuelle – qu'il devient intelligible, et que le sujet peut établir une relation avec l'objet. Le *standpoint* – postulat féministe d'inspiration marxiste – stipule que les structures cognitives s'élaborent à partir des conditions matérielles¹⁸ du sujet connaissant, ce qui attribuerait aux femmes (ou plutôt : aux féministes, la prise de conscience et l'engagement politique étant indispensables), issues de conditions d'existence dépréciées, un point de vue – *standpoint* – inédit. C'est bien ce point de vue qui doterait les féministes de ce qui est devenu, au sein de la théorie, un *privilege épistémique*. L'affinité du *se reconnaître-dans* et du *se reconnaître-à* s'y trouve confirmée, mais une étape supplémentaire a été franchie : non seulement les conditions objectives de la vie des femmes, auxquelles on les reconnaît, constituent des identifications acquises dans lesquelles elles se reconnaissent, mais *ce dans quoi* elles se reconnaissent englobe également une façon particulière d'identifier. En effet, la spécificité de la référence féministe consiste en partie en ceci qu'elle est une prise de position éminemment épistémologique : les travaux des féministes vont bien au-delà de la question d'identité, et critiquent jusqu'à l'idéal de neutralité scientifique, la propension de l'homme (de sexe masculin) à forger un système de notions doubles où chaque concept renvoie à son antinomie, etc. Dès lors, la découverte du caractère construit et subjectif des catégories de pensée – des façons d'identifier, des biais cognitifs – qui jusque-là s'imposaient comme objectives de par notre structure cognitive, nous enjoint d'adopter une sorte de doute méthodologique : il peut y avoir de la subjectivité jusque dans les

¹⁸ « L'endroit où l'on se tient debout », traduction possible du concept de Nancy Hartsock, n'est pas sans faire écho à son origine matérialiste.

principes apparemment tautologiques, et de l'oppression là même où l'on ne croit trouver qu'un concept analytique opérant.

L'identité au sens strict – ou l'ipséité – présuppose la capacité à identifier *par* soi-même, et consiste dans la faculté d'identifier *soi-même*. Le caractère privilégié que le langage réserve au rapport de l'individu à lui-même (puisqu'on ne parle de l'identité d'une chose que dans un langage très technique), tient au fait qu'il conditionne l'agir individuel, et catalyse par là-même tous les rapports de pouvoir imaginables dans une société. L'identité comme processus d'auto-assignation engendre l'individualité d'un être humain, en fait un sujet social, et elle ne le fait qu'en le *définissant*, c'est-à-dire en le restreignant, ou encore en le rendant partiellement prévisible et intelligible. La notion de *standpoint* a ainsi la vertu de souligner le caractère construit (tributaire de son point de départ et des circonstances consécutives) de l'identité, de mettre l'accent sur ses dimensions relationnelles et plurielles, sur la façon dont elle s'inscrit dans les rapports de pouvoir, et surtout – ce qui pour l'instant nous intéresse le plus – elle met en évidence le fait que le mouvement par lequel un individu se reconnaît-*dans* a des conséquences directes non seulement sur ce à quoi lui-même sera désormais reconnu, mais aussi sur ce à quoi lui-même reconnaîtra, c'est-à-dire sur sa structure cognitive.

Dès lors que l'identification, dans le sens qui nous intéresse, établit non seulement une relation de ressemblance entre les objets identifiés, mais nous renseigne, en outre, sur les traits que le sujet identifiant a trouvés pertinents (c'est-à-dire significatifs, suffisamment exhaustifs dans la réduction qu'ils effectuent pour rendre l'objet intelligible), elle opère dans le même mouvement une définition de l'individu, définition chargée de sens et de potentialités. Ainsi, si

lors d'un voyage je me fais mordre par un animal dont jusque-là je n'avais pas connu l'existence, j'associerai les données objectives (ou, en tous les cas, rationnelles : les potentialités d'agression, l'attitude menaçante de l'animal, un comportement plus méfiant comme moyen de s'en protéger) au *type* d'objet en question, à savoir – pour moi – n'importe quel mammifère sauvage, n'importe quelle forêt dans telle zone géographique. En revanche, pour un local, la même estimation de danger peut être liée spécifiquement à cette espèce animale précise, à cette période-là de l'année, etc. La *pertinence* des traits engagés dans une identification dépend ainsi de leur fonctionnalité : si je compte refaire d'autres voyages dans des pays lointains, je gagnerai à affiner mes connaissances des bêtes, afin de ne pas fuir tous les animaux les plus inoffensifs ; si, au contraire, j'ai mis une croix sur mes déplacements, la pertinence de mon identification des animaux sauvages en général à un danger potentiel reste fonctionnellement irréprochable.

Il est également à noter qu'à partir du moment où tous les individus ne disposent pas de la même structure cognitive, les identités individuelles tendent nécessairement à s'articuler : s'il va de soi qu'une chose peut être définie de manières différentes selon deux individus, il faut remarquer qu'un être humain aussi possède autant d'identités qu'il y a d'individus qui le perçoivent (y compris lui-même). Non que ces différentes définitions soient dépourvues de toute cohérence : si l'individu *A* se conceptualise d'une certaine manière, l'individu *B* qui le perçoit le définit à son tour à l'aune de ce qu'il connaît de *A*, à l'aune de l'identité qu'il attribue aux communautés dont *A* relève, mais également à l'aune de ce que *A* revendique comme son identité ; à condition de le valoriser comme membre de sa propre communauté, *A* ne restera pas insensible à sa propre

définition aux yeux de *B* qui la lui communiquera de par son comportement face à *A* ; l'écart entre celle-ci et sa propre vision de soi l'amènera à modifier son comportement en fonction de *B*, afin que celui-ci révise l'identité qu'il attribue à *A* ; cela créera un rapport de pouvoir où *A* évolue en fonction de *B*, rapport qui devra être résolu par la suite, etc. Nous voyons, dans un schéma aussi simpliste que celui entre deux individus génériques, à quel point l'identité des deux individus varie, influe l'une sur l'autre, et cherche une certaine *cohérence*.

STRUCTURE COGNITIVE DE RÉFÉRENCE ET LA QUESTION DE LA VALIDITÉ

Cette cohérence-là, pourquoi les individus cherchent tant à la préserver ? Une réponse digne de ce nom nécessiterait une étude à part et excéderait le sujet de la nôtre. Remarquons, cependant, que le partage d'un même monde objectif, les interactions sociales parmi lesquelles la communication verbale ou le besoin de concertation, l'intentionnalité de la technique humaine, et tant d'autres facteurs, sont autant de phénomènes ayant pour réquisit un aspect collectivisable des structures cognitives individuelles. Pour s'entendre sur le sens des paroles, sur l'utilité du projet entrepris en commun, sur l'intérêt et les règles d'un jeu (et certains auteurs, comme Axel Honneth¹⁹, iront jusqu'à dire : pour réaliser son individualité), il faut un certain cadre intelligible commun.

Le terme « cognitif » pour lequel nous avons opté est sujet à une ambiguïté que nous préservons à dessein : ainsi caractérisée, la structure en question renvoie de manière indifférenciée à la connaissance subjective et objective²⁰, qu'elle soit

¹⁹ HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2010.

²⁰ Voici une autre question qui appellerait une réponse plus élaborée, si ce n'est qu'elle s'éloigne trop de notre propos : jusqu'à quel point la connaissance objective est-elle socialement construite ? Nous garderons à l'esprit le doute méthodologique que nous avons

vraie ou fausse. La faculté à l'œuvre dans cette structure n'est autre que l'attribution de sens : valorisation, redistribution du désirable dans l'espace objectif du monde, définition des possibilités, estimation des probabilités, conditionnement des libertés individuelles par les normes, organisation du dicible à travers la structure du langage, etc. En l'absence de toute métastructure sémantique, le sens d'une entité objective – d'un mot, d'une création, d'une situation, d'un individu, etc. – est en deçà de toute exigence de validité, et nous pourrions aller jusqu'à affirmer qu'il est nul et non avvenu de parler du *sens* subjectif d'une entité objective – en l'absence d'un cadre de référence que constitue la structure cognitive collective – tout comme il paraîtrait absurde de se demander si, en l'absence de réalité matérielle, les lois naturelles resteraient *vraies*. Au sens, dans ces deux hypothétiques situations d'absence de métastructure référentielle, on préférerait alors le concept de contenu intentionnel qui, lui, semble plus approprié pour rendre compte de ces contenus qui font abstraction de tout critère de validité. Notons que ce problème n'est, de fait, qu'une forme générale du débat sur la possibilité d'un langage privé, et nous partageons ici l'avis de Ludwig Wittgenstein : « *Dans une série importante d'occurrences du mot « signification » - si ce n'est pour toutes ses occurrences – on peut en rendre compte ainsi : la signification d'un mot, c'est son usage dans la langue*²¹. » On peut difficilement concevoir qu'une structure cognitive privée (le double sens du terme « privé » est ici à ne pas sous-estimer) génère du *sens*.

tiré des enseignements de Nancy Hartsock, et nous contenterons de sonder les analogies entre les deux ordres de la connaissance.

²¹ WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. In : *Werkausgabe, Band I*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2006, p. 262.

« *Man kann für eine große Klasse von Fällen der Benützung des Wortes "Bedeutung" – wenn auch nicht für alle Fälle seiner Benützung – dieses Wort so erklären : Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.* »

Il semble donc que, pour qu'un contenu intentionnel ait un sens, il soit nécessaire de supposer une structure de référence *stable* (une langue, dans le cas d'un mot). C'est expressément que nous choisissons ce terme qui, d'une part, de par son étymologie, fait référence à l'état d'un individu qui se tient debout de manière ferme et immobile et, d'autre part, qui fait la synthèse de l'idée de changement et de celle de permanence, d'apparence contradictoire. La structure de référence est effectivement ce sur quoi on s'appuie pour créer du sens, et elle répond aux deux exigences posées par le sens du terme : en tant qu'elle est une création collective, œuvre d'une société caractérisée par un changement et un renouvellement constant, elle évolue, s'adapte, révolutionne, accueille de la nouveauté ; en tant que support sur lequel se construit une identité individuelle, elle a besoin d'être constante dans le temps, afin de donner à l'individu la possibilité de se projeter dans l'avenir, de s'adapter aux changements de la métastructure, de répondre aux contingences matérielles liées aux processus psychologiques d'éducation, etc. On s'aperçoit aisément que cette structure est l'expression même d'une culture, si l'on conçoit celle-ci au sens large, à savoir sans l'idée d'exclusivité ou d'unicité à laquelle elle se trouve fréquemment associée, et selon laquelle chaque individu pourrait avoir une seule culture, et sans nous interroger, pour l'heure, sur la distinction entre culture et sous-culture.

Les considérations qui constituent notre point de départ – le besoin de cohérence entre ma propre façon d'identifier et celle des autres – s'apparente, bien évidemment, à la logique de la reconnaissance, telle qu'elle a été développée par Hegel et ses successeurs. Nous avons déjà remarqué le caractère relationnel de l'identité, qui va dans le sens de la dialectique du maître et de l'esclave, et le besoin de voir son identification *reconnue*, c'est-à-dire au diapason avec celle

d'un autre. La ressemblance, qui consiste, précisément, à *reconnaître* la même chose au détriment de différences reléguées au rang de l'insignifiant, est une attribution qui va dans le sens de l'intuition hégélienne, et qui influe directement sur le rapport de l'individu à soi-même. Cependant, notre approche se veut davantage générale : à la lutte entre deux individus, nous préférons l'image d'un individu voué à une *extériorité* (cf. *infra*) qui le dépasse, irréductible au vis-à-vis entre deux consciences, mais soucieuse de prendre en compte ce que Michel Foucault appelait le « *discours interne de l'institution – celui qu'elle se tient à elle-même et qui circule parmi ceux qui la font fonctionner*²² ». Dans la mesure où nous considérons le sujet comme constitué par les rapports de pouvoir, nous rejetons l'idée d'une conscience *pure* qui précéderait la reconnaissance. Enfin, l'idée de conscience ne correspond pas – en tout cas, pas sans un travail de réadaptation de la théorie hégélienne – au poids que nous attribuons, par la suite, à la corporéité. La référence à la philosophie de l'esprit de Hegel s'impose depuis que nous avons mentionné le caractère relationnel de l'identité, mais notre propos, quoique dans la continuité d'une pensée inspirée par le philosophe, ne lui restera pas suffisamment fidèle pour se réclamer de lui.

Une structure cognitive, bien que nécessairement individuelle et intériorisée, est vécue comme collective et extérieure, puisqu'elle s'élabore au contact avec autrui. C'est l'*extériorité* de la structure cognitive qui rend possible la *validation* des contenus intentionnels ; c'est grâce à cette extériorité que la structure cognitive, comme le monde extérieur, *s'impose* comme critère d'intelligibilité.

²² FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1976, p. 39.

Et ce, au point de devenir une sorte d' « objectivité ». Si je me pose la question suivante : « Suis-je mince ? », il est question non pas de constater un *fait*, mais d'exprimer la chose suivante : *il y a une certaine signification du terme « mince », avec une valorisation particulière que je reconnais, et la structure collective de ma culture rattache la minceur à un certain type d'objet ; est-ce que je relève de celui-ci ?* Pour répondre à la question, je peux procéder de plusieurs manières. Entre autres, je peux adopter une attitude « scientifique », et mesurer mon poids au vu d'un certain indice de masse corporelle. Bien évidemment, cela revient non pas à apporter à la question une réponse objective, mais à s'appuyer sur le présupposé suivant : « *Les mensurations médicales reflètent l'opinion de la société* » qui, lui, est subjectif. Mais il y a une autre façon dont je peux, selon l'expression courante, *être objectif avec moi-même*. Or, pour être objectif avec moi-même je devrai sonder la structure collective dont je relève, trouver des individus qui ont le même poids que moi et observer si, dans ma culture, l'on *les* considère comme minces ; je devrai prendre acte de ce qu'on me dit à mon propos, *plutôt que de me fier au peu de valeur que j'ai tendance à me reconnaître*. Être « objectif » avec soi-même c'est, dans le langage courant, être collectivement subjectif, rapporter soi-même à la structure collective dont je relève. Parfois, comme dans l'exemple en question, il s'agit de redéfinir la structure collective *actuelle*. Ainsi, l'extériorité de la structure cognitive collective est vécue comme une sorte d'objectivité : une proposition devient *vraie* à l'épreuve de l'extériorité que représente la structure collective, comme un fait objectif validé à l'épreuve d'une expérience objective. Par conséquent, la culture au sens large – et *a fortiori*,

nous le verrons, au sens strict – est un critère de vérité²³. Valider, c'est extérioriser (au sens : rapporter à l'extériorité).

Il convient maintenant de préciser ce que nous entendons exactement par une culture. En effet, si la structure cognitive collective semble influencer sur tous les domaines de notre subjectivité, et qu'elle a un caractère *stable*, nous ne sommes pas pour autant enclins à concéder que tous les membres d'une culture – étatique par exemple – partagent les mêmes valeurs. Des divergences majeures parcourent les sociétés, des fronts se créent, sans que les citoyens songent à se constituer en culture alternative. A-t-on besoin de recourir au postulat d'une conscience qui viendrait transcender la structure collective, pour expliquer cette apparente contradiction ?

Les structures cognitives collectives sont – au sein d'une même société – plurielles. La *collectivité*, à laquelle la structure cognitive collective fait référence, n'est pas coextensible à la société. La famille constitue sans doute la première collectivité que l'individu prend pour référence ; c'est la raison pour laquelle elle a souvent été considérée – surtout dans le discours psychanalytique – comme le *seul*, ou le *véritable* milieu de constitution d'un individu. Au sein même de la famille, un enfant peut être amené tantôt à opter pour telle part de la structure cognitive d'un parent (par exemple les valeurs morales), et pour telle autre part (par exemple une certaine valorisation du travail physique ou intellectuel) de l'autre parent, et créer ainsi, de manière qu'on pourrait dire distributive, sa propre structure collective « hybride » ; tantôt à chercher à unir les valeurs divergentes de façon synthétique (par exemple, dans une famille bi-confessionnelle, on peut rejeter les deux religions des parents, sans jamais se départir d'une certaine

²³ On serait fondé à se demander si l'idéal scientifique de l'objectivité comme étant intrinsèquement liée à l'extériorité ne serait pas dû au fait que cette même extériorité soit, précisément, la partie partagée – partie sociale, donc – du monde.

conception du bien qui leur est commune). Les propriétés discursives d'une grande partie des normes rendent possible la synthèse de la structure cognitive familiale avec celle, extra-familiale, qu'on découvre par la suite. Loin de se réduire à du mimétisme, la construction d'une structure cognitive doit sa diversité aux différents rapports que les valeurs peuvent entretenir entre elles : membre d'une famille, je peux tourner le dos à de nombreuses valeurs morales que celle-ci m'inculquait, au nom de l'intégrité intellectuelle que cette même famille incarnait tacitement ; je peux apprécier le milieu homosexuel pour l'esprit de libération qui l'anime, sans pour autant aller jusqu'à revendiquer le droit au mariage homosexuel, considérant que la valeur sociale du mariage est *hiérarchiquement* plus importante que celle de la libération des homosexuels ; de manière *contextuelle*, je peux réserver l'éloquence, que j'ai acquise en côtoyant certaines personnes, à mon actuel milieu professionnel, et faire par ailleurs preuve de retenue, attitude que j'ai appris à valoriser dans d'autres circonstances ; l'expérience présente me remplirait sûrement d'admiration pour les personnes en face de moi, si ce n'est que mon vécu récent, par sa *postériorité*, m'a rendu insensible à leur type de comportement. Ainsi, au fur et à mesure qu'on côtoie des collectivités différentes, les valeurs et les significations entrent en dialogue les unes avec les autres, se heurtent à des contradictions, se précèdent, se spécialisent dans certains contextes, se hiérarchisent, et en se hiérarchisant font de telle valeur le pendant de telle autre, de tel sens l'hypo- ou l'hyperonyme de tel autre, etc. C'est ainsi qu'il faut comprendre l'« individualité collective » de chaque structure cognitive de référence : tout comme un même nombre déterminé de brisures peut donner lieu à de nombreuses mosaïques, la structure cognitive de référence est collective, car elle se forge en interagissant avec maints individus, et individuelle,

car elle est unique. C'est dans cette image de la mosaïque que l'on retrouve la nouveauté rébarbative, la reproduction inédite qui caractérise la structure cognitive. Pour la rendre plus parlante encore, afin qu'elle rende compte de la dialectique, imaginons que chaque collectivité – dont nous participons et qui nous constitue – construise l'une après l'autre la « mosaïque » de notre structure cognitive, y apporte successivement ou simultanément des brisures de sens et de valeurs nouvelles ; et si, dans notre métaphore, au besoin de cohérence – qui anime la construction d'une structure cognitive – nous faisons correspondre le sens esthétique, celui-ci *compose* avec les brisures et apports successifs, doit les prendre en compte, et les articuler dans un certain sens général.

La cohérence au sein d'une même culture, et sa plus ou moins importante incommensurabilité avec une autre, résulte, donc, de la propension des structures cognitives individuelles à correspondre à la structure cognitive de référence, c'est-à-dire à l'extériorité. Celle-ci reste stable, parce que les individus ont besoin d'une extériorité pour faire signifier leurs actes et, en se référant à cette même structure cognitive, ils lui octroient cette même stabilité dont ils ont besoin. Si la structure cognitive ne génère pas de *normes* à proprement parler, le besoin de se référer aux contenus de la structure cognitive – par le biais du sens, de l'habitude, de l'usage – résulte dans la normativité *vécue* des contenus structurels. Autrement dit, ce n'est que par son extériorité que la structure cognitive peut être décrite comme normative, au point que l'usage correct d'un élément grammatical, dans une langue qu'on maîtrise, nous paraît davantage compulsif que conforme à une norme. De la même manière que ce n'est pas la règle mais nous-mêmes qui *voulons* qu'un verbe soit conjugué, les rapports de pouvoir dont nous parlerons ne sont pas des instances contraignantes ayant leurs vies propres et dont il s'agirait

de se libérer, mais ils nous traversent et nous constituent, au point que toute tentative d'y remédier ne peut passer, comme nous le verrons par la suite, que par la subversion et l'aménagement.

Dans l'ouvrage déjà cité d'Iris Marion Young, *Le genre, structure sérielle : penser les femmes comme un groupe social*, l'auteur cherche à penser la catégorie « femmes » en dehors du concept d'identité. Pour y parvenir, elle emprunte à Jean-Paul Sartre le concept de série qui aurait l'avantage de permettre de définir les individus comme « *unis passivement par les objets vers lesquels leurs actions sont orientés, ou par le résultat des effets matériels de leurs actions sur les autres.* »²⁴ Le fait d'être unis *passivement*, d'abord, invalide le caractère volontaire de l'association ; le fait de l'être *par les objets*, ou par le milieu pratico-inerte, invalide autrui comme source de la fédérativité. *Il se trouve* que, dans certaines situations imposées par le milieu matériel, certains individus se voient sérialisés. Cependant, « *bien que l'appartenance à un ensemble sériel délimite et contraigne les actions possibles d'un individu – marque Young²⁵ – cela ne définit pas son identité, c'est-à-dire que cela ne détermine pas ses buts, ses projets et sa perception de lui-même en relation avec les autres.* »

Pour penser le genre, Young s'appuie sur le concept de « *contrainte à l'hétérosexualité* »²⁶ qui charge de sens certaines pratiques, qui organise l'activité liée au corps perçu comme une potentialité de grossesse, d'allaitement ou de menstruation. « *Les suppositions et les pratiques de l'hétérosexualité définissent les significations des corps – vagins, clitoris, pénis – non pas comme de simples objets physiques, mais comme des objets pratico-inertes.* » Ainsi, pour concevoir le genre comme une série, Young a d'abord besoin de faire des corps biologiques

²⁴ *Ibidem*, p. 20.

²⁵ *Ibidem*, p. 22.

²⁶ *Ibidem*, p. 25.

des objets pratico-inertes, sans quoi on ne saurait parler de quelque série que ce soit. Or, les corps, biologiquement neutres, n'*unissent* les individus que lorsqu'ils signifient : ce n'est qu'à partir du moment où l'appareil génital d'une femme devient la potentialité d'un accouchement qu'une maternité peut être instituée, et avec elle l'expérience d'un séjour à la maternité, d'être entourée par d'autres femmes, conseillée par une sage-femme, etc.

La structure hétérosexuelle précède, donc, logiquement la sérialité qui institue certains individus en femmes. Il faut d'abord que les objets que sont les corps deviennent – par le biais de l'hétéronormativité – pratico-inertes pour que, ensuite, le milieu pratico-inerte ainsi mis en place finisse par placer les femmes au sein de la même série. Cette précédence logique va de pair avec la différence qualitative majeure : alors que la sérialité *procède* des objets et *finit* par se retourner contre les individus sérialisés, la norme hétérosexuelle, maintenue entre autres par la sérialité, *visé* les objets.

L'exemple de la sérialité est instructif : il s'agit d'une tentative de définir la catégorie « femmes » d'une façon qui rende compte simultanément des nombreuses affinités entre ses représentantes, des divergences qui parcourent les multiples groupes qui se forment en son sein, ainsi que des différences individuelles qu'on constate au sein même d'un groupe uni autour d'une même vision de la femme et/ou de la féminité. Nous retiendrons de cette approche le souci de préserver le caractère *passif* du geste à travers lequel les femmes, comme *de l'extérieur*, deviennent sérialisées. Cependant, la distinction entre deux niveaux d'analyse – l'hétérosexualité qui rend les objets pratico-inertes et la sérialité que cette pratico-inertie engendre – paraît, de notre point de vue, superflue. Le problème qu'il convient de noter, dans l'approche de Young, vient, semble-t-il, du

souci de préserver les présupposés matérialistes de sa pensée et de ses références, et il consiste dans le fait de concevoir l'action – dans un milieu pratico-inerte généré – comme le passage *nécessaire* à travers lequel une personne se découvre femme. Il nous semble, au contraire, que le fait de distinguer dans le monde social une part pratico-inerte est soit réducteur (puisque le pratico-inerte ne tient pas compte de la normativité à l'œuvre dans les échanges entre individus, dans leurs attentes, suggestions, déceptions, et autres attitudes exprimant un devenir désirable), soit cela revient à généraliser le pratico-inerte sur l'ensemble de ses réalités normalisantes. Dans ce dernier cas, il faudrait entendre par le pratico-inerte tout ce qui, dans l'entourage d'un individu, tient un discours hétérosexiste. Ce n'est que lue de cette manière-là – mais au prix d'aménagements importants dans sa référence à Sartre²⁷ - que la théorie de Young permet de penser une catégorie sociale dans sa diversité. Nous considérons le pratico-inerte de la philosophe comme une fine analyse de la façon dont les choses, les situations ou les institutions *tiennent un discours*, à cette différence près que nous attribuons l'efficacité de celui-ci à l'extériorité de la structure cognitive, et c'est celle-ci qui nous intéressera par la suite. Il nous semble qu'une interrogation sur la norme hétérosexuelle peut être plus fructueuse, dans la mesure où elle nous permet d'appréhender la dialectique de la catégorie du genre avec d'autres catégories de la structure cognitive. La sérialité, dans la version qu'en présente Iris Marion Young, a néanmoins l'avantage de présenter la sérialisation comme un processus *externe*, aspect que nous retenons pour notre définition de l'identité.

Car, précisément, si nous nous obstinons à préserver le concept d'identité, c'est parce que nous considérons que le contenu d'une identité sociale donnée est

²⁷ Au point de pouvoir faire l'économie du concept de pratico-inerte, puisque celui-ci, censé inscrire la sérialité dans la seule matérialité des objets, n'a pas réussi à évacuer le concept d'hétéronormativité.

plaqué sur les individus, et que le résultat plus ou moins abouti de l'identification n'altère pas ce contenu. Les identités entrent en dialogue les unes avec les autres et aboutissent à un résultat qui est la synthèse dialectique des différentes identités en jeu. L'identité, de par la stabilité de la structure cognitive, a une vie propre, une vie sociale et non personnelle, irréductible à l'ensemble des caractéristiques de l'individu qui ne s'y soumet jamais complètement. En tant que normative, du fait de l'extériorité de la structure cognitive, l'identité organise la vie de l'individu – ce que Young appellerait son milieu pratico-inerte – et oriente, comme on le verra, l'évolution de sa subjectivité particulière. D'une manière similaire, mais nécessairement simplifiée, le défaut de fabrication d'un produit identifié dans une chaîne de fabrication n'invalide pas le fait que celui-là relève du même processus d'élaboration ; bien au contraire, le produit n'est défectueux qu'à l'aune – en fonction – de cette même production uniformisée ; et quand bien même le hasard doterait cet objet d'une utilité supplémentaire, il resterait défectueux par rapport à la définition – identité – qui lui était assignée.

L'intérêt que nous portons sur la structure cognitive véhicule le risque d'un intellectualisme dans lequel nous ne voulons pas verser. Afin de pallier le vide entre, d'une part, le schéma des représentations d'un individu et, d'autre part, sa réalité et son expérience, il est enrichissant de mobiliser le concept d'*habitus*, tel qu'il apparaît dans *Le sens pratique* de Bourdieu : « *Les conditionnements associés à une classe particulière de conditions d'existence produisent des habitus, systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes. (...) Les régularités inhérentes à une condition arbitraire (...) tendent à apparaître comme nécessaires, voire naturelles, du fait qu'elles sont au principe des schèmes de*

*perception et d'appréciation au travers desquels elles sont appréhendées*²⁸. »

Dans la mesure où il s'agit de structures *structurantes et structurées*, il devient inutile de s'interroger sur la précédence des pratiques par rapport à la structure cognitive, ou *vice versa*. Etant donné que la structure cognitive individuelle *procède* à partir de conditions d'existence particulières (bien que ces conditions-là aient été façonnées par les mêmes structures cognitives qui me constituent), elle construit « *des schèmes de perception et d'appréciation* ». C'est au sujet de ces schèmes d'appréciation que nous avons énoncé qu'ils entrent en dialogue les uns avec les autres, et sont discursifs. La notion du structurant structuré permet ainsi de penser les conditions pratiques et matérielles qui perpétuent une structure cognitive, ainsi que d'appréhender celle-ci comme une réalité intelligible, un discours dans lequel « *pouvoir et savoir viennent s'articuler*²⁹ » et qui, comme les mythes de Lévi-Strauss, « *se pense[nt] entre dans les hommes et à leur insu*³⁰ ».

C'est ainsi que le maintien du concept d'identité, loin d'opérer des réductions, permet de saisir les conditionnements sociaux dans leur double articulation intelligible et pratique. Cette articulation-là nous permettra par la suite de nous interroger sur le rôle de l'hétéronormativité dans la constitution de l'identité homosexuelle, et nous ouvrira la voie vers une interrogation simultanée sur l'expérience et la subjectivité homosexuelles. Penser l'identité nous autorise à dégager le contenu intelligible de ce que cela veut dire, socialement, que d'être homosexuel, ainsi qu'à rendre compte du caractère relationnel de la reconnaissance. Le concept nous servira davantage encore à penser la

²⁸ BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris : Editions de Minuit, 1980, pp. 88-90.

²⁹ FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1984, p. 133.

³⁰ LEVI-STRAUSS, Claude. *Le Cru et le cuit*. In : *Mythologiques I*. Paris : Plon, 1964, p. 20.

ressemblance entre les subjectivités, et la dimension politique des individus mus par une fédérativité commune.

« Les genres « intelligibles » sont ceux qui, d'une certaine manière, instaurent et maintiennent une cohérence et une continuité entre le sexe, le genre, la pratique sexuelle et le désir³¹. »

SEXE, GENRE, LE SEXUEL, L'EROTIQUE

Le couple de notions sexe et genre a longtemps été – et est toujours – un sujet de controverse qui a animé le débat féministe, et au-delà. Si l'on peut considérer comme acquis la distinction, dans les expériences et constitutions féminines et masculines, d'au moins une grande part du culturel, que l'on a tendance à attribuer au genre, le problème du sexe, lui, est loin d'être résolu.

Dans la mesure où l'on distingue entre le culturel et le biologique, le sexe apparaît comme une donnée brute et objective avec laquelle il faut composer. Depuis Monique Wittig, pour qui la dichotomie du sexe serait une fiction, créée afin de prévenir – en la réduisant à deux pôles – la prolifération des identités³², en passant par Michel Foucault et sa *vérité du sexe*, jusqu'à Judith Butler, le sexe échappe à la facilité avec laquelle on aurait aimé le définir. Dans *Le Trouble dans le genre*, Butler explique : « *Cependant, le concept même de sexe-comme-matière, de sexe-comme-outil-de-signification-culturelle est une formation discursive qui sert de fondement naturalisé à la distinction nature/culture, ainsi qu'aux stratégies de domination qui reposent sur cette distinction. La relation binaire entre la culture et la nature œuvre en faveur d'une relation hiérarchique dans laquelle la culture « impose » librement du sens à la*

³¹ BUTLER, Judith. *Gender Trouble*. New York : Routledge, 2007, p. 23.

« "Intelligible" genders are those which in some sense institute and maintain relations of coherence and continuity among sex, gender, sexual practice, and desire. »

³² WITTIG, Monique. *Le corps lesbien*. Paris : Minuit, 1973.

nature et, par là même, fait de celle-ci un « Autre » qu'elle est susceptible de s'approprier à son gré, tout en préservant l'idéalité du signifiant et la structure de la signification sur le modèle de la domination³³. »

Ainsi, le sexe est normatif dans la mesure où il est binaire, et les dangers de cette binarités sont multiples : inhibition des sexualités qui ne se reconnaissent dans aucun des deux pôles de l'alternative, impossibilité de penser des pratiques autres qu'hétéro- ou homosexuelles, naturalisation du rapport de domination que dénonce Butler, l'universalisation de la normativité à l'œuvre dans le concept de sexe, etc. Le sexe n'est pas une catégorie qui irait de soi et qui recevrait des significations, elles, contingentes.

Cette idée, qui peut paraître problématique lorsqu'on constate que *le corps est socialement construit*, se comprend mieux à l'aune de l'idée de reconnaissance que nous avons signalée à propos de l'identité. Dans la mesure où nous sommes dans l'impossibilité de saisir, à tout instant et dans tout objet, la totalité des traits qui caractérisent un individu, nous sommes contraints de spécialiser notre perception dans la faculté de distinguer ce qui est *socialement important*. L'objectivité de l'apparition est ainsi filtrée à travers des critères qui, eux, sont socialement construits. « *Les stimuli – dit Pierre Bourdieu – n'existent pas pour la pratique dans leur vérité objective de déclencheurs conditionnels et conventionnels, n'agissant que sous condition de rencontrer des agents conditionnés à les reconnaître³⁴* ». Estimer que le corps, et avec lui le sexe, sont

³³ BUTLER, Judith. *Gender Trouble*. New York : Routledge, 2007, p. 50.

« *This very concept of sex-as-matter, sex-as-instrument-of-cultural-signification, however, is a discursive formation that acts as a naturalized foundation for the nature/culture distinction and the strategies of domination that that distinction supports. The binary relation between culture and nature promotes a relationship of hierarchy in which culture freely "imposes" meaning on nature, and, hence, renders it into an "Other" to be appropriated to its own limitless uses, safeguarding the ideality of the signifier and the structure of signification on the model of domination.* »

³⁴ BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris : Editions de Minuit, 1980, p. 89

socialement construits, ne revient pas à nier la spécificité des appareils génitaux des hommes et des femmes, ni la faculté de certains corps à concevoir ; il s'agit de reconnaître, premièrement, que la société ne tolère pas, en matière de sexualité, d'entre-deux, et que, d'autre part, l'homme socialement constitué excelle dans sa faculté à reconnaître le sexe de l'individu face à lui, avec une rigueur remarquable, à scruter et analyser les signes qui nous font ranger tel individu de l'un ou de l'autre côté de la dichotomie. Si nous avons déjà noté le rôle de l'importance sociale d'une catégorisation particulière, qui nous rend capables de distinguer les visages des personnes – et qui permet au médecin spécialiste, suffisamment expérimenté, de faire le premier diagnostic de certaines maladies dès l'entrée du patient dans son cabinet – force est de constater que la capacité à reconnaître – c'est-à-dire attribuer – le sexe d'un individu est plus surprenante encore. En effet, la performance dans ce champs nous amène à tracer les moindres signes qui nous empêchent d'être « dupes » devant une femme démaquillée aux cheveux et à la tenue androgynes, devant la voix aigüe d'un homme, ou de « se faire avoir » par un homme transgenre. La capacité en question sort nettement du cadre du dicible, au point qu'on est incapable de définir la physionomie du visage masculin, si ce n'est à coups de lieux communs – pilosité, largeur des os – qui, sans doute, ne jouent qu'un rôle secondaire dans le processus de reconnaissance, et en l'absence desquels on arriverait *quand même* à trancher avec une justesse qui mérite admiration. Il est à noter que tout ce processus de différenciation reste efficace alors même que les appareils génitaux échappent, cachés, au regard social, *tout comme* s'il s'agissait d'accroître le niveau de spécialisation et d'expertise dans la distinction du sexe.

Ce processus de reconnaissance va de pair avec la capacité à produire le sexe de son corps : le peu de capacité à reconnaître le sexe des nouveau-nés à leur visage est dû non seulement à une indifférenciation objective propre à l'âge des individus, mais au processus de conditionnement, encore inexistant, qui enseigne aux hommes de porter un regard franc et direct, aux femmes un regard fuyant (comme le remarque Iris Marion Young, « *le regard est masculin, et ce sur quoi il porte est féminin*³⁵ »), conditionnement qui sculpte dans les visages la honte, la soumission, dans des silhouettes des postures de conquête ou d'insignifiance. La catégorie du sexe est problématique parce qu'elle engage toutes nos facultés pour reconnaître le sexe – dire sa vérité – alors même que le matériau sur lequel nous nous appuyons pour le faire est un corps genré. Le sexe est un prétexte pour le genre, et ce lien de justification fait passer du genre pour du sexe. Ainsi, en reconnaissant un homme ou une femme, j'applique mon dispositif subjectif d'évaluation non pas sur n'importe quels traits objectifs de mon choix, mais sur des traits spécifiques, chargés de sens, et je fais confiance à la personne que je reconnais, dans la mesure où je pars du principe qu'elle partage le même système d'évaluation, et qu'elle mobilisera les mêmes traits pour signifier sa sexualité.

Si le sexe et la sexualité sont depuis longtemps considérés comme chargés de sens et traversés de rapports de pouvoir, il ne faut pas négliger à quel point l'orientation sexuelle est, elle aussi, loin de désigner une donnée neutre. Ce qui nous intéresse à cette étape de notre questionnement est moins la façon dont on conçoit l'*homosexuel* – l'individu homosexuel – ou les modes de sociabilité qui permettent de vivre le désir homosexuel, les relations auxquelles ce type de désir peut donner lieu. Ce qui nous préoccupe est la transposition sur le terrain de

³⁵ YOUNG, Iris Marion. *On Female Body Experience : Throwing Like a Girl and Other Essays*. Oxford : Oxford University Press, 2005, p. 65.
« *The gaze is masculine, and that upon which it gazes is feminine.* »

l'orientation sexuelle du même raisonnement qui vient de nous faire conclure que tout sexe était socialement construit. La lecture de Michel Foucault est, à ce sujet, éclairante ; dans *La volonté de savoir*, l'auteur écrit : « *Ne pas référer à l'instance du sexe une histoire de la sexualité ; mais montrer comment « le sexe » est sous la dépendance historique de la sexualité. Ne pas placer le sexe du côté du réel, et la sexualité du côté des idées confuses et des illusions ; la sexualité est une figure historique très réelle, et c'est elle qui a suscité comme élément spéculatif, nécessaire à son fonctionnement, la notion du sexe. Ne pas croire qu'en disant oui au sexe, on dit non au pouvoir*³⁶. » Ce qui transparait, en plus de la méfiance vis-à-vis d'un sexe hypostasié, est l'implication de la sexualité comme dispositif – donc *aussi* du désir – dans la construction du sexe.

Or, il semblerait que le souci de penser la construction sociale du sexe ait éclipsé, dans une certaine mesure, la conception de la sexualité. Qu'est-ce que cela pourrait signifier, que l'orientation sexuelle soit socialement construite ? Il ne s'agit pas de poser la question *comment* elle se met en place, quels sont les mécanismes psychiques qui donnent au désir sexuel telle ou telle direction. La question porte davantage sur les présupposés de l'orientation sexuelle qui, chez de nombreux auteurs passe pour neutre : qu'est-ce que cela signifie, pour un homme, d'avoir un désir sexuel qui s'oriente vers une catégorie d'individus de sexe masculin ? Ce désir est-il véritablement celui du *sexe* masculin ? Bien évidemment, je peux désirer de nombreux attributs qui relèvent clairement du *genre* masculin : un regard confiant, une tenue que je considère masculine, une démarche « virile », etc. Mais ces attributs-là, sont-ils uniquement des prémisses du sexe qui seul m'attire dans cet individu, sont-ils l'extension érotisée, la

³⁶ FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, 1984, p. 207.

représentation figurée ou le prolongement de son sexe, ou bien au contraire, est-ce le genre culturellement construit qui m'attire en lui, et accessoirement sa réalité biologique socialement connotée ?

Il semblerait que la tendance actuelle soit à la naturalisation du désir. La question récurrente du caractère inné ou acquis de telle ou telle orientation sexuelle ne fait que masquer, sous cette dichotomie prétendument importante, deux allégations qui se trouvent présupposées quelle que soit l'opinion à laquelle on souscrit. Premièrement, le désir sexuel se doit d'opérer un *choix* et un seul : il manque d'outils conceptuels qui permettraient de rendre compte de ce que c'est qu'un individu bisexuel. La réputation de celui-ci semble aujourd'hui davantage en jeu que celle d'un homosexuel « convaincu », et ce parce qu'il n'aurait pas encore fait le choix. De plus, quand bien même son état de confusion aurait la rassurante qualité de permanence, la satisfaction de son désir ne sera, dans une relation amoureuse monogame, jamais complète, puisqu'il ne pourra accéder à l'*autre* objet du désir (ce qui à nouveau présuppose qu'il n'y en a que deux possibles). De même, le caractère distributif du désir hétérosexuel – celui d'une femme, par exemple, qui ne désirera que tel type d'homme doté de telles caractéristiques précises – sera considéré comme une simple exemplification *du* désir hétérosexuel, puisque, au fond d'elle-même, et presque à son insu, la femme en question désirerait *les* hommes. Deuxièmement, le choix entre l'innéité ou l'apprentissage social du désir présuppose que le choix porte sur l'un des deux *sexes*. L'attirance érotique d'un homme à l'égard de certaines types de *situations* ou d'interactions avec une femme devient une simple exemplification du désir hétérosexuel.

Dès lors, il y a toute une mécanique de production de la vérité qui trouve son expression dans l'interrogation sur le caractère inné ou non de l'orientation sexuelle, et ce, encore une fois, quelle que soit l'issue du débat. Quant à la découverte potentielle de l'innéité de l'homosexualité, tantôt espérée, tantôt redoutée, elle serait – si l'on arrive un jour à démontrer quelque évidence que ce soit – aussi inutile et dommageable que l'interrogation même sur le sujet. En admettant que demain des scientifiques découvrent, par exemple, un gène commun à la plupart des individus ayant trouvé satisfaisantes des pratiques homosexuelles (il s'agirait nécessairement de la *plupart* d'entre eux, puisque les individus bisexuels ne rentreraient pas dans le calcul), cela constituerait un critère de vérité à l'aune duquel se mesurerait la *véritable* orientation sexuelle ; en cas de doute, on pourrait consulter un médecin qui nous renseignerait sur la *bonne* voie à suivre ; les éventuels désirs érotiques contraires au résultat du test ne seraient pas seulement *contraires* à celui-ci mais, du même coup, ne seraient pas du tout des désirs, dans la mesure où ils ne seraient pas des désirs *sexuels*, mais de « simples » érotisations.

L'existence d'un tel test serait donc dommageable, mais elle serait aussi, nous l'avons dit, inutile. Si l'on peut douter du sérieux d'un tel examen, il suffit de penser à l'existence des individus bisexuels, ou à ceux dont l'orientation sexuelle varie ou change complètement au cours d'une vie, pour se convaincre qu'il ne serait pas entièrement fiable. Il est donc légitime de supposer que, de temps à autre, le résultat serait contradictoire à l'avis de l'intéressé. Dès lors, soit l'énoncé suivant : *Un homme bisexuel apprend qu'il est hétérosexuel*. Une brève analyse sémantique nous renseigne sur ce qu'*apprendre* veut dire à ce moment-là : en effet, que les désirs homosexuels de l'individu en question aient été *réels*,

cela ne fait aucun doute, à partir du moment où celui-ci les a éprouvés. Lorsqu'il *apprend* qu'il est hétérosexuel, l'individu non seulement voit ses désirs homosexuels invalidés, et la découverte non seulement fait des désirs homosexuels de l'individu des désirs pathologiques, mais surtout, elle *ne les supprime pas*. Cela signifie que l'homme en question pourrait continuer à avoir des rapports sexuels *satisfaisants* avec d'autres hommes (puisqu'il est le seul à savoir s'ils le sont, et jusque-là aucun écart de satisfaction ne lui avait permis de se ranger d'un côté ou de l'autre du désir), rapports contraires pourtant à l'hypothétique désir *sexuel* à proprement parler.

L'examen de l'hypothèse d'un gène de l'homosexualité – ou, d'ailleurs, de l'hétérosexualité – nous amène à considérer que le biologique, quand bien même il aurait un rôle à jouer, constituerait une partie infime de la *vérité* du sexe. La différence entre le sexuel et l'érotique, que nous avons commencé à esquisser, est ainsi cruciale pour la compréhension de l'orientation du désir. En effet, tout comme on a tendance à considérer comme du sexe ce qui, de fait, relève du genre, on est enclins à confondre avec le désir du sexe ce qui n'est que l'érotisation du genre. Nous soulignons cette différence au point de considérer que, dans l'hypothèse de la découverte du gène de l'homosexualité, si un individu « résolument » homosexuel voyait son homosexualité confirmée par le test, le désir homoérotique qui est le sien ne serait *pas* le fait de sa constitution biologique, constitution qui aurait peut-être été à l'origine de l'évolution érotique de cet individu, mais jamais de manière nécessaire ni définitive.

La richesse de la vie érotique humaine, et une conception réfléchie du désir, ne permettent de penser le désir *dit* sexuel que comme éminemment construit. Si l'on est capable de désirer telle configuration de pouvoir et de

soumission à l'égard d'une femme ou d'un homme, tel rapport de séduction, d'ambiguïté, de distance émotionnelle, si certains d'entre nous n'arrivons à satisfaire nos désirs que dans une ambiance de proximité, ou au contraire dans un rapport d'anonymat quasi absolu, et que d'autres n'y parviennent que dans un entourage particulier ; si d'autres encore désirent et érotisent telle partie du corps, tel élément vestimentaire, tel type de personnalité, un souvenir passé, l'exclusivité amoureuse, l'acte d'observation, la débauche, l'animalité, la maternité, l'humiliation, la fécondation, un parfum – et tant d'autres – il paraît évident que, si tant est que le désir proprement *sexuel* existe, il est, chez l'être humain, un élément infime et certainement pas central de ce qu'on appelle « désir sexuel ». Le désir *normal*, loin d'être plus proche de l'hypothétique « désir-sexuel-à-proprement-parler », n'a pas besoin de moins de critères pour être satisfait. Ces critères-là – hétérosexualité, monogamie, génitalité, un rapport de domination, une relation de proximité à l'extérieur du cadre sexuel – ne sont qu'autant de *situations* érotisées, et naturalisées dans le concept de sexualité.

Deux conséquences sont à souligner, à partir du moment où nous inscrivons le désir sexuel dans la logique des rapports de pouvoir. Premièrement, et nous le verrons plus loin de plus près, l'orientation sexuelle s'articule nécessairement avec tout le réseau des rapports de pouvoir lié au concept de genre : être homosexuel signifiera autre chose dans le cas d'une femme et dans le cas d'un homme, dans la mesure où leurs désirs respectifs se détournent de, et s'orientent vers, le genre masculin. Dans le même mouvement, l'orientation sexuelle donnera lieu à des conceptualisations divergentes : d'une part, une pensée lesbienne qui considère que « *Le lesbianisme est bien plus que l'homosexualité (le concept homologue à celui d'hétérosexualité). Le lesbianisme est bien plus que la*

*sexualité. Le lesbianisme ouvre sur une autre dimension de l'humain (dans la mesure où sa définition ne se fonde pas sur la « différence » des sexes)³⁷ ; d'autre part, une « tradition » gay qui semble s'accommoder de la différence des sexes, ou du moins en jouer à son gré. D'un côté, un moyen d'échapper à la norme hétérosexuelle et le souci de dénoncer les stéréotypes, de l'autre le culte des *drag queens*, celui des *bears* et des *twinks*³⁸.*

La deuxième conséquence d'une orientation sexuelle socialement construite a trait aux modes de vie liés à chacune des orientations sexuelles. De la même manière que le sexe, naturalisé, est constitué comme ce sur quoi s'exprime le genre, davantage culturel, le désir, lui, puisqu'il est naturalisé et sexualisé, a besoin du même référent culturel. La « dénonciation » de la part du genre dans ce qui autrefois relevait du sexe semble avoir ici une longueur d'avance sur la dénonciation de la construction érotique du désir sexuel. C'est ainsi que l'orientation sexuelle trouve son référent culturel non pas tant dans l'érotisation – toujours naturalisée – mais dans un certain mode de vie, un certain type social d'existence censé exprimer culturellement l'orientation sexuelle perçue comme une donnée biologique. Une orientation sexuelle naturalisée donne lieu à des modes de vie figés, *propres* à tel ou tel désir particulier.

DESIRER L'HOMME

Mobiliser le concept d'orientation sexuelle pour définir ce qu'est un individu homosexuel paraît ainsi rétrograde, dans la mesure où cela revient à

³⁷ WITTIG, Monique. *La Pensée straight*. Paris : Editions Amsterdam, 2007, pp. 84-85.

³⁸ Le *bear* (ang. « ours ») désignent dans la culture gay le stéréotype d'un homme « virile », à la pilosité et musculature abondantes, âgé d'au moins une trentaine d'années. Le terme *twink* désigne quant à lui un jeune homosexuel à l'allure quelque peu féminine mais attirante, au corps imberbe, mince. Il ne s'agit que de deux parmi une multitude de termes qui traduisent autant de « spécialisations » dans le genre, et qui animent la culture gay.

s'appuyer sur une donnée « biologique » afin de définir un individu social qui, lui, n'est ce qu'il est que de manière contingente. Mais, nous l'avons vu, l'orientation n'est sexuelle qu'en apparence : l'homosexuel n'est pas une donnée objective qui traverserait les siècles, donnée brute que chaque époque et chaque société auraient interprétée de différentes manières. Être homo- ou hétérosexuel, c'est *déjà* être construit. Désirer quelque chose, c'est *déjà* signifier.

Nous avons commencé à esquisser la divergence qui permet de distinguer les gays et les lesbiennes, divergence qui les avait empêchés de mener un combat commun, et ce depuis le début des mouvements de libération des homosexuels. La divergence en question illustre parfaitement l'interdépendance du désir et de la sexualité, d'une part, et du discours savant d'autre part.

Ainsi, il est à noter que les premiers mouvements de libération des homosexuels ont pris un tournant purement *libérateur* dans le cas des hommes, et une dimension beaucoup plus profonde dans le cas des femmes, dans la mesure où le lesbianisme était considéré comme une forme privilégiée du féminisme. L'hostilité récurrente de ce qui aurait pu représenter deux tournants du même mouvement, l'insensibilité des homosexuels aux revendications des féministes, ou encore le rejet des hommes, comme foyers de la domination, par une partie des lesbiennes, tout cela empêchait le dialogue des deux minorités. Aux plaintes des femmes dénonçant le viol et le harcèlement sexuel, certains gays répondaient qu'ils « *n'attendaient que ça* ».

On serait tenté de banaliser la question, et de considérer que l'incompréhension réciproque tenait à des conditions et des types de discrimination différents, ce qui bien entendu est une partie de réponse. On pourrait ajouter à cela que les façons dont les lesbiennes et les gays *dérangent* la

société sont incommensurables, ce qui est, jusqu'à une certaine limite que nous verrons, tout aussi éclairant. Mais, afin de bien comprendre la problématique en jeu qui avait dissocié le mouvement lesbien du mouvement gay, il est nécessaire de s'interroger sur le désir *social* de chacune des deux parties, c'est-à-dire sur ce que l'orientation prétendument sexuelle fait désirer à un individu.

De manière générale, il semble correct de penser que la pensée gay n'a jamais développé la même *critique* de l'hétéronormativité que l'on a depuis toujours observée dans les théories lesbiennes. On pense, bien évidemment, à Foucault, mais son approche va dans le sens du jeu et de l'invention : le philosophe, conscient du caractère socialement construit de tout discours, y compris de ses propres écrits, se garde de proposer quelque élément normatif que ce soit, et invite à expérimenter avec soi-même, à essayer des modes de vie alternatifs, à inventer et styliser son existence. L'hétéronormativité est loin d'être considérée, dans la pensée foucauldienne, comme cette entité maléfique responsable des maux de telle partie de l'humanité, et qu'il s'agirait d'abolir. L'ambition de philosophe semble être « uniquement » de rendre compte des rapports de pouvoir qui s'exercent dans la sexualité.

En effet, la culture gay a développé des moyens extraordinaires de jouer de la norme hétérosexuelle, sans jamais avoir l'air de s'attaquer à celle-ci. Pour comprendre le mécanisme qui rend les gays apparemment plus *conservateurs*, il est nécessaire de remarquer que le désir propre à leur orientation possède, précisément, ce potentiel conservateur et sexiste, tout comme le désir hétérosexuel féminin. Nous quittons, ainsi, le mode de lecture *réflexif* de l'orientation sexuelle, hérité du discours pathologique de l'inversion (celui qui définit l'orientation sexuelle par rapport au sexe ou au genre de l'individu désirant – homo- ou

hétérosexuel – et qui empêche de concevoir la question plus importante de *ce que l'on désire*³⁹), et nous nous interrogeons plutôt sur l'orientation sexuelle de point de vue de ce sur quoi porte le désir : féminité ou masculinité. Ce n'est qu'appréhendée ainsi que les orientations sexuelles gay et lesbienne apparaissent dans toute leur complexité, et cessent de se réduire à la fausse question du désir du même et du désir de l'autre.

Le désir dit sexuel étant, comme nous l'avons vu, celui qui érotise l'espace, il se polarise autour non pas du sexe féminin ou masculin, mais autour des attributs genrés et naturalisés, qui à leur tour tiennent à la norme hétérosexuelle. Dans une telle perspective, et en gardant à l'esprit que la norme hétérosexuelle valorise le masculin au détriment du féminin (nous y reviendrons), désirer un homme c'est apporter un fondement supplémentaire à la désirabilité du masculin, soit valoriser celui-ci et conforter, dans le même geste, la norme hétérosexuelle dans son ensemble. Un gay n'est *pas* anormal parce qu'il désire les hommes, ce que semble suggérer le partage de l'orientation du désir en homo- et hétérosexualité. Au contraire, qu'il désire un homme, c'est peut être son aspect le plus consensuel. Un gay n'est anormal que parce que son désir, naturalisé, est perçu comme le désir du *sexe* masculin – ce qui, en soi, semblerait encore appréciable, dans la mesure où cela ajoute à la valorisation du corps masculin ; mais le désir *naturalisé* du phallus symbolique est perçu comme le pur et simple désir du pénis, et l'individu qui le désire est nécessairement présumé dans un le

³⁹ Il est surprenant de constater que la façon la plus facile et la plus directe de désigner l'orientation sexuelle d'un individu, dans une société qui prétend avoir rendu *normale* l'homosexualité, continue à être celle d'un long détour par le sexe de celui dont l'orientation sexuelle on définit. L'expression « il préfère les garçons » continue à faire partie d'un registre humoristique. Les préfixes *homo-* et *hétéro-* sont contraires au sens même du terme « orientation » : les désirs d'une femme et d'un homosexuel sont – selon la vision naturalisée du désir – orientés vers le même « objet », mais on ne dispose pas de termes qui permettraient de les désigner comme tels. Le partage du désir entre les orientations homo- et hétérosexuelle nous informe sur le fait qu'il continue à recevoir des significations différentes en fonction du sexe de l'individu désirant.

rôle passif du rapport sexuel. C'est ce rôle-là, et non l'appartenance au même sexe que son partenaire, qui pose problème : car avoir le rôle sexuel passif, c'est devenir féminin, et *rejeter* le masculin que l'on pourrait par ailleurs incarner. Ainsi, l'homophobie à l'égard des hommes tient non pas au désir orienté vers les hommes (qui, lui, est légitime), ni au manque de désir envers les femmes (qui n'ont pas de désirabilité sociale) ; elle tient à la passivité (présumée ou non) de l'homme, passivité qui le féminise, et qui constitue ainsi le rejet de la masculinité. Cela explique la différence dans les occurrences de l'homophobie à l'égard des gays jugés *efféminés*, et des gays qui *passent pour des hétéros* : ceux-là sont présumés féminisés par l'acte sexuel, ceux-ci ne sont pas sujets aux railleries, mais ils constituent un danger, un potentiel de subversion, puisqu'ils sont susceptibles de féminiser l'homme en face d'eux.

Mais, si la *raillerie* et le *mépris* à l'égard des gays se comprennent à l'aune du rejet du masculin que nous venons d'observer, il semblerait que la même explication ne suffit pas pour rendre compte de l'*agressivité* et de la *violence* dont ils font l'objet : *tout se passe comme si* la présence d'un homme jugé efféminé brisait le mythe d'une masculinité innée et naturelle ; l'efféminement apparaît comme un contre-argument à l'égard d'une masculinité naturelle. Comme dans le cas des rites d'initiation qui se font non seulement dans le but d'arracher l'enfant mâle à l'univers maternel, mais aussi à *l'écart* des femmes, il semblerait que devenir un homme est un processus qui, une fois accompli, a besoin pour être efficace d'effacer ses origines sociales. C'est bien la raison pour laquelle on a tendance à attribuer la masculinisation d'un individu (que ce soit dans les tribus dites primitives ou dans certains manuels de psychanalyse) non pas à l'univers masculin dans lequel un enfant est projeté et dans lequel il côtoie des hommes

déjà *initiés*, mais on la conçoit comme un processus *naturel* qui, pour se déployer, a uniquement besoin de ne pas être perturbé : et c'est pour éviter cette perturbation qu'on extrait l'enfant des bras *étouffants* de la mère. Les modes d'accès à la masculinité sont probablement ceux où l'écart entre un effort *technique* extraordinaire (produire un individu masculin grâce à un processus long, souvent pénible, et à des efforts constants) et le soin systématique de la naturalisation du processus, est le plus remarquable. La présence de l'homosexuel met en péril la naturalisation du processus, elle fait de l'individu hétérosexuel et *viril* un imposteur, remet au jour les points de couture sur la surface *naturellement* lisse de la masculinité, et rend celle-ci opaque. Elle fait de l'*humanité* neutre de l'homme un rôle sexué. Il semblerait que la technique sociale qui consiste à *casser du pédé* s'attelle spécifiquement à briser cette opacité, à effacer à nouveau la traçabilité culturelle de sa propre masculinité, afin de la rendre à nouveau universelle.

Comme nous l'avons dit précédemment, dans la mesure où un gay *s'adonne* à des pratiques passives, il semble *renoncer* à la masculinité et manque de respect à l'égard des hommes. La conception de la masculinité est naturalisée (« *Il faut être de sexe masculin pour devenir un homme* »), mais elle est en même temps conditionnée par des actes, des épreuves et des rites dont l'homme serait capable précisément parce qu'il en aurait l'*éttoffe* biologique. Être un homme est un projet social désirable pour chacun, mais seuls les mâles peuvent le réaliser. Un homme déploie des efforts immenses pour devenir un homme, mais le privilège de son sexe permet de les effacer : il est humain, donc il veut devenir un homme ; il est mâle, donc il y parvient. Ce double aspect naturel et conditionnel de la masculinité fait de l'homosexuel qui *s'adonne* à la passivité (c'est-à-dire

potentiellement de tout homosexuel) celui qui prend la décision de ne pas réaliser son potentiel de masculinité, ou de ne pas être un homme (et il est à noter que, à un certain niveau, l'homophobie s'apparente à une forme de jalousie, non pas celle de ne pas avoir de rapports homosexuels, mais celle de ne pas avoir fait l'immense et pénible totalité des efforts nécessaires pour devenir un homme).

Ce raisonnement nous amène, enfin, à considérer qu'au niveau le plus fondamental, *l'oppression des gays et des lesbiennes a une source commune* : l'absence de désir à l'égard de l'Homme, c'est-à-dire à l'égard du masculin. Si le gay est un potentiel de masculinité qui n'a pas le désir de devenir le contraire-de-la-femme (ce qui témoigne du fait que la masculinité ne se conçoit pas comme une forme du désir à l'égard des femmes, mais comme le désir du masculin qui s'obtient au travers du rapport de domination sur la femme), la lesbienne manque de désir « sexuel » à l'égard de l'homme, sa seule voie d'accès au valorisable n'étant pas le devenir (elle a un corps de femme, donc pas de potentiel de devenir un homme), mais le travail sexuel, c'est-à-dire l'ensemble des soins apportés à celui qui en a le potentiel de devenir homme. La lesbienne, dans la mesure où elle perçoit le masculin comme indésirable, recevra ainsi toute une série de traitements homophobes qui viseront à lui « apprendre » à devenir un individu *véritablement* sexuel, et à « apprécier » le masculin, jusqu'au viol qui en constitue le cas extrême. Loin d'échapper à l'homophobie, le stéréotype d'une *butch* – lesbienne « virile », aux cheveux courts, vêtue d'une chemise à carreaux en flanelle – dérange lui aussi : premièrement, la *butch* manque de respect à l'égard de la masculinité, en *jouant* l'homme, alors même que, pour le devenir, il faut d'abord l'avoir été ; deuxièmement, elle n'offre pas à la masculinité le support qu'offre une femme incarnant les standards de la féminité : son regard ne baissant pas sous

celui de l'homme, elle refuse de quitter la salle de sport dès qu'elle se trouve entourée d'hommes ; troisièmement, la masculinité, dans l'exercice qu'en fait la *butch*, est une masculinité *visible* ; or, cela met en danger la prétention à la neutralité universelle de l'homme, mise en place pour masquer les efforts nécessaires pour déployer sa masculinité, et afin de naturaliser celle-ci.

Tout ce que nous venons d'énoncer s'appuie sur une thèse qui transparaissait déjà à plusieurs reprises, et que nous allons maintenant expliciter : le désir « sexuel » est en même temps un désir *social* ; en cela, désirer un homme, c'est aussi désirer l'homme et, par conséquent, la masculinité ; c'est aller dans le sens de sa désirabilité et – donc – de la valorisation sociale qui est la sienne.

Revenons maintenant à la question de savoir d'où vient la propension des lesbiennes à créer des modes de vies, des façons de penser et des subjectivités dissidentes par rapport à la norme hétérosexuelle. Si l'historique des mouvements de revendication occupe une autre partie de notre propos, il est nécessaire de comprendre, pour l'instant, une chose triviale, à savoir que les mouvements ne deviennent dissidents que lorsqu'ils sont dans l'impossibilité de se faire valoriser par la structure sociale dominante. Dans le cas des mouvements gays, qu'il s'agisse des politiques essentialisantes des années 1970, qui cherchaient non pas la reconnaissance mais la liberté de l'exercice de leur perversion, assumée et revendiquée comme telle, ou des mouvements plus tardifs qui s'attelaient à faire reconnaître la légitimité et la normalité de leur désir, les hommes n'étaient pas obligés de refaire le paradigme hétérosexuel pour que leur reconnaissance soit envisageable. Dans le premier cas, le rejet radical de l'homosexualité masculine par la société invalidait, certes, toute éventuelle tentative de voir l'homosexualité masculine reconnue ; mais en même temps, aucune modification de la structure

hétérosexuelle n'aurait eu de sens : être homosexuel signifiait ne pas être à la hauteur de la masculinité à laquelle la société conviait les hommes. Le repli identitaire devenait ainsi une manière de créer – comme nous le verrons plus loin en détail – une manière de créer une société alternative, au sein de laquelle *les mêmes lois* hétérosexuelles se trouvaient reproduites. Ainsi, le milieu gay pouvait continuer à valoriser la masculinité, en jouer, la conjuguer en mille facettes différentes, et créer, au sein même de la communauté gay, des féminités provisoires des uns sur le fond de qui la masculinité des autres ressortait davantage. L'appropriation de la structure hétérosexuelle par ces mêmes individus que cette structure dévalorise – soit le phénomène connu comme homophobie intériorisée – explique, comme le souligne Halperin : « *la difficulté d'en arriver enfin au deuxième rencard, sans parler d'un troisième (...) L'objet de l'amour se doit d'être capable de satisfaire le fantasme de la désirabilité machiste [butch] que l'amant potentiel projette sur lui (...) Ainsi, un homme qui au début excite ton désir, t'apparaît comme un archétype pur, comme l'incarnation de la valeur érotique masculine qui le rend attrayant. (...) Mais aussitôt que tu réussis à l'avoir (...) Il cesse d'être la pure Beauté et commence à devenir camp. Il devient ta sœur. Alors tu arrêtes de coucher avec lui. Il va peut-être continuer à venir à la salle de sport mais, en ce qui te concerne, il pourrait aussi bien faire ses exercices en talons-aiguilles⁴⁰.* » La structure hétérosexuelle se trouve ainsi préservée, au point de rendre indésirable un individu qui, en consentant à la réalisation du désir,

⁴⁰ HALPERIN, David M. *How To Be Gay*. Londres : Harvard University Press, 2012, p. 206.
« *It also explains the difficulty of making it to a second date, let alone a third one. (...) The love-object has to be able to accommodate the fantasy of butch desirability that the would-be lover projects onto it. (...) Thus, a man who arouses your desire initially appears to you as a pure archetype, as an embodiment of the masculine erotic value that makes him attractive. (...) But as soon as you have him (...) He ceases to be pure Beauty and starts to become camp. He becomes a sister. So you stop sleeping with him. He may continue to frequent the gym, but he might as well be working out in high heels, so far as you are now concerned.* »

déçoit le désir orienté non pas vers le *sexe*, mais vers la masculinité, désormais douteuse, du partenaire⁴¹.

Au fur et à mesure que la cause gay faisait des avancées dans la société dominante, les gays pouvaient espérer être de plus en plus valorisés, *pour peu qu'ils se comportent en hommes* : la structure hétérosexuelle, à laquelle ils n'ont jamais cessé de faire allégeance, n'a exigé des homosexuels « qu' » une suppression publique de la subjectivité gay et une réduction naturalisante de l'orientation sexuelle au choix pur et simple du partenaire sexuel en fonction de son sexe identique au sien propre. Une « identité » ainsi stérilisée, présentée à la société comme privée de toute connotation subjective, s'inscrit dans le projet de valorisation des homosexuels à l'aune de la structure hétéronormative.

Cependant, le cas des lesbiennes est strictement inverse. Dans la mesure où être une femme, selon la structure hétérosexuelle, n'a de sens qu'à partir du moment où l'on est une femme hétérosexuelle – et que l'on sert de matrice à *partir de laquelle* les mâles deviennent hommes – être une lesbienne est une condition où l'on n'a, à proprement parler, plus rien à perdre. Il devient inutile de suivre l'exemple du repli des premiers mouvements gays, puisque à quoi bon reproduire le schéma social qui crée des femmes ? Et même face à une société qui opère la réduction de l'orientation sexuelle à une donnée biologique, à *quoi bon* vouloir être « reconnue » femme, si être une femme c'est, précisément, ne pas être reconnu du tout ? La structure hétérosexuelle fait en sorte qu'un homme, qui se

⁴¹ Il est intéressant de remarquer que le geste par lequel un homosexuel s'approprie une masculinité exacerbée, bien que bâtie sur le terreau de la domination masculine et motivée par la valorisation que cette structure fait miroiter, contribue, par un jeu du retour du regard hétéronormatif sur lui-même, à affaiblir cette même domination masculine ; ainsi, comme le remarque Alain Ehrenberg, « *l'homosexualité a promu une image virile de l'homme qui s'est disjointe des connotations de domination autoritaire sur la femme.* » Bien que, au sein même du milieu homosexuel, la figure de la femme soit souvent produite pour satisfaire au besoin d'asseoir celle de l'homme, l'absence « objective » de la femme « naturelle » dans ce même milieu fait croire à l'existence d'une masculinité décorrélée de la domination masculine.

découvre homosexuel, subisse une *perte* : en avouant son homosexualité, il se démasque comme indûment respecté, et c'est sa féminité – c'est-à-dire le surplus de sexualité qui parasite l'universalité masculine – qui constitue son blâme. La lesbienne était déjà femme avant d'apprendre que, même dans ce rôle ingrat, elle a échoué. Là où le gay déploie des efforts considérables pour sauver la structure hétérosexuelle qui le valorise, la lesbienne renonce au jeu hétéronormatif qui ne peut lui apporter en dernier recours aucune valorisation, à part légitimer son désir de l'homme, qu'elle n'éprouve pas.

On comprend désormais à quel point la problématique sociale qui est celle des lesbiennes ne correspond pas aux enjeux sociaux des gays. L'image que nous venons de dresser, quelque peu schématique, ne rend pas compte des différents courants des mouvements gays et lesbiens, ni des différents espaces où la pensée des uns et des autres peut s'exprimer : nous verrons plus loin que le culte des *queens*, tout comme de nombreux autres éléments de la culture gay, sont autant de moyens de subversion à la disposition des homosexuels désireux de cultiver leur subjectivité dissidente. Nous remarquons, néanmoins, la différence essentielle dans les perspectives sociales qui s'offrent à un individu qui se découvre lesbienne, et à celui qui se découvre gay. Le projet lesbien, dans la mesure où il vise à soustraire les femmes à la domination masculine, est toujours plus spontanément un projet de subversion, de réforme, un projet politique ; un mouvement gay a, quant à lui, tous les outils conceptuels nécessaires pour être un mouvement conservateur, ses avancées ne se mesurent pas forcément – et, *de fait*, jusque-là elles ne s'y sont pas mesurées – à la déconstruction de l'hétéronormativité, et il ne demande qu'à être reconnu, ce vers quoi le maintien de la domination masculine constitue une voie privilégiée.

LE GENRE COMME CATÉGORIE

Nous avons décrit le « sexe » et l'orientation « sexuelle » en nous y référant comme à des instances néaturalisées de genre. Il est temps, maintenant, de se pencher davantage sur le concept de genre, et d'essayer d'observer la façon dont il s'articule au sein de la structure cognitive. Qu'est-ce qui caractérise le genre comme catégorie sociale ?

Tout d'abord, il faut remarquer qu'il s'agit d'une catégorie absolument *bipolaire*. Quelles que soient les caractéristiques que l'on attribue à l'une et à l'autre partie de l'alternative, elles sont dans chacun des cas *exclusives* de la masculinité ou de la féminité. Il y a du masculin au féminin le même rapport d'exclusivité qu'entre le vrai et le faux. Entre le fort et le faible, l'extérieur et l'intérieur, le haut et le bas, le sec et l'humide, le dominant et le soumis, aucun qualificatif ne vient perturber la dichotomie du genre ; et quand bien même on chercherait à glisser, entre le soumis et le dominant, un *affirmé* qui semble faire la synthèse des deux termes, celui-ci sera uniquement conçu que comme un compromis entre les deux extrémités, et se définira comme une configuration particulière de celles-ci.

Mais, pour opérer une dichotomie pareille, dans un monde objectif où aucun élément n'incarne l'idée absolue de force ou de faiblesse, le genre se doit d'être éminemment *relationnel* et, pour ce faire, les qualificatifs qu'il impose sont systématiquement *relatifs*. Inutile, dès lors, de chercher *la* force en tel individu : il suffit qu'il soit fort *par rapport* à tel autre, *plus* fort que celui-ci ; pour essentialiser le dominant, il suffira qu'il domine *sur* celui qui se soumettra ; pour lier une personne à l'intérieur, il suffit de construire, autour d'elle, une maison, et se placer soi-même derrière ses murs.

Les deux premiers aspects du genre nous renseignent sur les résistances que nous avons déjà signalées, celles qui empêchent de concevoir la bisexualité autrement que comme une confusion, ou comme une contrainte au renoncement. La définition de l'orientation sexuelle en fonction du sexe de celui dont on parle – plutôt qu'en fonction de l'*orientation* du désir à proprement parler – se comprend également à l'aune de cette nécessaire et interdépendante alternative entre le masculin et le féminin. Dans la mesure où le genre, pour poser des mots sur les choses, a besoin non seulement d'élaborer un vocabulaire particulier, mais en plus, d'abord, de *créer* ces choses à nommer, la dualité réciproquement exclusive s'avère nécessaire : il n'y arrive qu'en opposant entre eux les objets, les individus et les situations, qui se conforment à l'opposition en vertu de la normativité que le rapport au monde en tant qu'extériorité octroie à l'ordre établi. Un tel processus permet également de rendre indésirables aux uns les domaines de spécialité qui reviennent aux autres, de rendre *anormale* une femme scientifique, ou un homme amateur d'opéra.

Si nous avons remarqué que la structure cognitive était en même temps pratique et discursive, le genre constitue une exemplification particulièrement aboutie de cette double lecture possible. Être un homme ou une femme, c'est incarner le masculin ou le féminin avec des gestes, des attitudes appropriées ; c'est avoir un comportement spécifique face à ses *congénères*, un rapport adapté à l'autre, l'aisance pratique dans l'appropriation des objets genrés. Mais c'est aussi avoir une série d'idées bien spécifiques – et relatives – sur les femmes et les hommes, c'est multiplier les différences, ne rien laisser échapper qui puisse être plutôt masculin ou plutôt féminin ; c'est débattre sur la capacité de l'homme à élever un enfant en bas âge, après lui avoir ôté le sens du relationnel, et sur celle

de la femme à s'orienter dans l'espace, après l'en avoir rendue incapable. L'aspect en même temps discursif et pratique du genre sert ainsi à fonder sa légitimité : la pratique crée des choses dont le discours viendra démontrer l'existence.

Si nous avons comparé la structure cognitive *individuelle* à la mosaïque qui serait le résultat d'une multitude d'éléments structurels incorporés, l'omniprésence de la catégorie du genre dans *toutes* les autres structures a de quoi surprendre. C'est ce que nous entendons par le caractère *transversal* ou *intersectionnel* du genre. Le genre traverse, en effet, tous les domaines de l'existence, en commençant par les individus, leurs corps, leurs façons de penser, leurs pratiques, en passant par les objets, les situations, les catégories sociales, le langage, et autres. Ainsi, le substantif « maison », les seins, l'émotivité, la couture, les fleurs, la soumission ou le fait d'être sage-femme, ont tous en commun leur caractère féminin. Rien n'échappe au genre, et les autres catégories sociales, bien qu'elles tendent souvent à l'extension de leur domaine, ne peuvent prétendre à la même ampleur : des styles musicaux, des types de sociabilités ou de goûts culinaires peuvent être considérés comme caractéristiques des *Blacks*, mais l'absence de référent discursif contraire (quel est le contraire du « noir » ?) empêche la prolifération indéfinie des significations qu'a connues le genre. La plupart des métiers, des mots, des parties du corps, des émotions et des objets, ne sont pas « racialement » connotés. *Idem* en ce qui concerne la catégorie du scientifique, ou du germanophone qui, elles, ne rendent compte que de ce qu'elles désignent dans leur pure prétention à l'objectivité.

A contrario, le pullulement sémantique qui caractérise la catégorie du genre, lui permet de faire signifier *les autres catégories* : le stéréotype de l'individu de « race » noire – fort, agressif, *noir* – l'inscrit du côté masculin,

faisant de la femme Black la matriarche masculine ; la soumission, la faiblesse et la blancheur qu'incarne le stéréotype de la femme de l'Extrême-Orient, font d'elle le canon de désirabilité, et condamnent ses confrères au rôle de l'homme efféminé⁴². Si la nature ou la séduction sont connotés du point de vue du genre, mais ne s'inscrivent pas dans la logique, par exemple, des sciences dures et des sciences humaines, celles-ci, à leur tour, *sont* traversées par la catégories du genre, et ajoutent aux significations du masculin et du féminin. Nous avons dit que « germanophone » ne désignait qu'une réalité bien particulière, et que la catégorie ne s'appliquait pas à n'importe quel type d'objet ; mais être germanophone c'est, pour un Français, parler une langue *dure*, avec une grammaire *structurée*, aux règles *rigoureuses* et aux sonorités quelque peu *rudes* : bref, c'est parler une langue masculine. Ainsi, par la transversalité du genre il faut comprendre l'extension quasi infinie de son application, sa prétention à l'exhaustivité qui le fait porter sur les réalités du monde, mais *aussi* sur les autres catégories.

Dans la mesure où il traverse d'autres catégories, le genre entre dans une multitude de *rappports dialectiques* avec celles-ci. Ainsi, si une femme se trouve dans un milieu particulièrement masculin (c'est-à-dire valorisé, ce qui n'équivaut pas à dire « un milieu avec une écrasante majorité d'hommes ») – par exemple un milieu scientifique de haut niveau – il y a de fortes chances qu'après avoir réussi à accéder à la valorisation dont habituellement jouissent les hommes, elle ne tâchera pas de préserver la féminité que cette position met en cause. Cependant, dans le cas inverse – par exemple dans celui d'un steward – le rapport dialectique de la

⁴² Il est à noter que les hommes d'origine asiatique ne sont jamais représentés, dans la culture occidentale, dans le rôle de héros viril : à l'exception peut-être de Jackie Chan et de Bruce Lee dont la popularité semble davantage due aux arts martiaux chinois dont ils ne sont jamais départis.

masculinité plongée dans un univers féminin, amènera l'individu⁴³ à masculiniser les gestes et les actions – les mêmes que celles qu'effectueront ses collègues hôtesse de l'air – en les chargeant de sens différent : plutôt que d'*accompagner* les voyageurs, l'homme en question *assurera la sécurité* de l'équipage ; lors des consignes de sécurité, il affichera peut-être un visage las ou amusé, qui viendra le soustraire à la condition d'*objet* de signalisation⁴⁴. En tant que relatif, le genre permet à l'individu dans une condition féminine de garder une part de masculinité *par rapport* aux femmes dans la même condition objective.

Enfin, le genre, comme nous l'avons déjà observé, possède des moyens de naturalisation qui le font exister comme une donnée objective. « *C'est cette vision du monde* – dit Pierre Bourdieu – *qui, étant organisée selon la division en genres relationnels, masculin et féminin, peut instituer le phallus (...) et la différence entre les corps biologiques en fondements objectifs de la différence entre les sexes*⁴⁵. » L'« objectivité » du sexe, socialement construite, prolifère, tout comme le genre, dans la réalité du monde humain, en créant des objets et des traitements adaptés aux « corps » féminins et masculins : les rasoirs roses, plus efficaces pour les poils féminins ; les shampooings pour l'un des multiples types de cheveux féminins, d'autres pour les hommes et leurs cheveux qui, eux, ne se déclinent qu'en « gras » et « secs » ; les accessoires de sports attentifs au fait que les hommes transpireraient différemment, et que les chaussures de course pour femmes auraient *systématiquement* besoin d'un support supplémentaire ; les

⁴³ A moins qu'il décide de jouer de la féminité qui offre, comme nous le verrons, des substituts de valorisation, sous forme de visibilité, de séduction, etc.

⁴⁴ Remarquons ici que le terme *hôtesse de l'air*, sans équivalent masculin, résume à merveille, dans l'action mille fois caricaturée de l'affichage des consignes de sécurité, la condition symbolique de la femme : au centre de l'attention, elle focalise, comme par la force de la séduction, l'attention de tout l'entourage ; mais le contenu intellectuel de ce qu'elle montre ne lui appartient pas : c'est un tiers – souvent une voix masculine – qui prononce les consignes qu'elle-même, muette, ne fait qu'exemplifier.

⁴⁵ BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Paris : Editions du Seuil, 1998, p. 39.

jouets d'enfants qui nous renseignent sur le fait que les petites filles tendent naturellement et plus spontanément vers les couleurs brillantes, et que les garçons préfèrent construire ; les confiseries aux emballages féminins qui semblent suggérer qu'une femme, naturellement plus sensible au glucose, pour se faire plaisir s'offrira une boîte de chocolats, contrairement à l'homme qui – avec son amour inné du gras et du salé – se réconfortera avec une assiette de charcuteries ; plus spontanément végétarienne, on conseillera à une femme désireuse de prendre soin de son corps de faire une cure de « détox », de *surveiller* son alimentation afin de *purifier* son organisme, contrairement à l'homme qui devra *s'activer* en intensifiant ses exercices sportifs, et ajouter dans son régime des protéines qui lui permettent de se *construire* et de se *fortifier*. Les corps, loin de se réduire à quelques particularités génitales, hormonales et génétiques, multiplient les différences qui, en tant que « corporelles », aussitôt instituées, deviennent irréductibles.

QU'EST-CE QU'UNE FEMME ?

« Des fois, je m'étais imaginé des tas de choses qui pourraient venir se mettre entre nous deux, mais au diable si j'avais jamais pensé que ça serait un corps décédé depuis quatre jours, et celui d'une femme par-dessus le marché.⁴⁶ »

« Il pourrait faire tout cela, dès qu'il en aurait envie. Il en avait le pouvoir. Il le tenait dans sa main. Un pouvoir plus fort que le pouvoir de l'argent, ou le pouvoir de la terreur, ou le pouvoir de la mort : l'invincible pouvoir d'inspirer l'amour aux hommes⁴⁷. »

⁴⁶ FAULKNER, William. *Tandis que j'agonise*. Paris : Gallimard, 1934, p. 113.

Traduction : Maurice Edgar Coindreau.

⁴⁷ SÜSKIND, Patrick. *Das Parfum*. Zürich : Diogenes, 1994, p. 316.

« *All das könnte er tun, wenn er nur wollte. Er besaß die Macht dazu. Er hielt sie in der Hand. Eine Macht, die stärker war als die Macht des Geldes oder die Macht des Terrors oder die Macht des Todes : die unüberwindliche Macht, den Menschen Liebe einzuflößen.* »

Une fois que nous avons établi les caractéristiques du genre comme catégorie, il convient de s'interroger sur le contenu des deux pôles de l'alternative. Dans la mesure où l'homosexuel est celui qui *tombe* dans la féminité – comme cela ressortira plus loin – il est important de comprendre en quoi cette féminité peut consister.

Commençons par citer John Berger qui fait le constat suivant : « *La présence d'un homme dépend de la promesse de puissance qu'il incarne (...) la présence d'une femme exprime son propre rapport à elle-même (...) Si une femme lance un verre par terre, il s'agit d'un exemple de la façon dont elle traite sa propre émotion de colère, et de la façon dont elle voudrait que les autres traitent celle-ci (...) Si un homme fait la même chose, son action ne peut être entendue que comme l'expression de sa colère (...)* Les hommes agissent, les femmes apparaissent. *Les hommes regardent les femmes. Les femmes s'observent elles-mêmes, au moment où l'on les regarde. L'inspecteur de la femme en elle-même est un homme ; l'inspectée : la femme. Ainsi, elle se transforme en objet – et plus particulièrement en objet du regard [vision] : une apparition [a sight].*⁴⁸ » La dialectique du regard et de son objet est à ne pas sous-estimer dans la compréhension de la féminité et de la subjectivité qu'entraîne l'identification d'un individu à ses réquisits. Mais le jeu du regard et de l'objet a plusieurs facettes qu'il est nécessaire d'explicitier.

⁴⁸ BERGER, John. *Ways of Seeing*. London : British Broadcasting Corporation and Penguin Books, 1972, pp. 45-47.

« *A man's presence is dependent upon the promise of power which he embodies (...) a woman's presence expresses her own attitude to herself (...) If a woman throws a glass on the floor, this is an example of how she treats her own emotion of anger and so of how she would wish it to be treated by others. If a man does the same, his action is only read as an expression of his anger (...) men act and women appear. Men look at women. Women watch themselves being looked at (...) The surveyor of woman in herself is male : the surveyed, female. Thus she turns herself into an object – and most particularly an object of vision : a sight.* »

La composante la plus évidente du rapport d'observation est la domination qu'en tel rapport présuppose : c'est l'homme qui est fondé à regarder, à s'appropriier la vue de la femme. Mais qu'est-ce que cela signifierait, si une femme lui rendait la pareille ? C'est là qu'apparaît toute la sémantique du regard : il est question d'un regard de surveillance, ou d'*inspection*, et c'est à l'homme d'effectuer ce travail *sur* la femme ; le travail de surveillance qu'effectue la femme porte sur elle-même.

Le regard de la femme porte sur elle-même, et la surveillance qu'elle opère s'effectue *selon les critères* imposés par le regard de l'homme. Les règles du jeu du regard sont celles de l'homme. Le regard masculin constitue ainsi une extériorité supplémentaire à l'aune de laquelle se mesure la validité de la femme, extériorité que la femme intériorise et, en baissant les yeux, somatise. C'est ainsi que « *le dominé tend à prendre sur lui-même le point de vue dominant*⁴⁹ ». La femme devient un objet artisanal, entre les « mains » symboliques de l'homme, façonné par son regard⁵⁰.

Dans la mesure où le regard de l'homme porte sur la femme, et que le regard de celle-ci est réflexif, rien ne semble observer l'homme lui-même. Le besoin constant de rendre la femme conforme à une certaine représentation, et une apparente autodétermination de l'homme, font de la femme un artifice, une créature qui se détache sur le fond de l'*universalité* masculine. La femme, opaque

⁴⁹ BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Paris : Editions du Seuil, 1998, p. 162.

⁵⁰ Il est instructif de s'interroger, ici, sur l'imaginaire fictif dans la culture : chose que nous ferons à plusieurs reprises. Etant donné qu'on parle d'*objet*, les représentations animées des objets, telles qu'on les retrouve dans les dessins animés, livrent des informations précieuses. Ainsi, dans la production de Walt Disney *La Belle et la Bête*, de 1991, qui en plus des personnages principaux met en scène plusieurs *objets* animés, on remarque que, de manière systématique, les objets qui se *manipulent* (armoire, plumeau, théière...) sont personnifiés comme femmes, contrairement aux objets qui restent en place (horloge, chandelier...) qui sont des hommes. Notons également que l'une des scènes humoristiques du dessin animé représente le chandelier qui se fait *porter* par un humain, ce qui contraste avec le caractère assez distingué du personnage du chandelier, à qui il ne convient pas d'être manipulé.

au regard, contraste avec l'homme qui, faute de subir le regard autre que celui des autres hommes, paraît transparent. Comme nous l'avons déjà remarqué, en analysant le cas de l'homophobie à l'égard des lesbiennes jugées masculines, la masculinité n'aime pas à devenir apparente, et elle se doit d'apparaître comme l'absence de féminité, bien que le mode de son acquisition soit tout différent. Seule la femme serait *genrée*.

Le fait que la femme soit la seule à avoir un genre à proprement parler signifie que seul le sexe féminin est susceptible de transparaître dans l'individualité. A la manière des dessins d'enfants qui présentent les figures féminines comme davantage *caractérisées* que celles des hommes (il suffit d'effacer ses longs cils, la couleur de ses joues, le triangle de sa robe et la moitié de la longueur de ses cheveux pour obtenir un « personnage » masculin), la féminité désigne ce qui, chez les femmes mais aussi chez les homosexuels, vient se greffer sur la table rase de la masculinité universelle. L'*absence* qui caractérise la masculinité n'est pas, bien entendu, celle de valeur ; la femme n'a pas, loin s'en faut, sa féminité *en plus* de sa masculinité. L'absence qui caractérise la masculinité est, précisément, cette non-caractérisation : l'homme serait dépourvu de *caractéristiques*, de traits individuels qui viendraient *apparaître* au regard de celui qui l'observerait. Sa masculinité est action, elle n'*apparaît* pas, puisque nul ne la regarde. A la tentative de caractériser l'homme, on ne saurait obtenir que l'ensemble des traits de l'être humain. Sa *sexualité* n'y transparaît pas, et il ne peut avoir une *allure* virile qu'en effaçant tout ce qui pourrait la caractériser, c'est-à-dire le genre (féminin). C'est en effaçant ses caractéristiques genrées que l'homme apparaît comme un homme et qu'il peut prétendre ne pas apparaître du tout. La positivité de la masculinité s'exprime dans l'*action* ; celle-ci lui est

réservée, et c'est la raison pour laquelle – nous le verrons ci-dessous – l'action de la femme, à savoir ses efforts et son travail, doit elle aussi passer inaperçue.

Si elle est seule à avoir un genre, la femme est seule, aussi, à avoir un véritable désir à l'égard de l'homme. Etant donné que le désir, naturalisé, est objectivement polarisé de manière hétérosexuelle, la question de ce sur quoi il porte ne se pose pas. Les hommes désirent le sexe féminin, les femmes désirent le sexe masculin. Mais l'objectif et la signification de chacun de ces désirs, comme nous l'avions déjà en partie observé, n'est pas la même : l'homme, en désirant une femme, cherche à satisfaire son désir *sexuel* naturalisé ; il ne désire pas la féminité, et s'il le fait ce n'est que parce que celle-ci annonce le sexe féminin qui l'obsède. L'homme ne saurait désirer la femme au-delà de sa dimension sexuelle, d'abord parce qu'elle n'est pas socialement désirable et que, de plus, le socialement désirable n'est rien d'autre que son propre phallus, sa propre masculinité qu'il s'agit de faire vivre en intensifiant son désir pour le sexe féminin, et en le restreignant, autant que faire se peut, au *sexe* féminin. Quant à la femme, elle désire l'homme dans toute son intégralité : *naturellement*, elle le désire sexuellement, mais elle le désire socialement aussi ; ses attributs masculins ne sont pas uniquement les prémices du rapport sexuel qu'elle désire – elle s'exposerait à plus d'une insulte si elle avait une vision aussi réductrice de l'homme⁵¹ – mais des aspects valorisables en soi. Cependant, au lieu que l'homme désire le phallus sur le mode de l'intériorisation – c'est-à-dire qu'il aspire à devenir homme autant que possible – la femme le désire sur le mode de complémentarité, soit le même que dans le cas du désir « sexuel » : de la même

⁵¹ Il semblerait même que l'injure sans doute la plus répandue à l'égard des femmes – *putain* – ainsi que ses nombreux synonymes, ne doit pas sa longévité au prétendu manque de respect de la femme *lascive* envers elles-mêmes, mais bien d'un manque de respect envers les hommes.

manière que la femme aurait *besoin* du pénis pour avoir quelque rapport sexuel que soit, elle aurait besoin de ses vertus masculines – soit des vertus tout court – qu'elle ne saurait incarner. Ainsi, motivée par son état d'incomplétude, la femme désire l'homme dans sa totalité, alors que lui ne désire que ce qu'il peut faire en sa présence.

Etre une femme, cela signifierait *apparaître*. Apparaître à l'homme, mais aussi *ne pas agir*. Il y a, au ne-pas-agir, deux versants tout aussi importants. D'une part, la *passivité* : elle doit *subir* les contraintes que lui impose le regard masculin, et apprendre à *recevoir* du plaisir sexuel ; traditionnellement réservée au monde intérieur de la maison, la femme s'en remet à ce qu'elle *reçoit* de l'extérieur ; la *patience* est sa vertu, la *passion* – son péché. D'autre part, l'*inaction* qui doit la caractériser : inactive sexuellement (car l'initiative de l'acte ne lui appartient par), professionnellement (car sans carrière), politiquement (car longtemps sans droit de vote), physiquement (car peu douée pour le sport), militairement (car faible). Cette inaction, loin de lui ôter la charge du labeur de la maison, contraint la femme à accomplir celui-ci *sans effort*, à faire preuve d'efficacité tout en paraissant inactive. Les standards de beauté qui sont les siens tâchent de préserver cette performance dépourvu d'effort : la beauté classique de la ballerine exigera d'elle une quantité colossale d'efforts et de renoncements, pour un résultat qui se doit de paraître aisé et naturel. Il y a, de la femme au travail, le même rapport que nous avons déjà observé entre l'homme et l'acquisition de la masculinité.

Puisqu'elle n'est désirée – et donc désirable, valorisable – qu'en tant qu'objet sexuel, la femme est avant tout un corps. Comme elle est toujours davantage un corps naturel plutôt qu'un esprit, et qu'*en plus* de cette condition elle se trouve dans l'incapacité d'agir, la femme a appris à mettre à son profit ce

corps qui est sa seule dimension que l'homme – c'est-à-dire la société – désire. Comme le constate Bourdieu, « *la séduction qui, dans la mesure où elle repose sur une forme de reconnaissance de la domination, est bien faite pour renforcer la relation établie de domination symbolique*⁵². » La faculté compensatoire que constitue la séduction contribue à affirmer la force de l'homme, tout en en constituant l'envers exact. Là où un homme qui veut vient extorquer ce qui l'intéresse, la femme, au lieu d'agir, séduit : elle *apparaît* d'une façon qui fera en sorte que ce qu'elle veut vienne vers elle. Véritable mécanisme de substitution, censé lui permettre de canaliser la volonté de l'homme, la séduction s'apparente à ce que Freud entendait par la *sorcellerie* : « *l'art d'influencer les esprits, en les traitant comme on traite les hommes [Menschen] dans les mêmes conditions, c'est-à-dire en les apaisant, en se les conciliant, en se les rendant favorables, en les intimidant, en les dépouillant de leur pouvoir, en les soumettant à sa volonté*⁵³ ».

La référence à la sorcellerie n'est pas une simple image permettant de mieux représenter le fonctionnement de la séduction. Il est crucial de comprendre que, si la femme est désirée dans son corps, et que c'est à travers celui-ci qu'elle séduit, elle est dans le même geste rendue plus proche de la nature : sa capacité à *faire agir en apparaissant* – c'est-à-dire à séduire – est perçue comme une force insidieuse et imprévisible, comme une véritable force naturelle. « *Ève tentatrice, enjôleuse Omphale, Circé ensorceleuse ou sorcière jeteuse de sorts (...) Les forces que l'on soupçonne (...) de tenir les hommes par la magie des attachements de la*

⁵² BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Paris : Editions du Seuil, 1998, p. 85.

⁵³ FREUD, Sigmund. *Totem und Tabu*. Hamburg : Nikol, 2014, p.98.

«*Dann ist Zauberei im wesentlichen die Kunst, die Geister zu beeinflussen, indem man sie behandelt wie unter gleichen Bedingungen die Menschen, also indem man sie beschwindigt, versöhnt, sich geneigt macht, sie einschüchtert, ihrer Macht beraubt, sie seinem Willen unterwirft.* »

*passion, leur faisant oublier les obligations liées à leur dignité sociale*⁵⁴. » Plutôt que de suivre l'exemple du sorcier qui doit ses forces mystérieuses à l'étude de textes et à l'initiation auprès de ses maîtres, la sorcière se ressourcement directement auprès de la nature qui s'exprime à travers elle. Plus volontiers maléfique, elle évite le contact humain⁵⁵. L'idée que du fond de l'insignifiance sociale surgisse une force sournoise, impossible à maîtriser, s'exerçant à l'insu de tous, a sans doute fait des femmes la cible privilégiée de la chasse aux sorcières. Les apparences suaves, sereines et anodines de la femme portent toujours en germe les excès fulgurants de sa *furie*, la longue mémoire de sa rancune, et sa duplicité.

Notre définition de la femme – et par là-même celle de l'homme – nous a permis de rendre compte de ce que désignent les deux pôles de l'alternative du genre. Nous nous sommes nourris d'exemples tantôt actuels, tantôt désuets, au point que la pertinence des conclusions sur ce que c'est que la féminité semble, à première vue, douteuse. Mais c'est oublier le caractère dialectique et discursif de la catégorie du genre : les acquis en matière des droits et de la représentativité des femmes se font souvent non pas par l'effacement, mais par la sublimation des significations anciennes : si, au XIXe siècle, on ne brûlait plus les sorcières, la littérature semble avoir pris le relais, constituant la femme en être changeant (car *La donna è mobile*), plus sujette aux crises d'hystérie (cf. Freud), imprévisible comme Emma Bovary, jusqu'aux figures plus récentes de la femme fatale, ou encore jusqu'au personnage de Mata Hari qui incarne la duplicité séductrice. Si plus personne ne croit aux forces surnaturelles de la femme, la société ne se prive

⁵⁴ BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Paris : Editions du Seuil, 1998, p. 149.

⁵⁵ Nous ne sommes pas embarrassés de citer des lieux communs sur la « mythologie ». L'idée n'est pas de présenter une constante dans l'imaginaire de telle ou telle civilisation, bien qu'une telle approche serait certainement enrichissante. Néanmoins, ce qui nous intéresse est l'éclectisme populaire dans son actualité, c'est-à-dire la prédilection de la culture actuelle pour certains personnages fictifs particuliers. Il semblerait que cette constance dans l'usage de certaines figures, au détriment de tant d'autres, soit l'indicateur de leur actualité.

pas d'occasions pour articuler celle-ci à une quantité de déterminismes naturels : le savoir populaire qui entoure sa mauvaise humeur lors des menstruations ; l'amour maternel qui naît – physiologiquement, comme un deuxième placenta – de l'expérience de la grossesse ; sa propension à devenir *hangry*⁵⁶ ; ou encore la ménopause qui divise sa vie en un avant et un après ; autant d'exemples à l'appui de la thèse selon laquelle la volonté féminine *reste* perçue comme le prolongement de la nature. Pour rendre la femme un tant soit peu intelligible et prévisible, il faut nécessairement comprendre son *corps*.

QU'EST-CE QU'UN HOMOSEXUEL ?

Les considérations concernant le pôle féminin de la catégorie du genre nous permettront de mieux saisir ce qu'est l'identité homosexuelle. Mais il est important de ne pas réduire celle-ci à l'homme efféminé – ce qui reviendrait à généraliser le versant intellectuel de la catégorie – et de tenir compte des évolutions que l'identité homosexuelle a connues au cours des dernières décennies. Nous avons mentionné que le caractère discursif du genre donne à celui-ci une certaine souplesse nécessaire pour accueillir de la nouveauté, une capacité de sublimation, de redistribution du sens, de décalage des expressions d'un sens donné dans un domaine différent, etc. Si l'on *négoce* avec le genre, force est de constater que l'identité homosexuelle a été, depuis la fin du XXe siècle, un objet de négociations privilégié, et c'est aussi l'issue de ces négociations qu'il s'agira d'analyser.

Un important travail s'est effectué, en effet, durant les dernières décennies, qui a abouti à la décriminalisation de l'homosexualité, ainsi qu'à son

⁵⁶ De l'anglais *hungry* (affamé) et *angry* (en colère) : « irritable à force d'avoir faim »

désinvestissement simultané du discours médico-psychiatrique, à sa relative désexualisation, à sa déstigmatisation et intégration dans l'espace social ; travail au sens large, englobant tout réaménagement du discours savant, juridique, ou des croyances populaires.

Ainsi, le discours sur l'orientation sexuelle a changé, et l'alternative entre l'inné et l'acquis revêt désormais le partage entre le fixe et l'ambigu : être homosexuel, c'est soit l'avoir toujours été (ce qui sert à disculper l'individu), soit l'être de manière plus ou moins décisive ; dans ce dernier cas, il s'agit d'une certaine vision de l'orientation sexuelle sous forme de *spectre*. Les deux paradigmes étant considérés comme incompatibles, on remarque que l'opinion publique varie à ce sujet de part et d'autre de l'Atlantique : si la défense habituelle d'un Américain face à des propos homophobes semble consister dans un « *born this way*⁵⁷ » unanime, un Français sera plus enclin à faire référence à la sexualité-spectre. Il devient nécessaire à présent de nuancer notre constat initial sur le désinvestissement de l'homosexualité dans le discours médico-psychiatrique : dans la mesure où personne ou presque n'est considéré comme exclusivement hétéro- ou homosexuel, et que la bisexualité n'est plus perçue comme un partage parfait du désir en deux versants égaux, le discours savant, s'il ne fait plus de l'homosexuel un malade à diagnostiquer, n'a pas disparu, mais s'est étendu sur l'ensemble de la sexualité. Ainsi, né de l'interrogation sur l'homosexualité, ce discours continue à explorer son domaine, mais il est légitimé par une interrogation simultanée sur le *normal*. Bien qu'elle continue à naturaliser la sexualité, la conception de celle-ci comme spectre permet désormais de plus en plus de concevoir l'orientation du désir en fonction de son objet.

⁵⁷ Anglais : « *Né ainsi* »

Un livre du pédopsychiatre Stéphane Clerget, paru en 2006, est emblématique de cette tendance. Son titre accrocheur – *Comment devient-on homo ou hétéro*⁵⁸ – promet enfin de trancher enfin sur la question. L'ouvrage défend l'une des variantes d'une conception que partagent la plupart des psychologues, psychanalystes et psychiatres, conception selon laquelle l'orientation sexuelle se construit surtout dans le cadre des rapports de l'enfant avec ses parents. Mais, plus particulièrement, Stéphane Clerget met l'accent sur la façon dont l'enfant exauce les désirs – conscients ou inconscients – de leurs parents. Selon ses propos : « *Les êtres humains ont besoin d'avoir été pensés pour penser et pour exister*⁵⁹ ». Cela préfigure déjà le présupposé qui nous intéresse, à savoir l'abandon (quoique non systématique) de la définition de l'orientation sexuelle d'un individu en fonction de son propre sexe, ainsi qu'une problématisation du désir sexuel comme orienté vers autre chose que le *sexe* à proprement parler.

L'ouvrage se compose de neuf parties, dont les quatre premières constituent une revue succincte des différentes approches de l'homosexualité dans le passé (de la Grèce antique jusqu'à la théorie *queer*, en passant par la recherche d'un « gène gay », etc.). L'autre moitié du livre expose les grandes lignes de la théorie défendue par l'auteur, étayée notamment par grand nombre de cas cités. Chose emblématique de la tendance générale des psychologues et psychiatres contemporains : non seulement la construction de l'orientation sexuelle se fait de la même manière dans le cas des homo- et des hétérosexuels (c'était déjà le cas chez Freud qui considérait la libido comme une pulsion répartie différemment selon l'individu), mais en plus l'hétérosexualité et l'homosexualité cessent

⁵⁸ CLERGET, Stéphane. *Comment devient-on homo ou hétéro ?* Paris : JC Lattès, 2006.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 202.

d'exister en tant qu'entités distinctes, dotées de causalités différentes et fixes. Le choix d'une orientation sexuelle est désormais la dernière étape, le corollaire d'un parcours socio-psychologique qui varie considérablement d'un individu à l'autre (contrairement aux théories uniques de la fixation dans le stade anal ou celle de l'individu narcissique) de sorte qu'il peut y avoir davantage de ressemblances entre les constructions de l'orientation sexuelle d'un homo- et d'un hétérosexuel, qu'entre celles de deux homosexuels, ou de deux hétérosexuels. Freud, défenseur des homosexuels et avocat de leur *normalité*, voyait l'origine de l'homosexualité dans « *une variation de la fonction sexuelle, provoquée par un certain arrêt du développement sexuel*⁶⁰ » (l'hétérosexualité jouissant, *a fortiori*, d'une complétude sexuelle plus aboutie). Si, dans cette phrase citée maintes fois⁶¹, c'est bien l'*arrêt du développement sexuel* qui retient majoritairement l'attention, ce qui nous intéresse, c'est le fait qu'il s'agisse d'un *certain* arrêt : Freud, écrivant une lettre adressée à la mère d'un homosexuel, ne cherche pas à y exposer sa théorie de l'orientation sexuelle, il marque néanmoins qu'il s'agit d'un *certain* type – bien défini, donc – de développement psychologique, type, qui plus est, caractérisé par un arrêt. Il y a donc, chez Freud, ce qu'on pourrait nommer *le moins que l'on puisse dire* du développement de l'homosexualité, une certaine essence dans l'origine de cette orientation sexuelle. *A contrario*, dans l'ouvrage de Stéphane Clerget, à ce postulat semble se substituer le suivant, d'une trivialité modeste : *le plus qu'on puisse dire* du développement de l'homosexualité de manière générale, c'est qu'il débouche sur le désir homosexuel. L'origine commune disparaît, et l'orientation sexuelle est comparable, pour prendre une image métaphorique, au

⁶⁰ « A variation of the sexual function produced by a certain arrest of sexual development. » Il s'agit d'une réponse épistolaire de Freud à la mère inquiète d'un homosexuel Américain.

⁶¹ FREUD, Sigmund. *Historical Notes : A Letter from Freud*. In *The American Journal of Psychiatry*. Arlington : avril 1951, No. 10.

dernier accord d'une œuvre musicale qui, certes, peut être identique dans une série de partitions différentes ; qui, certes, ne devient compréhensible qu'à l'aune de ce qui le précède, à l'aune du contexte qui lui donne son sens ; accord, néanmoins auquel le contexte de toute la partition est irréductible, et qui en aucun cas ne présuppose *un certain* type d'œuvre musicale.

Pour résumer, l'orientation homosexuelle se lit désormais à l'aune de paradigmes qui permettent de la penser de la même manière qu'on pense l'orientation hétérosexuelle. Mais, si le discours savant et le savoir populaire ont investi simultanément tout type de sexualité, ce n'est qu'au prix d'une naturalisation encore plus aboutie du désir sexuel. Le savoir se penche désormais sur l'hétérosexualité *au même titre* que sur l'homosexualité, mais il ne s'y intéresse pas de la même manière qu'il s'intéressait à l'homosexualité à l'époque où celle-ci était son seul domaine d'investigation. Nous savons depuis les écrits de Foucault que « *La sodomie – celle des anciens droits civil ou canonique – était un type d'actes interdits ; leur auteur n'en était que le sujet juridique. L'homosexuel du XIXe siècle est devenu un personnage : un passé, une histoire et une enfance, un caractère, une forme de vie ; une morphologie aussi, avec une anatomie indiscreète et peut-être une physiologie mystérieuse. Rien de ce qu'il est au total n'échappe à sa sexualité*⁶². » Or, depuis que la science et le savoir populaire se sont intéressés de manière apparemment indifférenciée à l'homo- et à l'hétérosexualité, ce discours a changé : si l'on continue à scruter l'individu comme organisme analysable – avec ses expériences passés, sa physiologie et son psychisme – on n'accorde plus d'importance à son « *caractère* », ni à sa « *forme de vie* ». Tout comme si l'objectif n'était plus de rendre l'homosexuel prévisible,

⁶² FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*. Paris : Gallimard, 1984, p. 59.

mais d'expliquer l'origine de ses préférences. Ce changement dans le sens de l'investigation s'explique en partie à l'aune de l'*apprivoisement* de la figure de l'homosexuel : on ne le redoute plus, il devient donc inutile de savoir à quoi son caractère le prédispose, quel type de dangers représente son mode de vie ; on n'interroge plus ses potentialités futures, mais ses origines passées. Cependant, la *simultanéité* de cette naturalisation du désir – quel qu'il soit – et du début d'une interrogation savante sur l'hétérosexualité, nous fait pencher en faveur d'une autre hypothèse : s'interroger sur l'hétérosexualité, c'est aussi étudier l'hétérosexualité masculine ; c'est donc étudier un objet *universel* dont les caractéristiques, dominantes, n'en sont pas réellement, parce qu'elles sont majoritaires, et parce qu'elles sont masculines. Nous avons déjà remarqué que la masculinité ne devait pas *paraître* dans la personnalité. La déssexualisation de l'homosexuel, que nous avons déclarée initialement, doit ainsi être, elle aussi, nuancée : c'est l'*individu en général* qui a été déssexualisé, grâce à la dissociation de son individualité d'avec sa sexualité à laquelle a été réduite la totalité de son orientation sexuelle. Désormais, toute la sexualité tient au désir *sexuel* naturalisé, et celui-ci ne transparaîtra jamais dans la personnalité, ni sur le visage, ni dans le mode de vie de l'individu. Elle ne transparaîtra que dans l'*action* des individus, c'est-à-dire dans leurs rapports sexuels. Par conséquent, ce que nous avons, dans l'introduction de notre propos, interprété comme un souci d'objectivité – la désignation des homosexuels comme « des hommes ayant des rapports sexuels avec d'autres hommes » – semble davantage résulter d'une généralisation sur les deux sexes et orientations sexuelles d'une vision et d'une attitude qui étaient jusque-là réservées à l'hétérosexualité masculine. En plus des raisons politiques auxquelles nous reviendrons, l'intérêt savant pour le désir hétérosexuel a annulé toute interrogation sur l'incidence de

l'homosexualité sur l'individualité, précisément parce que le désir hétérosexuel masculin, lui, ne serait lié à aucune personnalité particulière mais, nous l'avons vu, ferait *agir*. C'est ainsi que l'homosexualité se verra interdire toute *expression* subjective, et se définira par ce que les hommes *font* entre eux. Attribuer à l'homosexuel quelque aspect que ce soit, le rendre davantage susceptible de telle ou telle action, cela nécessiterait de trouver des caractéristiques semblables chez l'homme hétérosexuel, et donc de le *regarder*.

Mais la déssexualisation de l'individu homosexuel dépasse le cadre du discours savant. En parallèle de l'apparente banalisation de la figure de l'homosexuel, et malgré la dissolution de son aspect sexuel (ou plutôt à *cause* de cette dissolution), être gay continue à poser problème au sein de la société. Tout d'abord, la question de la visibilité des homosexuels apparaît nettement lorsqu'on s'interroge sur certains cas de l'homophobie, à l'encontre des gays jugés efféminés : bien des personnes, qui s'estiment tolérantes envers l'homosexualité masculine, et qui sont à l'aise avec un manque d'assurance dans la virilité auquel bon nombre d'homosexuels sont sujets, se trouvent – et semblent l'être réellement – ouverts à l'aspect efféminé qu'ils détectent dans les comportements de certains gays. Le problème se pose au moment où cet efféminement commence à paraître assumé : la critique des *folles*, qu'on oppose à ceux que l'on pourrait appeler les *honnêtes homos*, puisqu'il ne s'agit pas de les opposer aux gays à l'allure virile, est fréquente. Cette fâcheuse catégorie des *folles* désigne plus particulièrement une certaine partie des gays efféminés – non pas dans la boîte gay, mais sur leur lieu de travail ou à l'arrêt de bus – dont le comportement ne laisse pas transparaître de signes de honte. Un individu homosexuel efféminé qui se trouve lui-même *trop* (efféminé), qui a honte (d'être efféminé) et qui manque

d'assurance (du fait de son efféminement), lui, n'est aucunement une folle. Le raisonnement sous-jacent de cette tolérance restreinte aux *honnêtes homos* tient à la transparence revendiquée de la masculinité hétérosexuelle. Dans la mesure où l'hétérosexualité est censée passer inaperçue en dehors de l'acte sexuel lui-même, la folle semble refuser l'acte de « reconnaissance » de la part de l'individu hétérosexuel, reconnaissance qui consiste dans l'invitation : « *Rejoins-moi dans l'invisibilité du non-genre masculin* ». L'acte de reconnaissance en question présuppose la séparation absolue du « genre » masculin (c'est-à-dire d'une individualité dépourvue de caractéristiques féminines) et du désir sexuel, auquel l'orientation sexuelle « bien comprise » doit se limiter. Si le honteux a la décence d'admettre que sa sexualité a débordé de son cadre, et que sa masculinité *naturelle* s'est laissée envahir par les contingences de son désir, une folle est un homosexuel qui n'aspire pas à la reconnaissance de la part du *genre universel* qu'est la masculinité traditionnelle. Elle représente un genre visible car opaque et, quand bien même il n'y aurait dans sa conduite rien d'« objectivement » féminin, elle passera pour efféminée du fait *même* de rejeter la normativité transparente de la masculinité traditionnelle.

Nous touchons ici, enfin, au problème de la masculinité, et de la façon dont la structure cognitive s'accommode de la reconnaissance des homosexuels. Comme le note Élisabeth Badinter dans son livre *XY, De l'identité masculine* : « *la masculinité est davantage une réaction qu'une adhésion*⁶³ ». À travers des exemples que nous apporte la psychanalyse, l'anthropologie et l'histoire – notamment à l'aune de certains rites initiatiques – l'auteur considère la masculinité en tant qu'elle se développe – et se maintient tout au long d'une vie –

⁶³ BADINTER, Élisabeth. *XY, de l'identité masculine*. Paris : Odile Jacob, 1992, p. 91.

de manière négative : pour être un homme, un individu doit intégrer et revendiquer qu'il n'est pas sa mère, qu'il n'est pas un bébé, qu'il n'est pas une fille. L'injonction *Soit un homme*, sans équivalent féminin, témoigne de la fragilité de cette masculinité acquise. De manière parallèle, pour être un homme, ce même individu doit s'approprier l'idée suivante : *je ne suis pas un homosexuel*.

La négation de l'homosexualité constitue ainsi le terreau sur lequel se développe la masculinité. Pour qu'un individu soit masculin, il doit y avoir, au sein de la structure cognitive traditionnelle, collision et reniement à l'égard du *désir* homosexuel : nous avons déjà signalé le raisonnement qui consiste à naturaliser le désir homosexuel comme celui de l'acte sexuel passif, au travers duquel l'homme renonce à son activité *essentielle*. Ainsi, la reconnaissance des homosexuels *par les hommes* est loin d'être un acte déclaratif – quand bien même celui-ci serait franc et bienveillant – à l'égard d'un tiers. Bien au contraire, elle présuppose un travail de compréhension et de redéfinition de l'hétérosexuel sur sa propre identité ; autrement dit, elle présuppose de reconnaître la construction sociale de la masculinité, son opacité ignorée, et le rôle que cette masculinité, dans sa forme actuelle, joue dans la conception et la perception des gays. C'est en ce sens que les remèdes transformateurs que propose Nancy Fraser « *changent le sens de soi de chacun*⁶⁴ ». À défaut de tels remèdes, la reconnaissance des gays n'est que leur admission au sein de la société, en qualité de tiers éternellement étrangers.

Ce travail sur soi des hétérosexuels – mais également des gays, ceux-ci n'étant pas exempts de l'homophobie – consiste dans la visibilisation du genre masculin, mais aussi dans une désessentialisation de la masculinité. Dans la série

⁶⁴ *Ibidem*.

télévisée *Six Feet Under*, un garçon dont l'orientation sexuelle est sujette au débat de ses camarades, est à un moment en train de faire du tricot, ce qui attire l'attention de deux amies qui l'observent de loin. Si la première est persuadée d'avoir enfin trouvé la réponse à la question qui la préoccupe, la seconde répond : « *Tu ne trouves pas que beaucoup de mecs hétéros font du tricot, ces temps-ci ? C'est un peu un truc macho, genre "Je suis tellement hétéro que je peux même tricoter"*⁶⁵ ». Cette réplique humoristique, qui date de 2004 – douze ans après la publication de l'ouvrage de Badinter – fait état (certes, de manière intentionnellement exagérée) d'une certaine évolution, ou du moins d'une certaine tendance, dans la manière dont se conçoit la virilité. En effet, si le tricot est une activité associée à la féminité, faire du tricot *pour* asseoir sa masculinité revient à déclarer que la véritable masculinité réside dans quelque chose qui transcende les pratiques féminines et masculines. Plus la masculinité est sûre et inébranlable, moins elle se manifeste par la réaction et par la négation dualiste. Si le personnage qualifie cette attitude de machiste, c'est dans la mesure où, premièrement, elle s'exerce au vu et au su de tout le monde et que, deuxièmement, elle rompt avec la fragilité intrinsèque à la masculinité traditionnelle, sujette à l'éternelle injonction à faire le contraire de ce que ferait une mère, un enfant, une femme ou un gay. Ainsi, le personnage a beau s'adonner à une activité éminemment féminine, sa masculinité n'en est pas pour autant en danger. L'organisation de la virilité autour de ce que Badinter nomme *différences subtiles*⁶⁶ – à savoir une différenciation masculine qui n'implique pas pour autant le rejet de la féminité, rejet qui, paradoxalement, rend l'homme incapable d'être paternel – enlève à celle-là son

⁶⁵ « *Haven't you noticed a lot of straight guys knit these days ? It's like a macho thing, like, I'm so straight I can even knit.* »

⁶⁶ BADINTER, Élisabeth. *XY, de l'identité masculine*. Paris : Odile Jacob, 1992, p. 265.

aspect tranché, dû à la dualité des attitudes contraires, et la dote, paradoxalement, d'une assise nouvelle, stable, largement moins fébrile.

Dès lors, nos conclusions peuvent paraître contradictoires : d'une part, nous avons constaté que la masculinité traditionnelle continuait à se présenter comme neutre et dépourvue de caractéristiques ; d'autre part, la masculinité semble subir des réaménagements, et beaucoup de ce qui autrefois était réservé aux femmes, est maintenant à la portée des hommes. Mais la contradiction n'est qu'apparente, car à l'origine des deux phénomènes on retrouve le désir sexuel naturalisé : étant donné que les hétérosexuels renient quelque incidence que ce soit de leur orientation sexuelle sur leur individualité, celle-ci devient la mesure de la neutralité et de la transparence ; dans le même mouvement, leur individualisation s'effectue de manière plus libre, puisqu'il suffit – pour être un homme – de ne pas être homosexuel, ou plutôt de ne pas *faire* ce que font les homosexuels. La conception de la masculinité comme essentiellement active, et sa polarité vis-à-vis de la féminité, loin de disparaître, ont été sublimées, et il semble prudent de s'interroger – face à une masculinité qui « ose » le féminin – si ce courage ne vient pas au détriment des homosexuels. Il se pourrait en effet – et telle est notre hypothèse – que la figure de l'homosexuel, popularisée et banalisée, serve de repoussoir à une masculinité qui peut désormais se permettre de relâcher le carcan de l'oppression à l'égard des femmes, et d'expérimenter des modes de vie et des pratiques traditionnellement féminines. S'il faut de moins en moins prouver sa masculinité en étant le chef de famille ou en possédant une femme, l'acte homosexuel demeure considéré comme un moment de rupture, et une identification.

A partir du moment où l'orientation homosexuelle se réduit à la question du désir naturalisé, elle s'inscrit dans le cadre privé et ne peut qu'être *annoncée*. L'idée de coming-out – ou de *dire la vérité* sur soi, selon le vocabulaire de Foucault – fait de l'orientation sexuelle le noyau dur de ce qu'on peut savoir sur l'individu. Le désir, bien que naturalisé, continue à être perçu comme l'une des catégorisations principales de l'individu, et l'on ne sait pas véritablement à quel *type* d'individu on a affaire, tant que son orientation sexuelle ne nous a pas été révélée. L'homosexuel, précisément parce qu'il ne doit rien laisser transparaître de son désir, est amené à dire ce qu'on ne voudrait pas voir en lui. Faire son coming-out, c'est *constater* son désir, c'est-à-dire ne pas l'exprimer ; c'est partir du principe que l'homosexualité, pour être découverte, aura besoin d'être *énoncée*.

Nous venons d'ébaucher ce que désigne, dans la structure du genre, l'identité homosexuelle, soit la façon dont il peut être conçu à partir de deux polarités exclusives. Soulignons à nouveau, pour conclure, que nous devons la relative homogénéité de l'entité « homosexuel » dans la structure cognitive – soit la possibilité même d'en parler – à la structure du genre qui, dans sa prétention à l'exhaustivité, ne permet de penser une sexualité que comme une configuration des deux sexes uniques.

« Comme un chien !, dit-il ; c'était comme si la honte devait lui survivre⁶⁷. »

« Ce comportement particulier (car, de fait, il ne faisait que « se comporter », il « se comportait » sans cesse) éveilla, ce jour-là déjà, dès notre première rencontre, ma curiosité⁶⁸. »

IDENTITÉ, SUBJECTIVITÉ, CULTURE

Il convient maintenant de s'interroger sur la subjectivité *propre* aux homosexuels. Mais quelle est le lien qui unit l'identité et la subjectivité des homosexuels ? Pourquoi dirons-nous plus volontiers subjectivité gay, voire *queer*, plutôt que subjectivité homosexuelle, même dans les schémas de pensée habituels ?

L'identité homosexuelle n'est pas une identité gay, précisément parce qu'elle s'appuie sur une conception naturalisée du désir, de la féminité et de la masculinité. En d'autres termes, la figure « homosexuel » n'existe que parce qu'un individu mâle peut être pénétré, parce qu'il peut y avoir un décalage entre sa potentialité masculine et la féminité qu'il choisit d'incarner. L'identité homosexuelle – ce que l'individu est censé être, la définition de son désir qu'il est censé s'approprier, le rapport à la masculinité et à la féminité qu'il est appelé à somatiser – n'est directement créatrice ni de modes de vie, ni d'objets culturels, il serait donc incorrect de parler d'une culture *homosexuelle*. Cependant, la catégorie – identité – « homosexuel » s'exprime et se perpétue dans la réalité

⁶⁷ KAFKA, Franz. *Der Prozeß*. Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch Verlag, 2010, p. 241.
« "Wie ein Hund !", sagte er, es war, als sollte die Scham ihn überleben. »

⁶⁸ GOMBROWICZ, Witold. *Pornografia*. Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2003, p. 8.
« To szczególne zachowanie (bo on właściwie nic tylko „zachowywał się”, on „zachowywał się” bez ustanku) już wtedy, przy pierwszym widzeniu wzbudziło moją ciekawość. »

sociale à travers toute une série de pratiques : le statut incontournable du coming-out, actes d'homophobie (à l'égard de soi-même ou d'autrui), gestes de *tolérance*, *reconnaissance* de l'homosexuel, aménagement d'espaces sociaux propices à sa sexualité, le langage, etc. Ainsi, l'individu qui se reconnaît et/ou qui a été reconnu comme homosexuel, devient l'objet de ces pratiques et de ces discours : ses expériences portent la marque de sa sexualité qui désormais le définit.

La subjectivité de l'individu homosexuel est donc structurée par son identité sociale. Néanmoins, cela ne permet pas, en soi, de constater qu'il y a *un certain type* de subjectivité, commun à tous les homosexuels. Ce qui permet de l'affirmer, de le rendre palpable, c'est la reconnaissance des expressions de cette subjectivité par les individus homosexuels, c'est-à-dire l'intelligibilité des actes ou des productions de tel individu pour tel autre. Si je partage avec un homosexuel l'histoire de mon coming-out, celle-ci devient un *récit*, un objet auquel cet individu peut se rapporter, et ce *quand bien même* il ne serait pas « sorti du placard », puisque l'obligation de le faire pèse sur lui aussi. Si je regarde au cinéma une comédie musicale *Broadway*, le sens du film n'échappe pas aux femmes ni aux hommes hétérosexuels présents dans la salle ; mais la signification spécifique qui en fait l'élément de culture gay par excellence, qui fait écho à une certaine façon particulière de percevoir et de sentir, façon structurée par l'expérience de l'homosexualité, ne pourra être intelligible qu'à ceux, précisément, qui ont été préconditionnés pour l'appréhender.

Ainsi, la culture semble être le dispositif à travers lequel des gens produisent des objets et des comportements qui leur sont mutuellement intelligibles. Elle fonde la communauté des subjectivités et des expériences et, dans la mesure où celles-ci sont en grande partie structurées par les identités

sociales, elles reflètent *aussi*, quoique de manière très indirecte, ces identités. La culture multiplie ce en vertu de quoi on peut parler d'*un certain type* de subjectivité.

Pour différencier l'identité de la subjectivité, il est nécessaire d'appréhender cette dernière comme l'instance proprement individuelle de l'identité. Là où l'identité est en même temps structurée (par un ensemble de pratiques et de façons de penser) et structurante (par la normativité que l'extériorité de la structure confère à ces mêmes pratiques et structures), la subjectivité désigne l'incorporation *dialectique* de cette identité *comme structurée* par un individu *percevant*. Les termes ont leur importance : l'incorporation se fait de manière dialectique, car en dialogue avec la multitude des autres identités qui, nous l'avons vu, ne se « superposent » pas, mais entrent en conflits, opèrent des synthèses, etc. ; cette identité incorporée est *vécue* comme structurée : si, d'un point de vue social, ma subjectivité est structurée tout autant que structurante (puisque, en m'appropriant des pratiques et des façons de penser, je les perpétue), de *mon* point de vue particulier – c'est-à-dire d'un point de vue phénoménologique – elle est toujours *déjà là*, se confond avec mon individualité, et n'est pas vécue sur le mode d'une *intrusion* structurante d'une identité extérieure, mais sur celui d'une structure déjà *incorporée* ; enfin, dans la mesure où l'identité structure un individu, la subjectivité ainsi structurée est toujours celle d'un sujet qui perçoit – lui-même ou les autres – et qui agit en fonction de ces perceptions.

Dès lors, notre démarche consistera à étudier des objets culturels gays, dans le sens large du terme « culture » que nous venons de dégager : des productions artistiques, des éléments de récit, des pratiques sociales *reconnues*

comme gays, des comportements et des éléments de modes de vie récurrents, des sentiments, désirs et ambiances devenues objets de prédilections, et que la culture gay se plaît à reproduire. Mais cette étude se fera à partir des éléments de l'identité homosexuelle, des pratiques qui l'instituent et du discours qui la perpétue. C'est à la rencontre de ces deux réalités incommensurables – identité homosexuelle et objets de la culture gay – que la subjectivité apparaîtra comme le moyen privilégié d'appréhender le lien qui les unit.

Les trois instances de notre analyse présentent un autre avantage qui nous servira dans la dernière partie de notre interrogation. Seule la conception simultanée des trois éléments permet, en effet, de penser le dialogue des différentes cultures, ou la compréhension de certains éléments culturels par les subjectivités qui n'en sont pas les auteurs. Pour expliquer que telle expérience d'une ethnie minoritaire puisse être intelligible pour un homosexuel, ou qu'une production du milieu gay puisse se démocratiser dans toute une société, il est nécessaire en même temps de dissocier la subjectivité de la culture (pour penser un même élément de subjectivité dans deux cultures différentes), la subjectivité de l'identité (puisque deux identités attribuées peuvent donner lieu à une expérience commune), et de résister à la tentation d'interpréter les éléments culturels directement du point de vue de l'identité, en se passant du concept de subjectivité (ce qui empêche de concevoir la compréhension réciproque d'individus relevant d'identités différentes). La même tripartition permet d'expliquer comment « *les pratiques peuvent être objectivement accordées en dehors de tout calcul stratégique et de toute référence consciente à une norme et mutuellement ajustées*

en l'absence de toute interaction directe *et, a fortiori, de toute concertation explicite*⁶⁹. »

L'INIURE

Nous avons déjà cité les évolutions que la société moderne a connues durant les dernières décennies. Les nouvelles tendances sont en cours de s'installer dans les mentalités, et leur nouveauté fait également leur fragilité. La différence entre le court et le long terme, la grande et la petite échelle, est ici de mise : si, à long terme, nous avons le droit d'espérer que la société progresse sur la voie de la tolérance, un individu qui découvre son homosexualité, lui, vit une vie de tous les jours, à une petite échelle, où il côtoie non pas la société en moyenne de plus en plus tolérante, mais les individus qui la composent. De manière imagée, si les expressions d'intolérance envers l'homosexualité pouvaient s'exprimer en pourcentage, quand bien même on admettrait que le niveau de l'homophobie soit passé de 40 à 20%, un homosexuel mène toujours une existence où deux individus sur dix, au lieu de quatre sur dix, ne tolèrent pas sa présence ; et bien que la fréquence des comportements homophobes soit non négligeable, en tant qu'elle contribue à la façon dont l'individu interprète son positionnement aux yeux de la société, cela n'en efface pas moins la nécessité, pour un homosexuel, de se constituer face à l'éventualité toujours présente d'être offensé.

Dans son ouvrage *Réflexions sur la question gay*, paru en 1999, Didier Eribon donne un titre significatif à la première partie du livre – *Un monde d'injures* – ainsi qu'à son premier chapitre : *Le choc de l'injure*. Sa première

⁶⁹ BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris : Editions de Minuit, 1980, p. 98.

phrase : « *Au commencement, il y a l'injure*⁷⁰ ». Les injures, remarque Eribon « *sont des agressions verbales qui marquent la conscience. Ce sont des traumatismes plus ou moins violemment ressentis sur l'instant mais qui s'inscrivent dans la mémoire et dans le corps (car la timidité, la gêne, la honte sont des attitudes corporelles produites par l'hostilité du monde extérieur). Et l'une des conséquences de l'injure est de façonner le rapport aux autres et au monde. Et donc de façonner la personnalité, la subjectivité, l'être même d'un individu*⁷¹ ».

L'injure est une réalité, ou une potentialité, autour de laquelle s'articulent grand nombre d'aspects de la subjectivité homosexuelle. Les injures dont les gays sont victimes – dont la plus emblématique, *pédé* – font partie de ces insultes qui nomment, qui définissent, qui attribuent, donc, une identité. Il ne s'agit pas d'une exagération, comme c'est le cas du terme *putain* lorsqu'on l'emploie à l'égard d'une femme quelconque, mais d'une définition prétendument exhaustive, comme lorsqu'on utilise ce même mot à l'égard d'une prostituée. Désigner quelqu'un comme *pédé*, c'est non seulement se déclarer hostile à un homosexuel, mais aussi le réduire à son orientation sexuelle, l'inscrire dans un monde où, si l'on est homosexuel, on est *surtout* homosexuel.

Le fonctionnement de l'injure à l'égard des homosexuels se comprend encore mieux à l'aune de la reprise, par Frédéric Martel, de la formule sartrienne sur l'antisémitisme : « *être homosexuel n'est pas un défaut, mais être homosexuel et avoir un défaut, c'est avoir deux défauts*⁷² ». Cette phrase est d'autant plus vraie que, comme nous l'avons observé, la société invite de plus en plus l'homosexuel à restreindre l'expression de son désir au seul cadre de la sexualité naturalisée. Un

⁷⁰ ERIBON, Didier. *Réflexions sur la question gay*. Paris : Fayard, 1999, p. 29.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² MARTEL, Frédéric. *Le rose et le noir*. Paris : Seuil, 2008, p. 443.

pédé est à l'homosexuel respectable ce qu'est le stéréotype d'une féministe lesbienne et (donc) acharnée est à l'idéal d'une femme « affirmée » et « sûre de sa valeur » (qui, elle, n'a pas besoin d'être revendicatrice) : il sert à opérer, au sein même d'une catégorie dévalorisée, une division entre deux sous-catégories, dont la supérieure permet de disculper l'hostilité sociale à l'égard de la sous-catégorie inférieure. Dans le cas du *pédé*, l'infériorité consiste à être individualisé en fonction de son désir. Ainsi, l'insulte tisse des liens multiples entre l'homosexualité et tel ou tel défaut du *pédé*, rendant chaque aspect de son être touché par son orientation sexuelle. Si la femme est genrée, le *pédé* présente une véritable explosion du genre dans tous les domaines de sa vie. Un homosexuel à qui nous avons prêté de l'argent et qui ne nous le rend pas, est un *pédé*, et il ne peut plus se satisfaire d'être un voleur, puisqu'il n'est voleur que parce qu'il est, d'abord, homosexuel.

De plus, l'insulte en question est éminemment imparable. S'il y a une magie à l'insulte, « *cette magie n'opère qu'en s'appuyant sur des dispositions déposées, tels des ressorts, au plus profond des corps. Si elle peut agir comme un déclic, c'est-à-dire avec une dépense extrêmement faible d'énergie, c'est qu'elle ne fait que déclencher les dispositions que le travail d'inculcation et d'incorporation a déposées en ceux ou celles qui, de ce fait, lui donnent prise*⁷³. » Face à l'insulte en question, je ne peux qu'acquiescer, car la norme hétérosexuelle ne me permet pas de me penser différemment. Dans la mesure où je suis censé être dépourvu de particularités – c'est-à-dire avoir les particularités propre à la masculinité traditionnelle – le pari engage mon individualité entière, et l'insulte fait écho à mes efforts constants de paraître non caractéristique. « *Sale pédé !* »,

⁷³ BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Paris : Editions du Seuil, 1998, pp. 59-60.

par le déclic qu'il effectue, est un énoncé performatif : il effectue ce qu'on pourrait appeler un *anti-rite initiatique* (dans la mesure où la masculinité traditionnelle, dont l'individu qui insulte se fait porte-parole, ne s'acquiert que par des actes d'inclusions) qui, tout en excluant, *agrège* : il y a des hommes, d'une part, et les pédés d'autres part. « *L'injure, quand elle est proférée, nous rappelle qu'elle a toujours été là*⁷⁴. » Le déclic qui suit l'injure consiste dans la perception de soi comme incarnation de l'identité homosexuelle à proprement parler, et dans la conscience d'être *démasqué* dans cette condition, malgré les efforts déployés pour opprimer sa spontanéité ; d'où la prédominance du concept d'injure chez la plupart des théoriciens de la subjectivité gay.

Face à l'expérience d'humiliation – ne serait-ce que potentielle – qui caractérise la condition homosexuelle, l'aspiration à la fierté devient un mécanisme de défense privilégié de la subjectivité gay. Qu'il s'agisse de s'approprier l'injure reçue, de sublimer et de mettre sur le piédestal les éléments *abjects* associés à l'homosexualité (les urinoirs, l'analité, les rapports sexuels anonymes, le « *culte du mauvais goût*⁷⁵ », une féminité d'allure volontairement *dégénérée* dans les personnages des *drag queens*), la subjectivité gay excelle dans le processus de valorisation du socialement condamnable. Il n'est pas question de rejeter les accusations formulées à son égard, mais de transformer l'alternative « valeur sociale positive/valeur sociale négative » en « valeur sociale positive/valeur sociale péjorative ». Dans son article *Sciences sociales : l'importance du sens et du contexte*, Rommel Mendès-Leite note : « *La pénétration anale comme pratique contribue ainsi à l'incorporation progressive de ces catégories sexuelles dans les mentalités, mais également à l'émergence*

⁷⁴ ERIBON, Didier. *Une Morale du minoritaire*. Paris : Fayard, 2001, p. 86.

⁷⁵ HALPERIN, David M. *How To Be Gay*. Londres : Harvard University Press, 2012, p. 237.

« *The cultivation of good taste is dialectically opposed to camp and its worship of bad taste.* »

*d'une identité, d'un style de vie homosexuel et même d'un sentiment d'appartenance à une minorité*⁷⁶. » L'exaltation de l'analité dans les subjectivités gays met à profit l'association *calomnieuse* de l'homosexualité aux rapport anaux, et se l'approprie tout en en faisant une sorte de rite initiatique – positif – auquel l'individu homosexuel n'avait pas droit auprès de ses confrères hétérosexuels. Le fantasme de l'acceptation de soi par son entourage est exaucé dans le culte de certains comportements que l'on s'était donné beaucoup de mal à refouler, comme les gestes efféminés qui ne rencontrent plus de rejet dans le regard d'autrui. L'érotisation des comportements exhibitionnistes procure le vertigineux soulagement de *publier* l'abomination que l'homosexuel incarne et qu'il est appelé à cacher. Ainsi, après avoir goûté au plaisir de la criminalité et de la perversion, la subjectivité homosexuelle ne s'est jamais départie de cet amour du hors-la-loi, du sordide, et de toute sorte d'ambiance qui entoure l'illicite : l'association toujours actuelle de la sexualité à l'usage de certaines drogues ; face à l'accusation d'une frénésie sexuelle, une sexualité comme mode de vie, comme « *opérateur d'un changement d'existence* » d'un homosexuel qui « *s'acharne[r] à être gay*⁷⁷ » ; l'érotisation et la reproduction dans les espaces de rencontre gays d'ambiances franchement *glauques* (un style qui évoque volontiers une rue de banlieue peu fréquentable, ou une caserne délabrée) ; l'érotisation du risque lié à la pratique du *bareback*⁷⁸ ; l'association volontairement perpétuée de l'exercice de la sexualité gay à des espaces *non institutionnalisés, en dehors* de la société (par exemple la stylisation des *backrooms*⁷⁹ qui désignent non pas des espaces

⁷⁶ MENDÈS-LEITE, Rommel. *Sciences sociales : l'importance du sens et du contexte*. In *L'objet homosexuel*. Sous la dir. de CAZIER, Jean-Philippe. Mons : Sils Maria asbl, 2009, p. 83.

⁷⁷ FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits, tome II*. Gallimard : Paris, 2001, texte No 311, p. 1114.

⁷⁸ De l'anglais « (montée) à cru » : un rapport sexuel non protégé.

⁷⁹ Il s'agit de pièces attenantes à un bar, une discothèque ou une salle de sport, où les rapports sexuels sont – surtout implicitement – autorisés.

d'intimité – puisque n'importe qui peut y accéder – mais des espaces *cachés derrière* l'activité principale de l'institution ; ou encore la pratique toujours vivante d'une *drague* dans les parties *naturelles* et recluses d'une ville – ses régions forestières, côtières, etc.⁸⁰ – et le risque toujours présent d'interpellation par les services de l'ordre). La mélancolie de la criminalité, si caractéristique de la subjectivité gay, met en valeur le caractère *péjoratif* de l'identité homosexuelle qui, assumé dans toute sa *positivité*, crée une polarité permettant de percevoir les expressions de la subjectivité gay non pas comme l'*inverse*, mais comme l'*autre côté* de la beauté, de la fierté et du genre traditionnels.

Mais, s'il n'aspire pas aux valeurs sociales traditionnelles, l'*autre côté* pour lequel l'homosexuel a opté n'est pas le *contraire* de ces valeurs. En se détournant du beau, l'artiste à la sensibilité gay n'a pas abandonné l'art tout court, mais il n'a pas non plus tout simplement valorisé la turpitude ; en utilisant le terme *pédé* en parlant de lui-même, l'homosexuel fait davantage qu'une tentative d'*émousser* l'insulte ; en se travestissant en *drag queen*, il fait plus qu'assumer et mettre à son profit l'efféminement qu'on lui attribue. Il s'agit toujours en même temps d'un geste de subversion, dans le but de *pervertir* les règles de la bonne société. « *Il s'agit d'une homosexualité qui assume pleinement son caractère corrosif, clame sa volonté d'être un danger social, un poison, et s'enorgueillit d'être un ferment de destruction de l'ordre établi, de cet ordre et de ses valeurs qui interdisent aux individus de vivre comme ils le souhaitent*⁸¹. » Nous y reviendrons à plusieurs reprises.

Ainsi, nous remarquons dans la subjectivité gay deux tendances qui peuvent paraître contradictoires : d'une part, la reproduction de schémas

⁸⁰ Ce que met en scène – de manière volontairement « crue » – le film *L'inconnu du lac* d'Alain Guiraudie, sorti en 2013.

⁸¹ ERIBON, Didier. *Une Morale du minoritaire*. Paris : Fayard, 2001, p. 188.

hétérosexuels, qui permet de créer, à l'intérieur même du milieu gay, des masculinités multiples, et des féminités *en vertu* desquelles ces premiers peuvent se permettre d'être des hommes ; d'autre part, un goût de la subversion qui vise à s'affranchir de l'hétéronormativité. De fait, les conduites machistes exacerbées, si présentes dans la culture gay – qu'il suffise d'évoquer l'imaginaire de Tom of Finland – témoignent d'une appréciation, voire d'un culte de la masculinité traditionnelle, mais celle-ci, portée à son paroxysme par rien d'autre que des *pédés*, apparaît comme quelque chose d'éminemment *visible*, de reproductible et d'artificiel. Qu'elle apparaisse comme créée de toutes pièces, cela n'empêche pas la masculinité gay de valoriser, *au sein du milieu gay*, les homosexuels qui se l'approprient ; au sein de la société dominante, cependant, elle sème le trouble, et constitue vis-à-vis de la masculinité traditionnelle une contrefaçon de mauvais goût, d'autant plus inquiétante qu'elle ressemble à s'y méprendre à la « vraie » virilité invisible. Si le dieu de la masculinité est mort, tué à coups d'injures à l'égard de l'homosexuel, celui-ci continue à lui vouer une adoration zélée et volontairement absurde. La masculinité, abolie en tant que spontanéité universelle, est devenue une stylisation et un mode de vie.

Par ailleurs, les conduites « machistes » dans le milieu gay sont loin de caractériser l'ensemble des homosexuels. Ce qui autrefois constituait une « sous-espèce » des homosexuels – des femmes dans des corps d'hommes, soit les *folles* – constitue une autre attitude face à l'insulte, et se cultive en *surenchérisant* sur l'exclusion. Nous avons déjà remarqué que l'injonction à l'invisibilité de l'orientation sexuelle s'accompagne d'une prolifération des domaines où cette orientation *peut* se manifester. Ainsi, l'homosexualité se vit souvent – et c'est le cas également de ceux qui n'ont jamais été *dans le placard* – comme l'expérience

d'une altérité absolue : si l'on est censé être homosexuel dans son désir uniquement, on peut l'être également dans sa façon de côtoyer autrui, homme ou femme, dans sa manière de se comporter, dans son rapport aux activités artistiques et au sport, dans sa démarche, sa tenue ; dans l'expression du visage lorsqu'on sourit et dans le ton de la voix lorsqu'on rit. En témoignent différentes façons de « vérifier » l'orientation de sexuelle, courants parmi les enfants, et que remémore Edmunt White dans son roman *A Boy's Own Story* : en demandant par exemple à un garçon de regarder ses ongles, et en observant sa façon de le faire, on peut trancher si la personne est gay ou pas⁸². Du fait de la transversalité du genre, rien, ou très peu, n'échappe à l'homosexualité. C'est cette constatation qui amène la *folle* à investir l'ensemble de son individualité de *queerness*, de s'appropriier le caractère indéfiniment extensif de son identité.

LA SURFACE

C'est la même constatation – celle de l'omniprésence du risque de se *trahir* – qui amène les homosexuels, dès le plus jeune âge, à intégrer ce que Henning Bech, dans son ouvrage consacré aux formes d'existence homosexuelles, intitulé *When Men Meet*, appelle *observedness*⁸³. L'*observedness* désigne la conscience d'être constamment observé. « *On ne saurait être homosexuel*, dit Henning Bech, *sans se sentir potentiellement surveillé*⁸⁴ ». Si l'homosexuel en pâtit, ce n'est pas parce qu'il serait particulièrement exposé au regard d'autrui, mais parce que sa qualité d'homosexuel est vécue comme susceptible de déteindre sur tous les aspects de sa personnalité, rendant l'individu exceptionnel, anormal,

⁸² WHITE, Edmund. *A Boy's Own Story*. London : Picador, 1983, p. 9.

⁸³ BECH, Henning. *When Men Meet*. Polity Press : Cambridge, 1997, p. 99.

⁸⁴ *Ibidem*. « *One cannot be homosexual without feeling potentially monitored.* »

différent de manière absolue, et particulièrement opaque au regard d'autrui. Son opacité, qui contraste avec la transparence normative de *la bonne* façon d'être, est ce qui présuppose la *observedness*. Si toute domination semble impliquer l'objectivation comme conséquence du regard – nous l'avons vu sur l'exemple de la femme, Sartre fait la même remarque au sujet du corps des Juifs « *que le regard des aryens a déshabillé une fois pour toutes*⁸⁵ » – l'homosexuel vit non seulement dans une position de soumission au regard mais, en plus, a la certitude de décevoir celui-ci, puisque son comportement ne fait que *cachez le jeu* ; à la normativité « bienveillante » du regard de l'hétérosexuel, il répond par la ruse, il *trahit* celui même qui lui souhaite la bienvenue. Par un abus volontaire de langage, on peut désigner cette situation comme une certaine forme du syndrome de Stockholm : l'homosexuel sympathise avec celui qui le rejette, aspire à s'identifier à lui, s'efforce d'être accepté par lui, fût-ce au prix de refaire entièrement sa propre spontanéité. Le caractère *discréditable* – et non *discrédité* – de l'homosexualité (si l'on adopte le vocabulaire d'Erving Goffman⁸⁶), à savoir la possibilité de dissimuler au regard d'autrui mon propre stigmatisme social, me permet de me soustraire au mépris, mais en même temps me fait porter l'entière responsabilité de tout échec éventuel à dissimuler ma différence. « *Cette violence* – insiste Éric Chaux dans son article intitulé *Le déni d'existence*⁸⁷ – *culmine dans l'intériorisation de la discrimination par l'individu discriminé lui-même et trouve son aboutissement dans l'auto-marginalisation et l'autopunition.* »

La perpétuelle extension des domaines dans lesquels l'homosexuel risque d'être démasqué s'effectue autant par l'intermédiaire d'individus nettement

⁸⁵ SARTRE, Jean-Paul. *Réflexions sur la question juive*. Paris : Gallimard, 1954, p. 148.

⁸⁶ GOFFMAN, Erving. *Stigma*. New York : Touchstone, 1986, p. 41.

⁸⁷ CHAUX, Éric. *Le déni d'existence ou le syndrome « Fadigati »*. In *L'objet homosexuel*. Sous la dir. de CAZIER, Jean-Philippe. Mons : Sils Maria asbl, 2009, p. 138.

hostiles (*Il faut être pédé pour voir ce genre de film*) que par le discours des personnes tolérantes (*J'apprécie la sensibilité de mes amis gays*). En deçà du critère de la justesse, elle renseigne l'individu concerné sur ce qu'il a besoin de surveiller. L'*observedness*, l'omniprésence du risque de se trahir – et de trahir – ainsi que la conscience de sa propre incapacité à surveiller indéfiniment tous les aspects de son comportement, lestent l'homosexuel du sentiment de malaise (*uneasiness*⁸⁸, selon Henning Bech) qui favorise les conduites d'évitement, de retrait, et qui lui fait préférer la solitude. Selon une enquête épidémiologique publiée en 2005 par l'Institut national de la santé et de la recherche médicale, une tentative de suicide sur trois, parmi les hommes âgés de 16 à 39 ans, est (était) liée à l'homo- ou à la bisexualité de l'individu.

Ce malaise existentiel structure la façon dont un individu se perçoit lui-même. L'avant-propos du roman d'inspiration autobiographique déjà cité – *A Boy's Own Story* – est de ce point de vue significatif ; après avoir brièvement dépeint le véritable portrait de sa jeunesse, l'auteur remarque : « *Mon personnage, a contrario, est de loin plus timide et moins frimeur ; il correspond davantage à ce que je ressentais qu'à la manière dont j'agissais. (...) Ma confiance en moi aurait sans doute pu frapper plus d'un, mais au fond de moi j'étais déprimé, angoissé, voué à la haine de moi, suicidaire même. Mon livre est le portrait de ce raté intérieur, bien plus que celui du gagnant extérieur*⁸⁹ ». Un auteur d'autobiographie choisit ainsi de retracer l'histoire d'un individu différent de celui dont se souviennent ses amis d'enfance réels : cela souligne l'importance du rôle que joue le malaise dans la vie d'un homosexuel. En même temps, ça nous amène

⁸⁸ BECH, Henning. *When Men Meet*. Polity Press : Cambridge, 1997, p. 94.

⁸⁹ « *My protagonist, by contrast, is far more timid and less of a show-off; he corresponds to the way I felt rather than the way I acted. (...) I may have struck others as self-confident, but inwardly I was depressed, fearful and self-hating, even suicidal. My book is a portrait of that inner loser rather than of the outer winner.* »

à un autre aspect, directement lié au concept d'*observedness*, à savoir la dissociation particulièrement aboutie de l'intérieur et de l'extérieur. L'autosurveillance et la maîtrise de sa propre spontanéité présuppose, en effet, une distance singulièrement importante entre le moi, l'intérieur, le spontanéité, l'être, d'une part, et la surface, l'extérieur, l'artificiel, le paraître, d'autre part.

L'investissement majeur du concept de *surface* – que nous empruntons à Henning Bech⁹⁰ – est une tendance riche en conséquences.

Tout d'abord, l'homosexuel, du fait de son *observedness*, devient expert en matière du contrôle de soi, ou plutôt du contrôle de son apparence. L'homosexuel, tout comme le Juif de Sartre, « *comme le timide, comme le scrupuleux, ne se contente point d'agir ou de penser : il se voit agir, il se voit penser*⁹¹ ». L'impératif de surveiller sa spontanéité et de constamment la refaire, l'amène à analyser le paraître d'autrui, à étudier le sien, à détecter les décalages, à conformer sa façon d'être à celle des autres. Il apprend à scruter les *détails*, ce qui dotera sa subjectivité d'une véritable sensibilité à « *ce que d'autres considèrent comme des points triviaux, mineurs ou presque imperceptibles de l'architecture*⁹². » Dans la mesure où *les autres* tendent à faire fusionner leur être et leur paraître, en faisant de ce dernier une partie constitutive de leur subjectivité – de sorte que le paraître ne fait qu'*exprimer* ce qu'ils sont véritablement – l'homosexuel, lui, déploie des efforts considérables pour créer un paraître, sans jamais pouvoir se l'approprier, du fait de la différence absolue qu'il incarne. Le paraître est, chez un homosexuel, toujours beaucoup plus un artifice conscient qu'une spontanéité. Autrement dit,

⁹⁰ BECH, Henning. *When Men Meet*. Polity Press : Cambridge, 1997, p. 164.

⁹¹ SARTRE, Jean-Paul. *Réflexions sur la question juive*. Paris : Gallimard, 1954, p. 117.

⁹² HALPERIN, David M. *How To Be Gay*. Londres : Harvard University Press, 2012, p. 315.

« *The obsessiveness with which some gay men value, enjoy, and fixate on what many other people regard as trivial, minor, or virtually imperceptible fine points of architectural or interior design.* »

l'homosexuel est amené à devenir hypersensible à la spontanéité, analytique envers les gestes, les mimiques, les inflexions de la voix, envers tous les détails susceptibles d'excéder le cadre du socialement acceptable.

« *La ville* – insiste Henning Bech – *est le monde social propre à l'homosexuel, son espace vital*⁹³ ». La fuite des homosexuels vers les grandes villes – fait constaté à l'unanimité chez de nombreux auteurs, dont également Eribon⁹⁴ – a ses origines dans l'investissement de la surface : d'une part, la ville est une promesse de diversité, un lieu de passage où dialoguent différentes façons d'être – un port. D'autre part, la ville est un lieu d'anonymat, comme dans l'idée de port que propose Jean Genet dans *Querelle de Brest*, où la mer est une promesse d'évasion et d'impunité. C'est bien la multitude des gens, que l'on côtoie sans les connaître, qui reprend à son compte le réconfort de l'anonymat, la joie d'échapper au monde où l'on cherche à connaître chacun au-delà de son apparence. Non seulement ma différence a nettement plus de chance d'être acceptée dans ce creuset de points de vue, mais en plus les autres sont largement plus susceptibles de s'en tenir à mon paraître le plus superficiel. En ville, pour reprendre le vocabulaire de Bech, on rencontre autrui *comme surface*, et vivre comme surface devient une façon de vivre légitime.

Il est enrichissant, dans la question qui nous intéresse, d'adopter une approche dialectique de la surface : si l'homosexuel en est expert, il est expert du paraître, de l'artifice et de l'artificial. La présence des homosexuels dans certains milieux artistiques, dont on se sert souvent pour dénoncer une *essence* particulière des gays, leur âme prétendument sensible, est compréhensible à l'aune de ce souci du paraître, systématiquement présent dans la subjectivité homosexuelle. Par

⁹³ BECH, Henning. *When Men Meet*. Polity Press : Cambridge, 1997, p. 98. « *The city is the social world proper of the homosexual, his life space.* »

⁹⁴ ERIBON, Didier. *Réflexions sur la question gay*. Paris : Fayard, 1999, p. 33.

ailleurs, il est significatif que les homosexuels ne soient pas uniformément présents dans tous les domaines de l'art : si leur surreprésentation dans la haute couture, le stylisme, la coiffure est souvent jugée caricaturale, d'autres domaines de l'art – littérature, musique, peinture – ne connaissent pas le même succès auprès des homosexuels. Cette tendance semble être attribuable, justement, au soin apporté au paraître : les gays ne sont pas, donc, des êtres particulièrement sensibles au beau, mais des êtres particulièrement sensibilisés à l'apparence, et par là même à la manifestation du beau dans celle-ci.

Ce soin du paraître a déteint largement sur la sensibilité artistique des homosexuels, ce qui se traduit par l'amour du kitsch, du *camp*, d'un certain artificiel qui cesse de prétendre à une profondeur qui le justifierait. Il s'agit du culte d'une *image de soi*, non pas à l'encontre mais décorrélée du souci d'être autre chose – et davantage – que sa surface. L'apparence abandonne toute prétention de n'être que le signe d'un intérieur, et devient le spectacle en soi. Comme le souligne Bech, prenant l'exemple de l'allocution annuelle de la reine danoise à son peuple, allocution pleine d'apparat et de ritualisations désormais symboliques, « *ce qui autrefois faisait une impression, est en cours de devenir camp*⁹⁵ ». C'est ce qui semble expliquer la prédilection de la subjectivité gay pour certains éléments de la culture populaire : des séries télévisées comme *Desperate Housewives*, ou des icônes gays comme Lady Gaga⁹⁶, ont en commun ce souci du style, cette décorrélation (et non abandon) assumée et revendiquée du fond au profit de la forme, admirable en soi, le maniérisme comme forme d'expressivité à part entière, et la conception de l'art (-istique, -ifciel) comme une certaine

⁹⁵ BECH, Henning. *When Men Meet*. Polity Press : Cambridge, 1997, p. 126. « *What used to be aura is in the process of becoming camp.* »

⁹⁶ HALPERIN, David M. *How To Be Gay*. Londres : Harvard University Press, 2012, p. 349.

esthétisation de la vie, comme un engagement personnel, plutôt que comme une τέχνη, comme création d'un objet à part.

L'amour souvent remarqué des homosexuels pour la culture japonaise⁹⁷ - ou pour ce qui dans la culture populaire occidentale est considéré comme la culture japonaise – devient, lui aussi, intelligible si l'on joint au concept d'*observedness* la dialectique de la surface : une féminité peaufinée des geishas qui ne néglige aucun *détail* et dont le *maquillage* va jusqu'à dessiner des courbes bien précises sur la nuque ; ses pieds mutilés qui *feignent la spontanéité* d'une démarche gracieuse ; sa politesse qui, tout comme la ville, sert d'écran à l'intrusion du regard d'autrui dans son intimité ; une vie articulée autour de cérémonies – celle du kimono, celle du thé, et tant d'autres – qui expriment si bien le soin de la surface, et qui organisent autour d'une théière une multitude de gestes, de *façons* de faire et de traditions qui ne laissent rien au *hasard* ; le shintoïsme, cette mythologie vivante que, comme la masculinité homosexuelle, tous *pratiquent*, bien que – ou peut-être *parce que* – personne n'y *croie* ; le *maniérisme* institué en canon de beauté jusque dans le moindre *détail* de l'art de calligraphie ; l'art du jardin qui réprime toute spontanéité végétale, tout en en *créant* d'autres, artificielles, tuteurées, taillées ; les fleurs de ses cerisiers, *stériles* comme l'amour homosexuel, *inutiles* comme l'art des *drag queens*, et qui offrent, durant la période du *hanami*, un spectacle purement esthétique, réduisant la nature comme processus à une nature comme simple apparition.

Remarquons enfin que, si l'homosexuel a fait de la création d'une image de soi l'un de ses domaines de prédilection, c'est également du fait de son exclusion qui l'amène à s'individualiser de manière différente. Le fait que, dans

⁹⁷ *Ibidem*, p. 310.

l'expressivité artistique gay, la forme soit à l'honneur, est une façon de revendiquer la surface comme façon de vivre.

Un homosexuel, cependant, ne saurait investir la surface sans encourir le risque de paraître superficiel. Si une grande partie des insultes à l'encontre des homosexuels, en plus d'être au féminin, figurent au diminutif (pour ne citer que les fameuses –ettes, les –ottes, et les –ioles), c'est parce qu'on leur attribue une certaine insignifiance, un manque de sérieux, le même peut-être que celui dont souffraient, et souvent continuent à souffrir, les femmes dans les sociétés traditionnelles. La culture gay n'est plus dangereuse, elle est *creuse, peu féconde*, n'est pas une vraie culture.

Lorsqu'il aborde la question des gays qui décident d'assumer leur identité, et de rompre ainsi avec leur malaise, Henning Bech note : « *Ce qui était censé être le véritable soi-même homosexuel, sous-jacent à quelque rôle qu'il puisse être amené à jouer, n'y est pas. Ceci même est un rôle ; qui plus est, un rôle indéterminé. (...) En partant du malaise de ne pas pouvoir être soi-même comme homosexuel, il en arriva au malaise de devoir être soi-même comme homosexuel. Il n'y avait pas de soi qu'il eût pu être*⁹⁸. » En entreprenant de devenir gay – ce qui, souvent, est concomitant du coming-out – l'homosexuel projette d'abandonner l'attitude d'auto-observation, de *tomber le masque* et de devenir *lui-même*. Mais il apprend rapidement qu'il n'y a pas, derrière le rôle qu'il a toujours joué, de *moi* qui puisse refaire *surface*. Il veut abandonner la logique de l'*imitation* – chaque imitation instituant l'écart entre moi et celui que j'imite, à qui je dois constamment me référer pour l'imiter, à l'aune de qui mon imitation

⁹⁸ BECH, Henning. *When Men Meet*. Polity Press: Cambridge, 1997, p. 96. « *What was supposed to be the real homosexual self, underlying whatever role he may have to play, is not there. It is itself a role ; moreover, a role which is not fixed. (...) From the uneasiness of not being able to be himself as a homosexual, he progressed to the uneasiness of having to be himself as a homosexual. There was no self to be.* »

s'évalue – pour *incarner* ce qu'il avait toujours été *au fond de lui-même* ; mais il se heurte à l'impossibilité de penser un moi-en-tant-que-sexuel en dehors de l'alternative du masculin et du féminin. Cette constatation lui laisse le choix entre la perpétuation de la structure hétérosexuelle – réduire sa sexualité à l'acte homosexuel, et s'*assimiler* en tant qu'homme – et la subversion qui, avec son épicentre dans le milieu gay, *joue* des rôles sexuels, travestit, dénonce l'opacité des genres et pervertit le naturel.

Devenir gay est donc une démarche transformatrice. Le fait d'instituer l'inventivité comme façon de vivre est, dans la culture gay, objet de culte : si des célébrités comme Madonna, Cher ou Lady Gaga ont vite fait de devenir des icônes du milieu, comme nous l'avons vu, c'est sans doute principalement grâce au degré jusqu'auquel elles ont assumé leur activité artistique (et artificielle) : l'extravagance et la démesure insistant délibérément sur l'aspect art (-istique, -ifical) du personnage, l'acceptation et la revendication de la prédilection pour la mise – de soi – en scène, le refus de distinguer entre personnage artistique et personne privée, bref, la prétention à l'envahissement total de sa propre vie par l'art. Les chansons de Lady Gaga ne sont censées être que des produits accessoires de l'œuvre d'art principale que l'artiste constitue elle-même. Mais cette créativité doit en même temps être subversion : il s'agit de transformer, de jouer avec des éléments déjà présents, de les *exagérer*, d'en faire des métaphores, de changer la donne. Cela explique le relatif échec, auprès du public gay, de toutes les productions culturelles qui se penchent *littéralement* sur l'homosexualité : la série télévisée *Queer as Folk* n'a pas connu le même succès que *Sex and the City*, bien que celle-ci ne s'adresse pas aux homosexuels en particulier ; la chanson *Born this Way* de Lady Gaga, qui cible ouvertement le public gay, était un fiasco

comparée au succès de ses autres chansons, et n'est pas devenue un nouvel hymne gay, contrairement à *I Will Survive* qui ne fait pas la moindre référence à l'homosexualité. Il doit y avoir, dans les objets culturels auxquels se réfère la subjectivité gay, un minimum de subversion que procure la possibilité d'une double lecture.

La subversion est, certes, une démarche transformatrice, mais pour être véritablement *subversive*, elle doit être sournoise, agir *de l'intérieur* de l'ordre établi, faire dire aux choses ce que les auteurs n'entendaient pas exprimer. La chanson *Y.M.C.A.*, l'un des innombrables hymnes gays (car à quoi bon se priver du plaisir de multiplier l'unicité que présuppose le terme « hymne »), est de ce point de vue emblématique : reprendre les paroles qui vantent les mérites d'un établissement religieux, en misant sur le deuxième sens des paroles interprétées comme une incitation à « *s'amuser avec les garçons*⁹⁹ » ; s'approprier une chorégraphie pour le moins très « figurative » et réussir, malgré tout, à la vider de son sens premier ; faire des chanteurs des hérauts de la cause gay malgré eux ; autant de caractéristiques que l'on retrouve systématiquement dans les œuvres de la culture gay. Pour une subjectivité gay, subvertir c'est toujours davantage *pervertir*. Cela consiste avant tout à reconceptualiser sans l'abolir ce qui est déjà là : il s'agit de transformer, c'est-à-dire de faire l'économie de la production culturelle à proprement parler, et de rendre le plaisir purement spirituel. Ainsi, la culture gay n'affectionne pas les créations spécifiquement gays, mais pervertit les objets et les significations qui existent par ailleurs. Son art est celui de la lecture, bien plus que celui de l'écriture. L'expérience du décalage entre la surface

⁹⁹ « *You can hang out with all the boys* »

maîtrisée et le « fond » abominable de l'homosexuel amène celui-ci à goûter au plaisir esthétique que procure la perversion.

Si l'expérience de la surface semble jouer un rôle prépondérant dans la formation du goût pour la subversion/perversion, l'impact du désir vécu comme impossible est lui aussi à ne pas sous-évaluer. Que ce soit du fait de sa spontanéité opprimée ou de l'expérience du désir érotique vécu comme systématiquement irréalisable – l'écrasante majorité des hommes étant hétérosexuels – l'homosexuel n'a pas, à l'égard de son propre désir, le même rapport que l'hétérosexuel à l'égard du sien. Pour celui-ci, le désir est le potentiel d'un début d'action, la justification d'une tentative ; si elle ne garantit pas la réussite des efforts, une envie pousse l'individu hétérosexuel à *envisager*. Quant à l'homosexuel, son désir, même assumé, est davantage un pur sentiment ; il n'est réalisable – en dehors du milieu gay, dans lequel un individu n'entre qu'une fois que sa subjectivité s'est en grande partie constituée – que de manière exceptionnelle. Le désir d'un homosexuel à l'égard d'un homme, vécu comme essentiellement impossible, ne mène pas à une action, mais à une contemplation. Le fantasme, bien plus qu'un simple moteur de l'action, devient ainsi un mode de *réalisation* à part entière du désir homosexuel, et un mode privilégié. L'homosexuel ne revendique pas l'objet de son désir, mais développe une façon particulière de *penser* à lui *comme si* sa réalisation était possible. C'est la même retenue dans l'action que l'on retrouve dans ses pratiques subversives : plutôt que de *créer* un objet gay – plutôt que de le *faire* – il s'approprie un objet culturel déjà existant, et se met à y *penser* différemment.

LA FÉMINITÉ GAY

Si la subjectivité gay a fait de la figure féminine son objet de prédilection, il y a à cela plusieurs raisons. Nous avons déjà signalé la propension des homosexuels à s'approprier l'insulte qu'ils reçoivent : c'est l'origine même de la féminité homosexuelle. Qu'il s'agisse de conduites somatisées, involontaires et constitutifs de la personnalité d'un individu, ou de personnages souvent caricaturaux comme ceux, emblématiques, de *drag queens*, la féminité apparaît comme le fruit même de l'oppression hétérosexuelle. En interdisant à l'homosexuel toute infiltration de sa sexualité *féminine* dans son individualité, la norme hétérosexuelle semble *instituer* cette féminité ; en opprimant tout débordement de sa sexualité féminine, elle crée ce qui doit avoir la potentialité de déborder.

Cependant, l'amour que la culture gay voue aux personnages féminins pourrait se comprendre également à l'aune des substituts de valorisation auxquels les femmes ont droit, et auxquels elles accèdent par deux voies..

La première voie est celle de la simple réalisation de son devoir-être social. La femme, par la régularité des pratiques qui l'entourent, par l'uniformité du discours qui porte sur elle, et par tout autre moyen qui nous a permis de parler de *la* féminité, a la possibilité, au sein même de la structure hétérosexuelle qui la dévalorise, d'être une *bonne* femme. Si elle est dominée, sa soumission peut devenir vertu, lorsqu'elle fait preuve de l'humilité ; si elle renonce à sa carrière, estimant qu'elle est davantage *faite* pour s'occuper de ses enfants, la femme fait preuve de discernement, a le sens des priorités, et suffisamment de sagesse pour ne pas mettre en péril sa famille. Par une ruse de la polarité positif/négatif, la femme est *valorisée* comme tampon de la supériorité masculine, complémentaire

de son excellence. Cette féminité-là, comme toute norme, peut être plus ou moins bien incorporée.

La deuxième voie d'accès à la valorisation est celle de la séduction. Nous avons déjà décrit son mode de fonctionnement : bien qu'elle contribue à étayer la norme hétérosexuelle, et que son potentiel de séduction soit souvent réprouvé, la femme dispose d'un *pouvoir* imprévisible.

La féminité que la société attribue à l'homosexuel est dévalorisante – parce qu'elle est féminité – mais elle n'a en plus *aucun* moyen de valorisation provisoire. Ce qui est censé se cacher derrière chaque personnalité gay – une féminité sans bornes – ne doit pas s'exprimer ; mais s'il arrive un jour que cette féminité-là s'exprime, elle sera une féminité bâtarde car dépourvue de toute référence ; un mouvement chaloupé des hanches d'une femme est beau parce qu'il est attirant pour l'homme ; le même mouvement chez un homme est *efféminé*, c'est-à-dire que, tout en étant objectivement semblable à celui d'une femme, n'est pas pour autant attirant pour l'œil d'un homme hétérosexuel. La féminité, celle qui bouillonne sous les apparences anodines de l'homosexuel, est nécessairement stérile, le mouvement de sa *sé-duction*, en-*vers* les hommes, nécessairement avorté.

Ainsi, la subjectivité gay est amenée à fantasmer sur une féminité *authentique*, et à jouer à l'excès la féminité gay. Dans son ouvrage déjà cité, David Halperin analyse le véritable leitmotiv de la culture gay que constituent les mises en scène de femmes en train de *losing it*¹⁰⁰ - en train de devenir des folles furieuses dans leur quotidien apparemment inintéressant, en train de perdre leur sang froid. Contrairement, cependant, à l'analyse qu'en fait Halperin, selon

¹⁰⁰ HALPERIN, David M. *How To Be Gay*. Londres : Harvard University Press, 2012, pp. 250-254.

laquelle *losing it* irait dans le sens de l'aveu de faiblesse d'une féminité incapable de se contenir, il nous semble que cette pratique culturelle marque l'intérêt de la subjectivité gay pour la *puissance* féminine : les femmes, que ce soit celles des productions *Broadway* dont parle l'auteur, ou celles des séries télévisées déjà citées, deviennent « folles », mais cette folie les rend capables d'affronter les difficultés auxquelles elles font face. Bien souvent, à l'issue d'un excès de folie on retrouve un homme qui capitule, éberlué par l'étalage d'une force et d'une détermination insoupçonnées. Ainsi, on reconnaît les vieilles peurs à l'égard des sorcières, dont les pouvoirs surnaturels continuent à forcer l'admiration des subjectivités gays.

Dès lors, la féminité *authentique* – celle incarnée par des femmes – constitue le fantasme d'une féminité *efficace*. Si la masculinité chez l'homosexuel est inauthentique, sa féminité est absurde et manque de référent. La femme constitue ce en quoi la féminité – le chef d'accusation à l'égard des homosexuels – est fière et valorisée.

En parallèle de ce fantasme, la subjectivité gay s'approprie l'aporie de la féminité gay, de cet « art pour l'art », faute d'en être pour l'homme. Le mauvais goût de nombreuses *drag queens* creuse l'écart entre la féminité gay et la désirabilité, entre la désirabilité recherchée et l'horreur incarnée. Si elle a *tout fait pour* ressembler à une femme, le geste *séducteur* de la *drag queen* – sa démarche, son regard – ne rencontre aucun destinataire qui y serait sensible ; ce geste, avorté, dissocié de la mécanique dans laquelle il fonctionne habituellement, présente la féminité dans son état brut. Le travestissement comme objet culturel gay consiste ainsi à isoler la féminité, à la disséquer, et ce faisant à subvertir et désessentialiser la désirabilité féminine, qui n'est désirable que *pour* l'homme.

Cette analyse nous amène à constater qu'il y aurait deux types de réponse d'une subjectivité face à l'expérience de l'identité homosexuelle : d'une part, le *fantasme* semble aller dans le sens de la mélancolie d'une masculinité à laquelle l'homosexuel n'a pas droit ; d'autre part, l'amour de la subversion perverse qui l'amène à déconstruire les schémas cognitifs qui l'ont fait souffrir. Pour appréhender la subjectivité gay, on a besoin de garder à l'esprit qu'il n'y a pas, d'un côté, le sujet, et de l'autre les rapports de pouvoir dans lesquels il se trouve projeté. Le sujet est *constitué* par les rapports de pouvoir qui le traversent. C'est uniquement en adoptant une telle conception de la subjectivité que l'homosexuel peut être compris : lorsque, tout en s'appropriant un comportement masculin sur son lieu de travail, il change de visage en allant rejoindre ses *copines* dans un bar gay ; lorsque, tout en fantasmant sur une féminité puissante, il la caricature ; lorsque, en partant vivre dans une ville qui lui permet de garder son anonymat, il cultive la mélancolie d'un voisinage intime ; ou lorsqu'il crie haut et fort son désir de transformer, tout en gardant le fantasme d'un ordre établi qui le rassure.

« Nathanaël, je t'enseignerai la ferveur. »

« La mélancolie n'est que de la ferveur retombée¹⁰¹. »

« Pourtant, Fryderyk, lui aussi, "priaît" à genoux. (...) Il ne feignait rien, mais "priaît" vraiment. (...) Mais sa prière n'était qu'un paravent qui dissimulait l'immensité de sa non-prière. (...) [il] vida la messe de tout son contenu, de toute son essence : et voici qu'un prêtre s'agitait, s'agenouillait, passait de part et d'autre de l'autel, alors que les enfants de chœur frappaient dans les clochettes, et que la fumée s'élevait de l'encensoir ; mais le contenu s'en évaporait, comme le gaz d'un ballon, et la messe resta à pendouiller dans une impuissance terrible... flasque... incapable désormais de féconder¹⁰². »

L'HISTORICITÉ DES MOUVEMENTS GAYS

Il est temps de s'interroger, à l'aune de ce qui vient d'être énoncé, sur la façon dont les homosexuels en viennent à former un groupe social. Il s'agira d'explorer le dialogue entre *les* homosexuels et la société, et de voir en quoi il est représentatif de la manière dont n'importe quelle autre minorité dominée trouve sa place dans une société.

Nous avons déjà compris comment des subjectivités peuvent se *ressembler* : c'est à l'intelligibilité de certains objets culturels – au sens large – que cette ressemblance peut se mesurer. Cette façon de concevoir la parenté des subjectivités, l'affinité des individus, permet en même temps de rendre compte de la fédérativité qui caractérise ces groupes-là : s'ils choisissent de préserver un

¹⁰¹ GIDE, André. *Les nourritures terrestres*. Paris : Gallimard, 1972, pp. 21-23.

¹⁰² GOMBROWICZ, Witold. *Pornografia*. Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2003, pp. 18-19.

« Ale Fryderyk (...), który przecież ukląkł, także się „modli”. (...) nie udaje, ale naprawdę się „modli” (...) ale modlitwa jego była tylko parawanem, zasłaniającym bezmiary jego niemodlitwy... (...) czyjaś ręka zabrała tej mszy wszystką jej zawartość, całą treść – i oto ksiądz ruszał się, klękał, przechodził z jednej strony ołtarza na drugą, a ministranci uderzali w dzwonki i wznosił się dym kadzidła, ale treść ulatniała się z tego, jak gaz z balonu, i msza oklapła w strasznej impotencji... zwisająca... niezdoła już do zapłodnienia. »

espace de vie qui leur sera exclusivement réservé, s'ils admettent une connivence réciproque particulière, c'est non pas directement parce qu'ils *ressentiraient* leur affinité, ni même immédiatement parce qu'ils s'inscriraient dans la *même* structure sociale que leurs pairs, et qu'ils seraient par là même exposés à un certain type d'expérience ; les individus choisissent de se *côtoyer* parce qu'ils parlent la même langue, parce qu'ils comprennent les mêmes objets, parce que leur sensibilité à telle expression subjective est entendue par autrui ; bref, parce que leur interaction et communication sociales sont, dans tel ou tel domaine, plus fluides.

C'est bien cette fédérativité-là que l'on retrouve à l'origine de tout mouvement de revendication. Le rapport que ceux-ci développent à l'égard de leur propre différence subjective les amène à *expliquer* cette différence, à présenter une façon de *comprendre* la particularité de leur subjectivité, à *rendre compte* de ce qui se trouve aux fondements de leur affinité subjective. Qu'ils choisissent d'essentialiser la différence, ou d'opter pour le caractère construit de celle-ci, la démarche explicative résulte toujours dans l'*extension* du discours au-delà des individus initialement concernés, ce qui est à l'origine de la difficulté à *définir* le sujet de tel ou tel groupe social. En d'autres termes, si nous venons de dégager les grands traits de la subjectivité gay, le discours explicatif – dont le nôtre – pose toujours le problème de ces individus homosexuels qui ne se reconnaissent pas dans tel ou tel aspect de la subjectivité gay.

C'est là, précisément, que notre interrogation sur l'*identité* homosexuelle vient étayer le raisonnement. Un individu homosexuel peut développer, grâce aux contingences de sa constitution individuelle, une subjectivité qui différera de celle que nous avons spécifiée. S'il fait son coming-out au bout de vingt ans passés au

côtés d'une femme, il est fort probable qu'il aura intériorisé le regard dominant, et qu'il ne sera pas admiratif du *pouvoir* séducteur féminin ; mais alors, cela signifie nécessairement en même temps qu'il prendra ce regard dominant sur lui-même, et en cela n'échappera pas à la subjectivité gay. Car vouloir *affranchir* un individu de toute trace de la subjectivité gay, c'est non seulement souscrire à l'universalité de la masculinité hétérosexuelle, mais c'est aussi négliger le caractère nécessairement *construit* de la subjectivité (ainsi, on ne l'*affranchit* pas de certains éléments, comme par soustraction, mais on la construit différemment), et sa construction *au travers* de l'extériorité des rapports de pouvoir, parmi lesquels l'identité comme extériorité. Ainsi, pour concevoir un homosexuel qui n'ait envers la culture gay aucune affinité, il faudrait que lui-même ne se pense pas *comme* homosexuel, et qu'en même temps la société ne lui attribue pas cette *identité-là*. Il faudrait, lorsqu'il nous dit « *Je ne partage pas la subjectivité gay parce que je suis viril* », qu'il n'ait pas comme arrière-pensée « *...pour un homosexuel* ». En d'autres termes, pour concevoir cet homosexuel-là, il faudrait qu'il ignore son propre désir sexuel et, par conséquent, qu'il ne se rapporte pas à sa propre *identité* (ce qui est possible), ou bien qu'il se conçoive en dehors de toutes les significations que la structure du genre attribue à l'homosexualité (ce qui, vu la transversalité du genre et l'aspect extensif attribué au désir « féminin », est une tâche impossible). S'il n'y a pas, dans une subjectivité gay, de minimum qualitatif nécessaire, toute subjectivité gay se structure vis-à-vis – et en fonction – de l'identité homosexuelle. Ainsi, c'est l'identité qui, grâce à sa constance conceptuelle, permet de définir sur qui porte un discours, lorsqu'il porte sur *les* homosexuels ; c'est elle, aussi, qui permet de *réfléchir* sur les revendications formulées à l'égard de la société, de déconstruire les mécanismes qui sous-tendent

tel ou tel phénomène subjectif. *A contrario*, c'est la subjectivité qui constitue le moteur fédérateur du groupe.

Nous avons déjà remarqué que l'homosexualité masculine, dans la mesure où elle cherche à remédier à la « destitution » du piédestal de la masculinité, peut opter, en plus des pratiques subversives, pour des approches plus conservatrices. En effet, les revendications *conservatrices* ne sont envisageables que lorsque la position sociale, dont les individus appartenant à un groupe donné sont exclus, est socialement valorisante. Le constat semble être un pléonasme, mais nous avons observé qu'il ne s'applique pas à toutes les situations : l'analyse de la condition lesbienne du point de vue de la légitimité du désir (plutôt que du point de vue de la simple alternative normal/anormal) nous a conduits à la conclusion selon laquelle la lesbienne, en assumant son désir, n'a pas *perdu* sur le terrain de la valorisation sociale ; en désirant une femme, elle *n'attire pas* sur elle le regard dévalorisant de l'homme, mais elle le met en lumière ; en refusant de désirer l'homme, elle ne devient pas aussi perverse que le gay, mais elle pointe le désarroi de l'homme qui apprend qu'il peut ne pas être désiré. Si l'homosexualité masculine est une destitution, son équivalent féminin est une prise de conscience sur la condition de la *femme*, ce qu'ont si souvent souligné les mouvements féministes lesbiens. Là où l'homosexualité masculine *aspire* à la fierté, la lesbienne déclare d'emblée que « *les lesbiennes ne sont pas des femmes*¹⁰³ », énoncé dans lequel elle se *découvre* fière.

En aspirant à la valorisation sociale, la lesbienne ne saurait faire l'économie de la *déconstruction* des anciens schémas de pensée. Le gay, lui, a envers sa propre différence un rapport plus complexe. Cependant, ce rapport-là,

¹⁰³ WITTIG, Monique. *Questions féministes*. Février 1980, No 7.

souvent expliqué de manière analytique, dans la mesure où il peut s'agir, schématiquement parlant, de politiques identitaires (et de l'attitude individuelle d'assimilation qui leur est corrélative), ou de politiques *queer* (et de conduites individuelles subversives qui leur correspondent), devrait *aussi* être appréhendé de manière historique. C'est bien l'*historicité* des mouvements minoritaires – dont le mouvement gay – qui permettent de rendre intelligible le passage des politiques identitaires aux politiques *queer* qui, sinon, apparaît comme un choix conceptuel tout à fait arbitraire.

La première étape historique est celle où surgit la différence : l'homosexualité apparaît dans toute sa clandestinité et dans sa perversion, sans pouvoir aspirer à quelque reconnaissance sociale que ce soit. Les premières revendications homosexuelles ne visaient pas à *valoriser* l'individu homosexuel, mais à rendre l'expression de son désir *légal* : il s'agissait de rendre l'acte homosexuel libre. Au sein de cet espace libéré, les homosexuels ont trouvé des techniques de valorisation que nous avons déjà évoquées à plusieurs reprises : transposition de la norme hétérosexuelle sur l'échelle du milieu homosexuel, l'appropriation de l'injure avec tout son contenu, etc. Mais cette première étape s'accompagne en même temps d'une extension extraordinaire de la différence gay : si la norme hétérosexuelle a pu être transposée à *l'intérieur* du milieu gay, celui-ci présentait sa différence comme éminemment incompatible avec la société dominante. La clandestinité était revendiquée par l'homosexuel comme lui étant congénitale, son désir – comme pervers de manière irréductible. C'est l'*impunité*, plutôt que la *légitimité* des rapports homosexuels que revendiquaient les homosexuels depuis les émeutes de Stonewall¹⁰⁴. Il n'était pas question de

¹⁰⁴ Les émeutes au Stonewall Inn à New York, en 1969, marquent le début du militantisme gay aux États-Unis. Le 28 juin 1969, lors d'un raid de la police, conforme aux applications des

permettre aux homosexuels de bien vivre leur sexualité *au sein* de la société, mais d'aménager une *marge* (pour ne pas dire un *bas-fond*) de la société dans laquelle cette pratique pourrait avoir lieu. C'est dans ce sens-là que Michael Pollak, dans son article *L'homosexualité masculine ou le bonheur dans le ghetto ?*, pouvait parler jusqu'au début des années 1980, d'une « *ségrégation librement consentie*¹⁰⁵ ».

Une ségrégation librement consentie, mais aussi, selon nous, revendiquée. Nous avons constaté que la subjectivité gay s'appropriait l'injure sociale en transformant le négatif (absence de valorisation sociale) en péjoratif (c'est-à-dire une altérité absolue, mais positive). Le même procédé semble avoir eu cours sur le plan politique : souligner la différence, dénoncer son incompatibilité avec l'ordre établi, c'est répondre à la dévalorisation dont l'homosexuel était la cible. Le manifeste qu'est *Le Désir homosexuel* de Hocquenghem n'était rien d'autre qu'un « *De toute façon, vous ne comprendrez jamais* » prononcé vis-à-vis de la société. La différence homosexuelle est incompatible avec la société *précisément parce qu'elle a sa propre positivité*. Elle n'est pas réformable : inutile de lui apprendre le beau, puisqu'elle prétend avoir déjà trouvé une beauté différente ; inutile de lui chercher une justification morale, car elle a sa propre éthique du plaisir ; inutile de s'interroger sur sa place dans la société, car les marges de celle-ci sont une société à part entière, avec sa population, ses normes et ses modes de vie ; elle n'est pas en attente de valorisation : elle se valorise de manière différente.

lois de l'époque, répressives vis-à-vis des homosexuels, les clients du bar se sont soulevés et ont été brutalisés par les forces de l'ordre. Les marches des fiertés commémorent ces événements.

¹⁰⁵ POLLAK, Michel. *L'homosexualité masculine ou le bonheur dans le ghetto ?* In *Communications*, 35, 1982. *Sexualités occidentales. Contribution à l'histoire et à la sociologie de la sexualité*. p. 62.

Une telle définition de la différence permet à un groupe d'empêcher que la société, faute de le reconnaître, ne *tolère* le groupe. Dans la mesure où la tolérance dans son sens négatif – entendue comme absence de contrainte – instaure un rapport de pouvoir qui présuppose la dévalorisation de ce qui est toléré – sinon on parlerait de reconnaissance – les premiers mouvements homosexuels ont réussi le pari apparemment contradictoire qui consistait à rendre l'homosexualité *légale* tout en maintenant son caractère *intolérable*. Ainsi, tout en ayant le droit de *s'adonner* aux pratiques homosexuelles, la majorité sexuelle ne devient égale dans le cas des rapport homo- et hétérosexuels qu'en 1982. C'est cette année-là également, par la modification des articles 330 et 331 de l'Ancien code pénal, et conformément à la promesse de François Mitterrand, que l'homosexualité cesse d'être une circonstance *aggravante* en cas d'attentat ou d'outrage public à la pudeur. L'homosexualité constitue, dans les années 1970, ce qui est « à-peine-toléré », de l'illicite légal, de l'immoralité certes abjecte, mais dans un domaine privé dans lequel l'Etat ne se donne plus le droit d'ingérer.

On remarquera que l'analyse de l'action politique des mouvements gays reprend systématiquement des éléments de notre étude de l'identité homosexuelle, mais aussi de celle de la subjectivité gay. Ainsi, les homosexuels ont un *goût* pour la perversion (comme type de subversion), et c'est comme une société pervertie qu'ils revendiquent, politiquement, leur différence ; l'appropriation de l'injure est une façon de vivre d'une subjectivité opprimée, mais c'est aussi tout un programme d'action politique ; la mélancolie est une sensibilité qui structure la subjectivité, mais c'est aussi une sensibilité politique. Le déroulement politique d'une revendication minoritaire, son contenu, ou encore la *façon* de procéder pour atteindre un objectif, porte la marque de la subjectivité du groupe donné. A partir

du moment où c'est la subjectivité qui anime la fédérativité d'un groupe, c'est comme un individu doté d'une subjectivité qu'un mouvement politique agit. L'étude de la subjectivité, en tant qu'elle se penche sur la façon de *percevoir*, nous renseigne sur ce en fonction de quoi un individu *agit*.

Les politiques identitaires semblent présenter, dans cette première étape des revendications, l'avantage de refuser les règles de valorisation de la société dominante. Dans une période historique précise où la question publique est celle de la tolérance ou non envers les homosexuels, il est impossible que la société *valorise* la différence du groupe. Dès lors, magnifier la différence permet de transformer la *sous-culture*, qu'était jusque-ici le milieu homosexuel, en *culture* alternative. Dans la mesure où par sous-culture nous entendons une activité culturelle – au sens large – dont la valeur tient à ce qu'elle exemplifie les valeurs de la culture dominante, une *culture* à proprement parler n'a, elle, de comptes à rendre devant quelque structure que ce soit. L'*altérité absolue* revendiquée par les premiers mouvements homosexuels, leur irréductible incompatibilité avec les valeurs de la société dominante, a permis aux gays des années 1970 d'établir une valorisation d'eux-mêmes indépendante de l'ordre établi.

La différence que mettaient en valeur les lesbiennes était beaucoup plus *systématique* (puisque, encore une fois, aucune tentative d'effacer la différence ne permettrait de les valoriser) ; elle était, cependant, beaucoup moins *radicale* que celle revendiquée par les homosexuels. Le constat peut paraître contre-intuitif, dans la mesure où la pensée lesbienne abonde en formules tranchées de type « *Les lesbiennes ne sont pas des femmes* », « *On ne naît pas femme, on le devient* », ou encore « *Un homme sur deux est une femme* ». Mais c'est la nécessité d'une *réforme* radicale que dénotait ce type de discours, beaucoup plus que la radicalité

de la différence féminine. Il s'agissait de réformer la société, la transformer peut-être de fond en comble, mais toujours dans le but de l'*adapter* aux femmes, de trouver un terrain commun aux points de vue divergents des femmes et des hommes.

Les tentatives de radicaliser la différence des femmes, malgré les efforts que certains mouvements féministes déployaient dans ce sens-là, se heurtaient, de plus, au peu de cas que la société dominante faisait de l'homosexualité féminine. Celle-ci est toujours perçue comme moins perverse que son pendant masculin : dans la mesure où le gay pèche par son désir et par l'acte sexuel, la femme ne pèche que par ce premier, puisque la sexualité lesbienne, dépourvue de pénis, est *nécessairement* dépourvue de pénétration, et *par là même* n'est pas une véritable sexualité. La lesbienne, en tant qu'asexuelle, n'a pas aux yeux de la société la même potentialité de subversion qui constitue l'apanage de l'homosexualité masculine. Si les gays semblent avoir accusé leur différence pour se dissocier provisoirement de la société, et mettre fin à l'énorme et évident problème qu'ils posaient déjà, les lesbiennes l'ont fait davantage *pour* problématiser les questions lesbienne et féministe qui n'étaient jusque-là que des *trivialités* : autant du côté de la sexualité lesbienne qui n'en était pas, que de celui de la féminité pourtant « valorisée » comme pendant de l'homme.

La nécessité de *problématiser* les questions féminine et lesbienne ; le souci toujours présent de *réformer* la société ; la conscience de l'impossibilité, pour les lesbiennes, de se faire valoir en tant que *femmes* : ces trois aspects de la pensée lesbienne ont amené très tôt les théoriciennes à effectuer ce qu'Elsa Dorlin appelle « un travail d'*historicisation* et, *partant*, de *politisation* de l'espace privé¹⁰⁶ ».

¹⁰⁶ DORLIN, Elsa. *Sexe, genre et sexualités*. Paris : PUF, 2008, p. 10.

Etant donné que la communauté gay visait à mettre en valeur sa propre différence de manière absolue, et à s'inscrire en marge de la société, l'un des moyens privilégiés était, précisément, de s'approprier l'hypersexualisation dont l'homosexuel avait toujours été accusé : *toujours* puisque c'est en le féminisant que la société avait hypertrophié sa sexualité (si ce n'est qu'elle l'avait doté de sexualité – nécessairement féminine – tout court). Le désir homosexuel masculin était un désir par excellence, l'analité – une source de plaisir à *proprement parler*. Face aux gays hypersexualisés qui mettaient cet aspect de leur *personnalité* en valeur, des lesbiennes que la société non seulement perçoit comme essentiellement asexuelles, mais qui, de plus, réfléchissent à la façon dont il faut politiser les questions sexuelles.

La tragédie de l'épidémie du Sida, dès le début des années 1980, a apporté une réponse inattendue au décalage au niveau de la publicité des questions gay et lesbienne, et transformé cette première en un sujet politique à part entière. Dans son ouvrage *Le rose et le noir*, Frédéric Martel insiste sur la « "désexualisation" de l'identité homosexuelle », ainsi que sur « une certaine gravité de l'homosexualité¹⁰⁷ », apparue au cours de l'épidémie. Cette transformation ne s'est pas effectuée sans résistances, jusque dans le milieu médical militant : si l'on tient compte du fait que l'Association des médecins gays n'a reconnu le lien entre les pratiques homosexuels et la transmission du VIH qu'en 1984, on s'aperçoit non seulement de la crainte des militants gays face à l'idée de perdre leurs acquis (la réassimilation de l'homosexualité au discours médical et pathologisant), mais également d'une certaine résistance vis-à-vis de la perspective de s'en remettre à la société, de reconnaître dans son espace de vie ce sujet de société qui excède le

¹⁰⁷ MARTEL, Frédéric. *Le rose et le noir*. Paris : Seuil, 2008, p. 541.

milieu gay et qui fait la une des journaux. La solidarité dont beaucoup d'homosexuels faisaient preuve lors de l'éclatement de l'épidémie ; des récits concernant certains homosexuels, aidés dans les derniers mois de leurs vies par leurs amants, abandonnés par leurs familles au moment d'un coming-out forcé par la maladie ; d'autres mettant en lumière la difficulté que les compagnons de vie des homosexuels éprouvaient à revendiquer leur droit d'accès aux malades, empêchés tantôt par les services médicaux, faute de statut officiel quelconque, tantôt par la famille du séropositif ; tout cela a contribué à cette déssexualisation de l'identité homosexuelle dont parle Frédéric Martel.

Ainsi, l'épidémie de ce qui était d'abord connu comme *cancer gay* a marqué le début de la deuxième étape d'historicisation du mouvement gay : celui-ci a basculé du côté du socialement reconnaissable. L'« *hécatombe* » du Sida, pour reprendre le titre d'un chapitre dans *Le rose et le noir*, a commencé à inscrire les homosexuels *comme* représentants des valeurs communes de solidarité et d'entraide, comme touchés par un fléau devant lequel ils étaient démunis. Leur quotidien, qui devait se réduire aux rencontres sexuelles instantanées dans les pissotières parisiennes, s'est révélé plus proche qu'il n'en avait l'air des préoccupations de la plupart des mortels. La différence qu'ils étaient censés incarner s'est révélée moins intransigeante que nul ne l'aurait imaginé.

« Grâce » à la tragédie, donc, l'homosexuel s'est vu doter d'un potentiel de normalité. Pour « peu » qu'il décide d'intégrer la norme hétérosexuelle dans ses comportements, la société était prête à lui pardonner son homosexualité, à la reléguer au rang du privé absolu qui – loin d'être socialement neutre – était politiquement inintéressant. S'il demeurait extrêmement différent du « nous » social, il n'en était pas moins un citoyen et/car un être humain à part entière. Dès

lors, l'homosexuel s'est retrouvé dans une position où il pouvait, à nouveau, investir la norme hétérosexuelle qui le valorisait. S'adapter aux structures hétérosexuelles – mariage, filiation, monogamie, conduite masculine – était la condition relativement aisée de son acceptation au sein de la société : il pourrait enfin se débarrasser de sa sexualité féminine, redevenir universel, non connoté. Les campagnes contre l'homophobie mettraient désormais en scène des couples homosexuels dans le calme de leur foyer familial, entourés d'enfants, en train de vaquer à leurs routines quotidiennes.

Mais, pour que le progrès de cette nouvelle cause gay soit possible, il fallait que le mouvement gay devienne politique, ou plutôt que son action – politique depuis plus d'une décennie – soit considérée comme légitime. Le processus qui a légitimé la politisation des revendications des homosexuels, s'il est concomitant de leur *valorisation* – puisque c'est aux années Sida que nous devons les deux mutations – doit en être distingué. En effet, en plus de l'humanisation de l'homosexuel, l'épidémie a fait de la cause gay une question de santé publique. Ainsi, aux questions *privées* du désir et de la subjectivité gay, se sont substituées les questions *publiques* de la prévention de la maladie, de sa prise en charge, des modes de transmission liés à telle ou telle pratique. On n'a pas cessé de parler de la sexualité de l'homosexuel : bien au contraire, cette publicité a marqué le début d'un discours scientifique encore plus abondant. Les pratiques sexuelles précises, les parties du corps exposés à tel liquide corporel, la fréquence des rapports, le nombre de partenaires : toutes ces questions seront reprises par le discours public. Cependant, l'enjeu ne sera plus d'émettre un jugement de valeur sur l'homosexualité, de comprendre l'homosexuel à l'aune de ses pratiques, d'observer en quoi il est ou n'est pas « comme nous » ; il s'agira désormais de

considérer l'homosexualité comme une donnée : il y a des homosexuels qui, *de fait*, ont ce type de pratiques ; or, celles-ci sont liées à la transmission du VIH. Le Sida a forcé le passage de l'homosexualité dans le discours public.

LA FIGURE DU GAY CONSERVATEUR

La perpétuation des structures préétablies par certains mouvements homosexuels a eu pour conséquence l'émergence de la figure de l'homosexuel politiquement conservateur. Être gay, cela ne voulait plus dire que l'on choisissait un mode de vie alternatif, que l'on s'inscrivait en faux contre l'ordre social. L'homosexualité masculine (du fait de l'extension du discours savant sur l'hétérosexualité) ne présupposait plus une sexualité à proprement parler – celle qui transcende la question du choix de l'objet du désir, et qui structure la vie de l'individu. Ainsi, en Grande Bretagne, le combat en faveur du mariage homosexuel, qui a conduit à la légalisation de celui-ci en 2013, a pu être mené au nom des valeurs conservatrices, comme celles de la famille et du mariage lui-même.

Bien plus que de se démocratiser dans toutes les sensibilités politiques, la *défense* des homosexuels est devenue un argument *à l'encontre* des initiatives traditionnellement associées à la gauche politique. C'est pour faire *avancer* la cause gay que certains militants de la droite et de l'extrême droite politiques s'opposent à l'immigration issue du Maghreb, du Moyen-Orient, et d'autres aires géographiques dont les cultures, plus traditionnelles, seraient plus sexistes et plus homophobes. Ce raisonnement, tout en s'appuyant sur une donnée difficile à remettre en cause – certains Etats *favorisent* ouvertement l'homophobie, dans d'autres l'homosexualité demeure un sujet tabou – permet en même temps de

véhiculer la logique sous-jacente qui y est présupposée. Tout d'abord, il s'agit de repousser au-delà de ses propres frontières la figure de l'ennemi : l'homophobie n'est plus une réalité à l'œuvre à l'intérieur du pays, elle menace de l'extérieur. Par là même, la société dominante d'un pays donné est présentée comme ayant *déjà* mis fin aux comportements homophobes : il n'y a plus de travail à accomplir, si ce n'est de servir d'exemple aux *autres* ; tout progrès dans la cause gay est superflu, car le véritable problème, celui qui exige toute notre mobilisation, lui, vient de loin. *Notre* éventuelle homophobie, si réformable, contraste avec l'incorrigible homophobie qui est la *leur*. Si la *nôtre* s'exprime, ce sera avec nettement moins de violence que la *leur*. Les cartes du monde représentant les pays en fonction du statut que les *Etats* attribuent aux couples homosexuels, mal interprétées, servent à mesurer l'homophobie au sein de chacune des sociétés : en rouge, les pays où l'homosexualité est punie ; en noir, lorsqu'elle y est passable de la peine de mort ; en bleu, lorsqu'elle y est célébrée sous forme d'un mariage ou d'une autre union civile ; en gris, lorsqu'elle n'y a pas de statut officiel. Une telle représentation, lorsqu'elle sert à rendre compte d'autre chose que du statut *juridique* du couple homosexuel, passe sous silence le fait que, bien souvent, les mariages des couples de même sexe, bien que conclus, ne soient pas *célébrés* au même titre que ceux des hétérosexuels ; elle nous fait *craindre* davantage les immigrés des pays marqués en rouge et en noir, en nous faisant oublier les homosexuels qui vivent dans ces mêmes pays ; elle nous fait accueillir plus volontiers les ressortissants des pays où la loi ne se prononce pas sur le sujet, quand bien même ce vide législatif ne ferait que traduire l'autorégulation homophobe d'une société qui, en omettant d'inscrire dans la loi l'ostracisme dont elle frappe l'homosexuel, rend celui-ci inconcevable.

Toutes ces nouvelles revendications se sont faites par, mais aussi au nom des homosexuels. Une question gay politisée est devenue en même temps une question de justice, et par là même un problème qui déborde largement le cadre des intérêts d'un groupe particulier. Après avoir été considérés comme un *lobby* privé, les gays sont devenus un groupe dont la position sociale spécifique permet de faire le diagnostic des injustices sociales. Le discours de Roselyne Bachelot, à l'occasion du vote du PACS, en 1998, est de ce point de vue révélateur : « *Le Pacte de Solidarité, a-t-il pour origine une revendication portée par des associations homosexuelles ? Eh bien oui, bien sûr ! Mais qui mieux que des homosexuels pouvait, à partir de leur expérience de solitude, de rejet, de mépris, faire le diagnostic des difficultés qui rongent notre société ? (...) finalement nous ne reconnaissons ici qu'une seule communauté : la République*¹⁰⁸ ». Ainsi, l'homosexuel est politisé, représentant *des* minorités ; son combat se fait au nom des valeurs *communes* à la société dont désormais il est membre à part entière ; en outre, ses revendications sont portées par des personnes *non concernées*. En même temps que l'homosexualité a été déssexualisée, l'orientation sexuelle des *militants* gays a cessé d'être une évidence.

C'est de cette universalisation de la question gay que semble parler Halperin lorsqu'il fait le triste diagnostic du prix auquel les progrès de la question gay auraient été acquis. C'est en faisant le deuil de sa propre subjectivité, en se soumettant à l'ordre établi, et en adoptant les anciennes structures sociales qu'il aurait retrouvé sa valeur sociale. Ce constat, selon nous, doit être nuancé. Premièrement, il ne faut pas voir dans les politiques *identitaires* la cause de ce processus : nous avons vu que l'essentialisation de la différence homosexuelle, au

¹⁰⁸ <http://www.assemblee-nationale.fr/11/cr/html/19990069.asp>

début du mouvement gay, n'a pas empêché – bien au contraire – les subjectivités gays de se développer. Deuxièmement, s'il est vrai que de nombreux homosexuels s'approprient le souci de se conformer aux normes de la masculinité hétérosexuelle, il faut garder à l'esprit les effets *sociaux* transformateurs de ces conduites *individuelles* apparemment conservatrices : ainsi, tout en faisant l'effort, conscient ou somatisé, d'effacer toute trace d'*efféminement* dans son comportement, la figure de l'homosexuel permet de rompre le lien conceptuel entre la masculinité *objective* (les traits et attitudes objectives associées à la masculinité) et la domination de la femme ; lorsqu'il se marie, un gay fait appel à la valorisation traditionnelle, mais en même temps il fait découvrir à la société une nouvelle dimension de la différence : si le mariage est symboliquement perçu comme un couronnement de la complémentarité interpersonnelle, le mariage de deux personnes de même sexe met fin au vieux schéma qui faisait du lien amoureux une rencontre de deux polarités absolument différentes – c'est-à-dire de deux sexes – et du lien amical une rencontre de deux individus essentiellement identiques, dont l'*indistinction* conditionnerait la compréhension réciproque. Tendre vers plus de *créativité* dans le milieu gay, *afin* de subvertir l'ordre social, est une recommandation qui, premièrement, ne tient pas compte du caractère *pervers* de la subversion gay (qui, pour s'opposer à un ordre social, doit d'abord l'épouser) et qui, deuxièmement, ignore les transformations *conceptuelles* que, comme nous l'avons vu, la subjectivité gay préfère aux objets nouveaux.

Enfin, il est tout aussi important de ne pas confondre les aspirations à l'égalité avec celles à l'uniformité : de nombreux penseurs gays se sont révoltés, par exemple, à l'encontre du mariage homosexuel, en estimant qu'il exemplifiait cette tendance des homosexuels à souscrire à tout ce que la culture hétérosexiste

leur proposait. Le *droit* au mariage n'est, cependant, pas à confondre avec la volonté de se marier : le peu de succès que le mariage homosexuel a rencontré, en France, après sa légalisation, est ainsi à saluer, dans la mesure où cela semble traduire le véritable enjeu du débat sur le *mariage pour tous*, à savoir non pas la réaffirmation du mariage comme seul modèle de coexistence, mais l'abolition de la discrimination sexuelle.

Il est à noter que ce n'est qu'une fois la question du *couple* homosexuel posée que la lesbienne, qui ne songeait pas à revendiquer sa féminité, rejoint le gay dans ce qui semble être la mélancolie de l'ordre établi. Mais c'est encore faire une erreur d'analyse que d'ironiser sur la banalité de la routine familiale à laquelle aspireraient les gays et les lesbiennes. Car, après le PACS, le *mariage pour tous* a été, symboliquement, un nouveau mariage : il a aboli la différence des sexes comme *la* différence structurante, il a permis de penser le lien du mariage en dehors des structures de domination, il a déclenché une reconceptualisation de la parentalité, etc. Ainsi, les lesbiennes – certaines lesbiennes – en militant en faveur du droit de se marier, n'ont pas *cédé* à la tentation de l'établi, mais elles ont pris acte de la transformation sociale réelle que l'extension du droit au mariage exemplifiait. La *déconstruction* que visent les mouvements de revendication ne doit pas être confondue avec l'*abolition* pure et simple des structures sociales. Repenser, c'est déjà réformer.

LA SUBJECTIVITÉ GAY DANS L'ESPACE SOCIAL

Néanmoins, le poids de la *normalité* reste important, et le diagnostic d'une subjectivité sacrifiée sur l'autel de la valorisation sociale n'est pas sans fondements. L'homosexuel, devenu humain, avec une sexualité qui s'intègre de

mieux en mieux à la société contemporaine, a relégué la subjectivité gay au domaine extrêmement restreint du *milieu* homosexuel. Sa sexualité – rappelons-le – doit, pour être *normale*, être aussi invisible que celle du *vrai* homme. Ainsi, le milieu gay est perçu comme un atavisme du ghetto gay des années 1970, c'est-à-dire comme le foyer d'une différence non réformable. La subjectivité qui s'exprime dans ce milieu semble, cependant, de plus en plus censurée, et l'on ne le fréquente plus pour la *sensibilité* gay, pour la façon spécifique d'interagir, ni pour l'humour *camp* ; on y va de plus en plus souvent pour maximiser ses chances de trouver un partenaire, pour danser avec un garçon sans être scruté. La subjectivité qui, auparavant, caractérisait *les gays*, est maintenant réservée au milieu gay perçu de manière péjorative, et même en son sein ce milieu est pensé comme un mécanisme utilitaire, facilitant les rencontres.

Dès lors, si les gays ont leur influence sur la culture majoritaire – dans la culture populaire, dans l'art, le stylisme, les modes de vie, la sexualité, l'action sociale et politique – cet impact nécessite un effacement systématique de toute référence explicite à la subjectivité gay. Celle-ci, nous l'avons vu, ne doit pas s'exprimer, mais même lorsqu'elle s'exprime – et que le résultat de cette expression est socialement valorisé – elle doit effacer toute trace d'elle-même. Si l'on admet volontiers que telle œuvre musicale est marquée par le séjour de l'artiste dans telle culture, que tel tableau reflète la condition sociale privilégiée du peintre, que tel poème trahit le type de sensibilité proche de telle minorité ethnique, il semble toujours aussi indécent de parler de *sensibilité* gay ou de *style* lesbien, au point que le terme *littérature gay* semble réservé aux récits mettant en scène des *personnages* homosexuels, et non à la littérature caractérisée par un style particulier. On analysera soigneusement l'homosexualité présentée par

Proust dans *A la recherche du temps perdu*, on expliquera volontiers la biographie de Rimbaud par son orientation sexuelle ; mais jamais il ne viendra à l'esprit d'un critique de rendre compte de la dimension *queer* de leurs œuvres, ou du vocabulaire si systématiquement subversif de Michel Foucault. Aussitôt exprimée, la subjectivité gay, si elle est entendue par un public plus large que les limites de la minorité, devient universelle et, si nous estimons qu'elle *devrait* appartenir à tous, cela ne semble pouvoir être le cas qu'au prix de l'effacement de l'auteur *comme* homosexuel.

La subjectivité gay a déserté l'espace public, désinvesti (relativement) le milieu homosexuel et divisé les homosexuels en deux groupes : ceux qui fréquentent le milieu gay, et les « hors milieu ». Etre « hors milieu » signifie, tout simplement, être masculin. Ainsi, on retrouve les vieilles craintes de l'homosexuel qui voit dans son orientation le danger de sexualisation, c'est-à-dire d'efféminement. Le milieu gay est représenté comme un lieu de débauche, pas nécessairement sexuelle, mais toujours subjective : ceux qui le fréquentent *lâchent prise*, se laissent aller à leurs spontanités les plus inadmissibles. Les « hors milieu », quant à eux, préservent leur virilité, et ils la préservent d'une manière très spécifique, à savoir *en ne fréquentant pas* ce milieu : la subjectivité gay est perçue comme un mal qu'on *attrape*, le vieux démon de la spontanéité qui menace de se réveiller. En se déclarant « hors milieu », l'homosexuel avoue sans le vouloir qu'il a une subjectivité gay, mais qu'il a choisi de l'opprimer.

Cependant, face à la tentation de se conformer à l'ordre établi, la réponse appropriée consiste, à notre avis, non pas à stigmatiser celles ou ceux, parmi les homosexuels, qui n'auraient pas assez d'« originalité » ou de « force » pour s'y opposer, mais à valoriser ces modes – de vie, de penser, de sentir – alternatifs. Il

nous semble qu'au fondement d'une telle transformation sociale qui permettrait de valoriser la subjectivité gay on doit placer la déconstruction de la catégorie du genre : c'est bien la raison pour laquelle celle-ci nous a occupés tout au long de notre propos. Ce n'est que lorsque aura été accompli le travail qui vise à arracher à la bipolarité du genre les caractères masculins – travail d'autant plus difficile qu'il est naturalisé et que l'homme continue à se penser comme dépourvu de particularités – que la subjectivité gay pourra être valorisée autrement que comme un « curieux mélange des deux genres », que le milieu gay pourra devenir un espace de dialogue, et que les acquis des subjectivités gays pourront être acceptés et compris dans leur contexte. Pour que le gay cesse d'être perçu comme un artifice, il faut démontrer la constructibilité de l'homme hétérosexuel. Or, c'est précisément ce à quoi s'attelle la culture gay.

Enfin, craindre que la subjectivité gay puisse ne pas survivre à un tel projet de déconstruction, qu'elle soit victime de sa propre revendication, c'est confondre l'identité homosexuelle, que l'on veut subvertir, et la subjectivité gay. Celle-ci se constitue face à l'expérience de l'identité homosexuelle ; mais une fois qu'elle a été constituée, le travail qui consiste dans la transformation en positivité, d'abord péjorative, de ce que la société dominante impose comme négativité, la dote d'une vie propre, indépendante de son point de départ. C'est grâce à ce travail que la subjectivité gay peut désigner aujourd'hui davantage qu'une simple individualité opprimée, bien plus qu'une somme d'inhibitions, et qu'elle peut se détacher de cette oppression d'où elle avait surgi, se libérer de ces inhibitions à l'encontre desquelles elle s'était structurée. Bien qu'elle surgisse d'une intersection particulièrement désavantageuse des rapports de pouvoir, la subjectivité gay a une part de positivité indépendante de l'identité homosexuelle, et indépendante du

désir homosexuel. S'il peut y avoir, selon D.A. Miller¹⁰⁹, une expérience gay avant le sexe, nous ajouterons qu'il peut y avoir une expérience gay avant – et abstraction faite de – la découverte même de son homosexualité. Cette positivité-là, étant donné qu'elle n'est pas la mesure de la discrimination subie, et qu'elle s'en détache, peut se comprendre, et peut s'apprendre, tout comme on peut se sensibiliser à un certain type d'expressivité artistique. Cet aspect-là de la subjectivité permet de la penser indépendamment des structures d'oppression contre lesquels on s'élève, et d'envisager un espace de dialogue où les contenus subjectifs finissent par être entendus et valorisés par autrui. La valorisation de la positivité que contient la subjectivité gay, conjuguée au processus de dénonciation de la constructibilité du masculin, permet également d'échapper à l'image de l'homosexuel comme *victime* de son orientation sexuelle.

¹⁰⁹ MILLER, D.A. *Place for Us : Essay on the Broadway Musical*. Cambridge : Harvard University Press, 1998.

CONCLUSION

L'investissement du concept d'identité, ainsi que la distinction que nous avons opérée entre celle-ci et la subjectivité, nous ont permis de réfléchir simultanément – mais avec des outils méthodologiques adaptés pour chacune des deux instances – sur l'homosexualité masculine dans la société française contemporaine. Pour penser l'identité homosexuel, nous avons choisi comme point de départ la structure sociale du genre : à la suite de l'analyse des notions de désir et d'orientation sexuelle, la catégorie « homosexuel » est apparue comme la conséquence nécessaire des significations attribuées aux deux pôles de la dichotomie. En tant que conséquence *nécessaire* de la structure du genre, l'identité homosexuelle est appréhendée comme inséparable de celle-ci, et tout progrès social dans la cause gay présuppose une reconceptualisation de ce qu'est une femme, un homme, un désir, et une sexualité.

La distinction entre identité et subjectivité nous a permis par ailleurs de penser ce progrès social. Sans subjectivité, les gays deviennent une *espèce* : avec leurs différences présentées comme irréductibles, leur place dans la société est légitimée par l'identité, et leurs particularités individuelles négligées ; sans identité, on ne peut penser *les* gays que comme des « hommes ayant des rapports sexuels avec d'autres hommes », catégorie faussement objective, et qui ne rend pas compte des divergences dans les époques et les sociétés différentes. De plus, si la subjectivité semblable se découvre à travers les œuvres culturelles, seule une identité *commune*, c'est-à-dire une *même* place dans la structure cognitive, peut servir de cadre explicatif à cette affinité.

Le concept d'identité a également une dimension pratique qu'il ne faut pas négliger. La subjectivité seule, toujours davantage *structurée* et détachée de toute normativité vis-à-vis de laquelle elle se formerait, ne permet pas de réfléchir sur le structurant. Seule une interrogation sur le *discours* – celui que tiennent les individus mais aussi les institutions au sens large, comme celle du genre – permet de dégager l'élément qui doit être déconstruit. L'identité ne crée pas d'essentialismes : c'est, au contraire, *sans* le concept d'identité que, pour définir le sujet du débat, on s'appuie sur une homosexualité entendue comme une *donnée* consensuelle, à laquelle il suffirait d'*adapter* la société dominante ; ce qui revient à réserver à l'homosexualité une place implicite dans la catégorie du genre. Dans la mesure où l'identité permet de réfléchir sur les structures de domination, elle nous donne les moyens de les déconstruire, plutôt que de les amortir et sublimer.

Ainsi, s'il faut aspirer, à long terme, à la déconstruction de l'identité homosexuelle, se priver de ce concept sous prétexte qu'il serait indésirable nous empêche de penser le problème que nous cherchons à résoudre, et ne rend aucun service à la minorité, puisque son identité sociale, même passée sous silence, découle de la structure du genre. La subversion, qui est la manière dont les gays s'approprient leur identité, permet de pervertir celle-ci, et de la transformer. Vouloir supprimer l'identité homosexuelle, l'étouffer en en faisant une façon de penser prohibée, non seulement nous interdit de remarquer quelque affinité que ce soit dans les subjectivité gay mais, en outre, cela présente le problème de façon atomisée, empêche de voir la reproductibilité de la figure de l'homosexuel à partir de la catégorie du genre dont il est la conséquence, œuvre par là même en faveur du maintien de cette catégorie, et fait de la cause gay un problème qui n'appartient qu'aux homosexuels.

BIBLIOGRAPHIE

BADINTER, Élisabeth. *XY, de l'identité masculine*. Paris : Odile Jacob, 1992.

BECH, Henning. *When Men Meet*. Polity Press : Cambridge, 1997.

BERGER, John. *Ways of Seeing*. London : British Broadcasting Corporation and Penguin Books, 1972.

BOURDIEU, Pierre. *La domination masculine*. Paris : Editions du Seuil, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*. Paris : Editions de Minuit, 1980.

BUTLER, Judith. *Gender Trouble*. New York : Routledge, 2007.

CHAUX, Éric. *Le déni d'existence ou le syndrome « Fadigati »*. In *L'objet homosexuel*. Sous la dir. de CAZIER, Jean-Philippe. Mons : Sils Maria asbl, 2009.

CLERGET, Stéphane. *Comment devient-on homo ou hétéro ?* Paris : JC Lattès, 2006.

DORLIN, Elsa. *Sexe, genre et sexualités*. Paris : PUF, 2008.

DURKHEIM, Émile. *De la division du travail social*. Paris : Quadrige, 1998.

EHRENBERG, Alain. *Le harcèlement sexuel, naissance d'un délit*. In : *Esprit*. Paris : novembre 1993.

ERIBON, Didier. *Une Morale du minoritaire*. Paris : Fayard, 2001.

ERIBON, Didier. *Réflexions sur la question gay*. Paris : Fayard, 1999.

FOUCAULT, Michel. *Dits et Écrits, tome II*. Gallimard : Paris, 2001.

- FOUCAULT, Michel. *Histoire de la sexualité*. Paris : Gallimard, 1984.
- FRASER, Nancy. *Qu'est-ce que la justice sociale ?* Paris : La Découverte, 2005.
- FREUD, Sigmund. *Historical Notes : A Letter from Freud*. In : *The American Journal of Psychiatry*. Arlington : avril 1951, No. 10.
- FREUD, Sigmund. *Totem und Tabu*. Hamburg : Nikol, 2014.
- GOFFMAN, Erving. *Stigma*. New York : Touchstone, 1986.
- HALPERIN, David M. *How To Be Gay*. Londres : Harvard University Press, 2012.
- HONNETH, Axel. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2010.
- HOCQUENGHEM, Guy. *Le désir homosexuel*. Paris : Fayard, 2000.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Le Cru et le cuit*. In : *Mythologiques I*. Paris : Plon, 1964.
- MARTEL, Frédéric. *Le rose et le noir*. Paris : Seuil, 2008.
- MENDÈS-LEITE, Rommel. *Sciences sociales : l'importance du sens et du contexte*. In *L'objet homosexuel*. Sous la dir. de CAZIER, Jean-Philippe. Mons : Sils Maria asbl, 2009.
- MILLER, D.A. *Place for Us : Essay on the Broadway Musical*. Cambridge : Harvard University Press, 1998.
- POLLAK, Michel. *L'homosexualité masculine ou le bonheur dans le ghetto ?* In *Une identité blessée : études de sociologie et d'histoire*. Paris : Métailié, 1993.
- RICŒUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris : Editions du Seuil, 1990.

SARTRE, Jean-Paul. *Réflexions sur la question juive*. Paris : Gallimard, 1954.

YOUNG, Iris Marion. *Le genre, structure sérielle : penser les femmes comme un groupe social*. Site Internet : <http://id.erudit.org/iderudit/017604ar>

YOUNG, Iris Marion. *On Female Body Experience : Throwing Like a Girl and Other Essays*. Oxford : Oxford University Press, 2005.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Philosophische Untersuchungen*. In : *Werkausgabe, Band I*. Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2006.

WITTIG, Monique. *Le corps lesbien*. Paris : Minuit, 1973.

WITTIG, Monique. *La Pensée straight*. Paris : Editions Amsterdam, 2007.

BIBLIOGRAPHIE SECONDAIRE

FAULKNER, William. *Tandis que j'agonise*. Paris : Gallimard, 1934.

GENET, Jean. *Querelle de Brest*. Paris : Gallimard, 1953.

GIDE, André. *Les nourritures terrestres*. Paris : Gallimard, 1972.

GOMBROWICZ, Witold. *Pornografia*. Kraków : Wydawnictwo Literackie, 2003.

SÜSKIND, Patrick. *Das Parfum*. Zürich : Diogenes, 1994.

WHITE, Edmund. *A Boy's Own Story*. London : Picador, 1983.

TABLE DES MATIERES

➤ RESUME	2
➤ INTRODUCTION	4
➤ LE CONCEPT D'IDENTITE	11
▪ Politiques gays, politiques <i>queers</i> : le pour et le contre l'identité ..	11
▪ Identité et relation identifiante	13
▪ Structure cognitive de référence et la question de la validité	22
➤ LES SEXUALITES DANS LE CONTEXTE DU GENRE	36
▪ Sexe, genre, le sexuel, l'érotique	36
▪ Désirer l'homme	45
▪ Le genre comme catégorie	56
▪ Qu'est-ce qu'une femme ?	61
▪ Qu'est-ce qu'un homosexuel ?	69
➤ LA SUBJECTIVITE GAY	81
▪ Identité, subjectivité, culture	81
▪ L'injure	85
▪ La surface	92
▪ La féminité gay	103
➤ LES HOMOSEXUELS EN MOUVEMENT	107
▪ L'historicité des mouvements gays	107
▪ La figure du gay conservateur	119
▪ La subjectivité gay dans l'espace social	123
➤ CONCLUSION	128
➤ BIBLIOGRAPHIE	130