

**UNIVERSITÉ PARIS VIII-SAINT-DENIS**  
**ÉCOLE DOCTORALE**  
**PRATIQUES ET THÉORIES DU SENS**

**Doctorat**  
**Psychanalyse**

**François-Marie Brunel**

**Psychanalyse, Homosexualités et théories queer**

**Jury :**

Thammy Ayouch  
Anne-Emmanuelle Berger  
Fabian Fajnwaks  
Laetitia Jodeau-Belle  
Gérard Miller  
François Sauvagnat

**Thèse dirigée par Monsieur Fabian Fajnwaks**  
**Monsieur Gérard Miller**

**Soutenue le : 21 juin 2018**

Je voudrais remercier chaleureusement en premier lieu Fabian Fajnwaks qui a accepté et dirigé mon travail ; mes remerciements aussi pour Gérard Wajcman qui m'a encouragé à faire et à terminer ce travail de thèse. Je suis également reconnaissant envers le personnel de la bibliothèque de l'Ecole de la Cause Freudienne qui m'a bien accueilli et mis à ma disposition les documents dont j'avais besoin. Enfin, je suis spécialement reconnaissant à mon épouse Momi qui a patiemment relu mon travail.

# TABLE DES MATIÈRES

<b>Première partie : Introduction.....</b>	<b>p 1</b>
1.1 Définition du concept de queer et de la théorie queer .....	p 2
1.2 Théorie queer et psychanalyse : position du problème .....	p 6
1.3 Rappel sur le dernier enseignement de Lacan : la jouissance, le réel et le corps .....	p 13
1.4 Les hypothèses de notre travail.....	p 16
1.5 Plan de la thèse .....	p 17

## **Deuxième partie : Michel Foucault inspirateur de la théorie**

<b>queer .....</b>	<b>p 21</b>
2.1 Remarques sur la psychanalyse en dehors de la <i>Volonté de savoir</i> ...p	22
2.1.1 Une réception favorable de la psychanalyse par Foucault dans ses premiers ouvrages .....	p 22
2.1.2 Les remarques de Foucault sur Lacan dans ses interviews.....	p 24
2.2 <i>La Volonté de savoir</i> .....	p 25
2.2.1 La thèse centrale.....	p 25
2.2.2 Réponses de Foucault à des réfutations imaginaires.....	p 30
2.3 Les interviews de Foucault sur l'homosexualité : la définition d'une politique queer avant la lettre ? .....	p 33
2.4 Une ambiguïté concernant le sexe.....	p 37
2.5 La question du genre et de sa remise en cause .....	p 38
2.6 L'influence de Foucault sur la théorie queer .....	p 42

## **Troisième partie : Féminisme, genre et théorie queer .....**

3.1 Aux origines féministes du queer : la psychanalyse comme théorie du genre ?.....	p 48
3.1.1 Rappel sur le genre et la psychanalyse .....	p 48

<b>3.1.2</b>	<b>Psychanalyse contre genre : Monique Wittig</b>	<b>p 49</b>
<b>3.1.3</b>	<b>Rubin : "The traffic in women"</b>	<b>p 55</b>
3.1.3.1	Intérêt de la théorie de Lévi-Strauss pour Rubin	p 56
3.1.3.2	Utilisation par Rubin de sa lecture de Freud et Lacan	p 60
3.1.3.3	Retour sur la construction de la féminité	p 65
3.1.3.4	Les limites de la thèse de Rubin	p 71
<b>3.1.4</b>	<b>Conclusion</b>	<b>p 75</b>
<b>3.2</b>	<b>Judith Butler et la psychanalyse</b>	<b>p 76</b>
<b>3.2.1</b>	<b>Les thèses de Butler</b>	<b>p 76</b>
3.2.1.1	Ouvrir le groupe des femmes	p 76
3.2.1.2	Les deux grandes théorisations de Butler	p 82
3.2.1.3	Undoing gender : la reconnaissance au centre	p 87
<b>3.2.2</b>	<b>La lecture de Freud et de Lacan par Butler</b>	<b>p 89</b>
<b>3.2.3</b>	<b>Une lecture partielle et inexacte de Lacan</b>	<b>p 94</b>
3.2.3.1	Lecture de la Signification du phallus par Butler dans <i>Gender Trouble</i>	p 94
3.2.3.2	La lecture de Lacan par Butler dans <i>Bodies that matter</i>	p 108
3.2.3.3	The Psychic life of power (1997)	p 124
3.2.3.4	Antigone selon Butler et Lacan	p 125
3.2.3.5	La psychanalyse dans Undoing gender (2006)	p 132
3.2.3.6	Conclusion	p 135
<b>3.3</b>	<b>Au-delà de la psychanalyse comme théorie du genre :</b>	
	<b>subversion lacanienne des théories butlériennes</b>	<b>p 136</b>
<b>3.3.1</b>	<b>Les rapports entre jouissance et mascarade</b>	<b>p 136</b>
<b>3.3.2</b>	<b>De la jouissance tragique à la jouissance normale</b>	<b>p 137</b>
<b>3.3.3</b>	<b>Le passage au-delà de l'Œdipe</b>	<b>p 139</b>
<b>3.3.4</b>	<b>Les sexuations masculines et féminines</b>	<b>p 141</b>
<b>3.3.5</b>	<b>De l'ontologie à l'hénologie</b>	<b>p 152</b>

## **Quatrième partie : Pratiques sexuelles queer et psychanalyse p 156**

<b>4.1</b>	<b>Une logique minoritaire : l'évolution de Gayle Rubin : du genre</b>	
	<b>au sexe</b>	<b>p 159</b>
<b>4.1.1</b>	<b>La théorie radicale de Rubin</b>	<b>p 160</b>

4.1.1.1	Contre une hiérarchie précise des sexualités.....	p 160
4.1.1.2	La critique des féministes.....	p 162
<b>4.1.2</b>	<b>Rubin et la psychanalyse dans "Thinking sex" .....</b>	<b>p 165</b>
<b>4.1.3</b>	<b>Le fétichisme selon Rubin et selon la psychanalyse .....</b>	<b>p 170</b>
4.1.3.1	Les conceptions de Freud.....	p 170
4.1.3.2	Lacan et le fétichisme.....	p 172
4.1.3.3	Anhistorisme de la conception psychanalytique du fétichisme ?.....	p 174
<b>4.2</b>	<b>Bersani, de Lauretis : points communs et différences avec la conception lacanienne de la sexualité humaine .....</b>	<b>p 183</b>
<b>4.2.1</b>	<b>De Lauretis : deux lectures possibles des Trois essais.....</b>	<b>p 183</b>
<b>4.2.2</b>	<b>Léo Bersani : la sexualité masochiste .....</b>	<b>p 187</b>
<b>4.2.3</b>	<b>Lacan entre structure perverse et sexualité humaine "queer" .....</b>	<b>p 192</b>
4.2.3.1	Les premiers séminaires : la perversion comme "mauvaise sortie de l'Edipe.....	p 192
4.2.3.2	Un tournant dans l'appréhension des perversions : la perversion comme protestation contre la norme .....	p 198
4.2.3.3	Rapprochements entre Lacan et Bersani .....	p 203
<b>4.2.4</b>	<b>L'utilisation du concept d'objet a dans la théorie queer : Tim Dean .....</b>	<b>p 209</b>
4.2.4.1	Tentative de conciliation entre Foucault et Lacan .....	p 210
4.2.4.2	La critique des autres théoriciens queer par Tim Dean .....	p 211
4.2.4.3	L'importance centrale du concept d'objet a et du fantasme.....	p 215
<b>4.2.5</b>	<b>La structure perverse.....</b>	<b>p 225</b>
4.2.5.1	Les avancées de l'écrit Kant avec Sade, et des séminaires X et XI sur la structure perverse.....	p 225
4.2.5.2	Le séminaire XVI .....	p 230
<b>4.3</b>	<b>Sadisme, masochisme et S/M.....</b>	<b>p 235</b>
<b>4.3.1</b>	<b>Distinction entre masochisme et sadisme chez Lacan.....</b>	<b>p 235</b>
4.3.1.1	Distinction entre désir sadique et masochiste selon Lacan dans le séminaire X...p	235
4.3.1.2	Dans le séminaire XVI .....	p 238
4.3.1.3	Rapport au réel : le séminaire XXI.....	p 240
<b>4.3.2</b>	<b>Le sexe S/M peut-il être compris par la doctrine lacanienne de la pulsion et des perversions sadiques et masochistes ? .....</b>	<b>p 242</b>
4.3.2.1	Rubin et la critique des théorisations philosophiques et psychanalytiques.....p	242
4.3.2.2	Les interviews sur le S/M de Michel Foucault.....	p 243

4.3.3.3 L'influence de Foucault et de Rubin.....	p 247
4.3.3.4 Apologie du S/M réutilisant des concepts psychanalytiques .....	p 249
<b>4.3.3 De l'utilité de la conception psychanalytique pour comprendre le S/M.....</b>	<b>p 256</b>
4.3.3.1 Une voix discordante : Bersani et le S/M.....	p 256
4.3.3.2 De l'utilité de Lacan pour cerner le sexe S/M .....	p 257
4.3.3.3 L'objet a dans les Catacombes.....	p 261
<b>4.4 Conclusion sur la quatrième partie .....</b>	<b>p 270</b>

## **Cinquième partie : Homosexualités et transgenres.....** p 271

### **5.1 L'homosexualité masculine entre gai et queer .....** p 274

#### **5.1.1 David Halperin : pour une subjectivité gaie .....** p 274

#### **5.1.2 Eve Kosofsky Sedgwick entre point de vue universel et point de vue particulier .....** p 279

##### 5.1.2.1 Sexe et identité .....

p 279

##### 5.1.2.2 La méthode de Sedgwick .....

p 281

##### 5.1.2.3 L'opposition conception minorisante / universalisante .....

p 284

##### 5.1.2.4 La panique homosexuelle et la paranoïa .....

p 287

##### 5.1.2.5 L'exemple de Billy Budd : la tension homosexualité ciment social / facteur de désintégration, nature / contre nature .....

p 290

##### 5.1.2.6 Le placard aujourd'hui .....

p 297

##### 5.1.2.7 Conclusion.....

p 301

#### **5.1.3 Lee Edelman, l'homographèse et le sinthomosexuel .....** p 304

##### 5.1.3.1 Le concept d'homographèse .....

p 305

##### 5.1.3.2 Homosexualité, racisme et voyeurisme.....

p 310

##### 5.1.3.3 Exemples d'œuvres littéraires.....

p 311

##### 5.1.3.4 L'homosexualité, dimension traumatique pour une société straight .....

p 312

##### 5.1.3.5 Une sexualité non traumatique pour les gais ? La réécriture du scénario oedipien .....

p 315

##### 5.1.3.6 Conclusion sur Homographesis.....

p 317

##### 5.1.3.7 No future : une définition de la queerness comme prise en compte du réel .....

p 317

##### 5.1.3.8 Le sinthome chez Edelman .....

p 322

#### **5.1.4 Léo Bersani, pour le gai hors-la loi.....** p 327

##### 5.1.4.1 L'homosexuel masculin est un homme.....

p 327

5.1.4.2 Le paradoxe bersanien.....	p 328
5.1.4.3 Le désir gai comme remis en cause de l'identité .....	p 333
5.1.4.4 Conclusion sur l'homoïté de Bersani .....	p 338
<b>5.2 Teresa de Lauretis : lesbianisme et fétichisme .....</b>	<b>p 340</b>
<b>5.2.1 L'homosexualité féminine dans la psychanalyse .....</b>	<b>p 340</b>
<b>5.2.2 Du double à l'Autre femme .....</b>	<b>p 346</b>
<b>5.2.3 Retour sur le roman de Radclyffe Hall .....</b>	<b>p 349</b>
<b>5.2.4 Le lesbianisme comme sinthome ? .....</b>	<b>p 351</b>
<b>5.3 Des transsexuels aux transgenres.....</b>	<b>p 353</b>
<b>5.3.1 Les débuts du transgenderisme : le transsexualisme .....</b>	<b>p 353</b>
<b>5.3.2 Chez Lacan.....</b>	<b>p 355</b>
<b>5.3.3 "Fuck you, Judith Butler" .....</b>	<b>p 357</b>
<b>5.3.4 Diverses interprétations du transsexualisme .....</b>	<b>p 358</b>
5.3.4.1 Le transsexualisme comme psychose.....	p 358
5.3.4.2 L'hypothèse de structures variées .....	p 359
5.3.4.3 La contestation de l'idée de transgenre asexuée .....	p 364
5.3.4.4 Au-delà des genres .....	p 365
5.3.4.5 Pat Califia, changer de genre par amour .....	p 366
5.3.4.6 Transgenre et sexe S/M .....	p 368
5.3.4.7 Max Wolf Valerio, comparé à la jeune homosexuelle .....	p 369
5.3.4.8 La testostérone, jouissance addictive, technologie subversive .....	p 374
5.3.4.9 Les subcultures trans .....	p 376
<b>5.3.5 Conclusion sur le transgender.....</b>	<b>p 376</b>
<b>5.3.6 Conclusion sur la cinquième partie .....</b>	<b>p 378</b>

**Conclusion générale .....** p 380

**Bibliographie .....** p 385

**Première partie :**  
**Introduction**



## 1.1 Définition du concept de queer et de la théorie queer

La question du genre est d'actualité : récemment encore, la loi française vient d'autoriser des changements d'états-civils pour des sujets désireux de le faire par décision de justice ; récemment encore la ville de New York a lancé en juin 2016 une campagne publicitaire qui promeut l'usage des toilettes publiques selon l'identité de genre et pas nécessairement selon le sexe de naissance. Une personne transgenre par exemple née garçon, mais qui se considère comme une fille, doit pouvoir accéder aux toilettes des femmes.

De telles évolutions sociétales n'auraient vraisemblablement pas été possibles sans l'essor, à partir du début des années 1990, des queer studies.

Les "Queer studies" ont pris naissance aux Etats-Unis dans les départements des gays et lesbian studies à partir du début des années 1990 à partir d'écrits d'auteurs fondateurs comme Gayle Rubin, Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick, Teresa de Lauretis, Léo Bersani, Lee Edelman, David Halperin, Tim Dean,... Ces auteurs, fort différents au demeurant, se fondent sur une idée commune : la politique identitaire gaie et lesbienne doit être remise en cause au nom de ce terme de "queer" (bizarre). Comme le rappelle Sedgwick (1998), le mot "queer" signifie "à travers". Il vient de la racine indo-européenne *twerkw*, qui a donné également l'allemand *Quer* (transversal), le latin *torquere* (tordre), l'anglais *athwart* (en travers). Queer est devenu une insulte (pédé, bizarre) adressée aux homosexuels.

Teresa de Lauretis, intellectuelle italienne mais ayant beaucoup enseigné aux Etats-Unis et publié en anglais, est la première à avoir introduit le concept de "queer theory" en février 1990 dans un colloque sur la théorisation des sexualités lesbiennes et gaies qui s'est tenu à l'université de Californie, à Santa Cruz (de Lauretis, 2007 b). Pour de Lauretis (2007 b), le terme vise en premier lieu les gays et les lesbiennes : il permet de rapprocher, d'ouvrir un dialogue entre les deux, mais aussi de prendre du recul par rapport à ces termes. Un point essentiel de son intervention est l'adoption "d'une distance critique" par rapport à l'expression des termes "gaies" et "lesbiennes". Dans le contexte de ce colloque, pour De Lauretis (2007 b) il s'agissait de :

"rendre explicite, comparer ou confronter les histoires respectives, les préjugés et les cadres de référence conceptuels qui ont jusque-là caractérisés les autoreprésentations des lesbiennes et des gays nord-américains, de couleurs ou blancs et qui, partant de là, il s'agissait de remodeler les termes d'une

politique d'alliance au travers des différences et, dans le même temps, d'inventer une autre façon de penser le sexuel".

Elle considère en effet que, utilisés et considérés séparément, les termes de "gais et lesbiennes" conduisent au "retrait identitaire" ; mis ensemble en revanche, les différences sont éludées et masquées. D'où l'idée d'adopter ce terme qui signifie à la fois "pédé", mais aussi "étrange, bizarre" et qui permet à la fois de regrouper et d'interroger ces identités. Mais pour de Lauretis (2007 b), le terme "queer" peut aller plus loin et ne s'adresse pas seulement aux gais et lesbiennes : en rendant ces identités problématiques, il s'agit aussi d'intégrer les luttes des minorités sexuelles à des luttes politiques plus larges et une théorisation politique de gauche, notamment en analysant la question sexuelle avec les questions de classe et de race. Les "queer" doivent se définir par la négative et non comme ayant *une identité une*. C'est pour de Lauretis le moyen d'éviter de s'enfermer dans une identité et de sortir de la marginalité.

Pour Dean (2005), "queer" signifie plus qu'une orientation sexuelle : plutôt "une certaine distance critique à l'endroit des normes des hétérosexuels blancs et bourgeois. Il rappelle que ce sont les gais décimés par l'épidémie de Sida qui l'ont revendiqué. Il s'agissait de faire des alliances et des coalitions sur le plan politique. Le militantisme queer soulignait que les particularismes pouvaient être dépassés selon Dean (2005, p 284) :

"[le mouvement queer] se donne à penser moins comme un substantif qu'une mise en rapport. Il ne renvoie pas à une essence donnée et sa portée radicale s'étiole ou se normalise dès qu'il se cristallise dans une identité psychologique. Le terme queer n'est pas un synonyme nouveau, chic et choc, de "gay" (Dean, 2005, p 284)

Et Dean définit la queer theory (2005, p 284) : c'est la théorie qui interroge "la promesse et le risque d'oublier les identités". Les théories queer visent notamment à contrer un certain féminisme s'appuyant sur l'idée d'un groupe unique, "les femmes". Au contraire, la conjonction et les luttes peuvent se faire par des rapprochements entre des sujets ayant des genres différents, des pratiques sexuelles différentes mais qui ont en commun d'être jugés comme marginaux ou déviants par rapport à une norme (Saez, 2005).

Un point important dans la définition du queer est son opposition à "l'hétéronormativité". Dean (2005, p 281) définit l'hétéronormativité comme "l'ensemble des représentations ancrées dans un point de vue hétérosexuel". Dean (2005, p 281) ajoute :

"L'hétéronormativité se fonde sur l'hypothèse qu'un rapport de complémentarité entre les sexes est à la fois un état de nature (c'est comme ça) et un jugement culturel (c'est comme ça que ça doit être). La queer theory montre comment l'hétéronormativité amène une société à faire sens du réel en imposant une hiérarchie entre le normal et le déviant, le bizarre (queer). Elle montre comment les catégories du normal et du pathologique se supportent mutuellement [...]"

Pourquoi cette tendance chez un certain nombre de théoriciens à remettre en cause les identités gaies et lesbiennes ? L'une des raisons importantes avancées est le contexte états-unien des années 1980. Pour Dean (2003) la stratégie identitaire s'était certes avérée efficace pour obtenir de nouveaux droits dans les années 70-80, mais celle-ci s'est ensuite retournée contre les gais au moment de la crise du SIDA : le SIDA fut appelé la "maladie des gais". Selon Whatney (1994) le discours public exprime le souci de protéger la "population générale" susceptible d'être contaminée. Le terme de "population générale" supposait l'existence de "populations négligeables" (Dean, 2005, p 281).

En 1990, alors que de Laetitia introduisait ce terme de "queer theory", parurent deux ouvrages fondamentaux regroupés sous le titre de "théorie queer" : il s'agit de *Gender Trouble* de Judith Butler, et de *Epistemology of the Closet* de Eve Kosofsky Sedgwick. Judith Butler prenait comme point de départ les discussions ayant lieu au sein des mouvements féministes : elle mettait en question la notion d'identité de genre et exprimait l'idée d'un possible combat politique par le biais de performances de genre mettant en question l'évidence des identités de genre ; Sedgwick, quant à elle, partait de la littérature du XIXème siècle pour mettre en évidence et déconstruire l'opposition entre homosexualité et hétérosexualité, ainsi que toutes les oppositions binaires possibles.

La "queer theory" s'est donc cristallisée à cette époque. Dans ce contexte, un mouvement gai et lesbien conservateur, soucieux de défendre des droits tels que le droit au mariage et à l'adoption, s'est également répandu. Par réaction, un certain nombre d'homosexuels ont souhaité prendre le contre-pied de la montée de cette normalisation. Ils ne souhaitaient profondément pas être des gais respectables. Chez les femmes, l'opposition politique a aussi été déterminante pour d'autres raisons. Les lesbiennes ont été intégrées au mouvement féministe, celui-ci se définissant par sa résistance et son opposition au patriarcat et à la domination masculine. L'identité de "lesbienne" dans ce contexte a pu être considérée comme le plus haut degré de féminisme. C'est alors que des "sex wars" ont éclaté dans les années 80 :

les lesbiennes adeptes de la pornographie, de l'utilisation de godemichés et encore plus adoptant les pratiques S/M se heurtaient à la volonté d'exclusion de leurs collègues conservatrices : elles étaient considérées par ces dernières comme aliénées aux codes de la sexualité masculine à tel point qu'elles les reproduisaient.

Il s'agit bien, dans la queer theory, de se poser la question des pratiques sexuelles considérées comme déviantes, y compris au sein des mouvements minoritaires. Mais il n'y a pas que les pratiques sexuelles qui étaient en question. La question du genre est également posée, et c'est en cela que l'on peut considérer que les théories queer sont la continuation des "gender studies". Pour de Lauretis (2005), la théorie queer donne son nom aux écrits les plus sophistiqués de ceux-ci. Comme Berger (2013) l'a souligné, Judith Butler a écrit *Gender Trouble* à la suite de la lecture du livre *Mother Camp* d'Esther Newton, qui retraçait dans les années 50-60 les performances travesties dans les bars gays et lesbiens.

Le concept de *gender* s'est développé bien antérieurement : de Lauretis (2005) rappelle que l'anthropologie et la psychanalyse ont écrit sur l'identité de genre et les rôles sexuels, notamment Mead (1935) pour l'anthropologie et Stoller (1968) pour la psychanalyse. C'est John Money en 1955 qui a le premier mis en valeur la distinction entre sexe et genre à partir de cas d'hermaphrodisme. Il invente la notion de "gender role" (Berger, 2013, p 25). Stoller (1968) ensuite s'est intéressé au genre à partir de la question du transsexualisme. Stoller insistait sur l'idée que des êtres de sexe biologique mâle dès l'âge de 4-5 ans se montraient féminins dans tous les aspects de la vie.

C'est que les mouvements gays et lesbiens s'étaient aussi dans les années 70 largement mis en place autour du rejet de l'idée d'inversion de genre. Les gays cuirs très influents, reprenant la culture des motards des années 50-60 adoptaient des looks "virils" et masculins : l'efféminement était plus mal vu. De même, dans le mouvement féministe, de nombreuses lesbiennes mettaient en avant la spécificité féminine, les valeurs féminines, le plaisir féminin spécifique...et le lesbianisme pouvait être une façon de le cultiver. Mais dans le même temps, notamment dans le lesbianisme féminin, des *butchs* montraient leur tendance à être attirées par le masculin au niveau des identifications. Par ailleurs, l'efféminement comme tendance, si présent dans les subcultures homosexuelles avant les années 70, subsistait, bien que moins à la mode et moins sexy, comme le dit Bersani (1998).

En deuxième lieu, les théoriciens queer lurent cette invention américaine qui fut appelée "French Theory " et qui regroupe les écrits d'un certain nombre d'intellectuels français bien différents tels que Michel Foucault (surtout le tome 1 de *l'Histoire de la sexualité* de Foucault, *la Volonté de savoir*, véritable fondement de la Queer theory, Jacques Derrida, Luce Irigaray, Gilles Deleuze et... Jacques Lacan. Les théoriciens queer vont en général les citer abondamment, en premier lieu Michel Foucault, vu parfois comme le véritable père des théories queer. Cette situation est assez paradoxale, comme le relève Bourcier (2011) car les philosophes français (Lacan est à part) ont finalement peu parlé de l'homosexualité, en particulier féminine, et largement ignoré le concept de genre. Foucault n'en parle pas, même la féministe Luce Irigaray pourrait plutôt être vue comme une essentialiste. En fait, il s'agit d'une véritable réécriture des thèses de ces philosophes.

## **1.2 Théorie queer et psychanalyse : position du problème**

Didier Eribon par exemple, qui lit et cite les auteurs queer tout en se centrant avant tout sur la question des gais, rejette la psychanalyse, et notamment la psychanalyse lacanienne, dans ses différents ouvrages, comme par exemple *Echapper à la psychanalyse* (2005). Eribon (2005) cite certains passages du séminaire de Lacan notamment afin de s'efforcer de prouver que celui-ci était conservateur et homophobe. Il considère d'abord comme impardonnable des phrases du séminaire V évoquant le fait que l'homosexualité soit dite "guérissable"<sup>1</sup>. Or c'est effectivement ce que Lacan affirme dans le séminaire V : pour Jacques Alain Miller (2003) Lacan se vante alors de "guérir l'homosexuel". Selon Miller, pour Lacan à cette époque, le choix d'objet homosexuel était considéré comme une mauvaise sortie de l'Oedipe. Par ailleurs, Eribon relève le séminaire VIII du transfert où Lacan procède à une lecture du *Banquet* de Platon.

Les homosexuels aujourd'hui sont obligés d'aller chercher leurs amants dans le "ruisseau" (Lacan, 1991 a, p 43). Quant aux personnages du *Banquet*, ils forment une assemblée de "vieilles tantes", "étant donné qu'ils ne sont pas tous de la première fraîcheur", dit Lacan (1991 a, p 163).

Eribon (2005) commente ces propos du séminaire à plusieurs reprises : de même il insiste sur l'expression "drame de l'homosexualité", expression qui se trouve dans le séminaire I de Lacan (1975 a, p 340), et auquel il fait un sort. Selon Eribon (2005, p 25) "l'inconscient du

---

<sup>1</sup> Lacan (1998), p 207.

psychanalyste", qui est aussi "l'inconscient de la psychanalyse", "utilise toutes les ficelles de la rhétorique de la scientificité" mais ne livre "qu'un condensé de tous les préjugés sociaux les plus archaïquement ancrés dans les cerveaux". Il reproche notamment l'utilisation de la perversion comme structure psychique pour caractériser l'homosexualité.

Nous verrons par la suite en quoi il est possible de répondre à ces critiques d'Eribon. Notons dès à présent un reproche que l'on retrouve aussi chez des critiques plus nuancés : l'absence de pris en compte de contextualisation de l'évolution de l'enseignement de Lacan. L'expression de "drame de l'homosexualité" a été faite en 1953, année de son premier séminaire. L'idée que l'homosexualité est "guérissable" est contemporaine de la grande élaboration théorique du Nom-du-Père. Comme le rappelle Miller (2003), pour Lacan à cette époque, le choix d'objet homosexuel était considéré comme une mauvaise sortie de l'Oedipe. Les observations d'Eribon sont donc partiellement fondées, mis à part que ce qu'il énonce comme norme s'énonce en fait plutôt chez Lacan comme Loi : le pervers n'est pas un anormal, c'est un fautif au regard de la Loi symbolique, quelqu'un qui remet en cause la Loi, y compris la Loi du langage. Le pervers pour Lacan en effet se pose différemment du névrosé par rapport au phallus et au Nom-du-père : c'est ce qu'il énonce dans le séminaire IV et dans l'article de 1958 *D'une question Préliminaire à tout traitement possible de la psychose* (Lacan, 1958 a, p 32-33). Comme le rappelle Jacques Alain Miller (2003, p 86) :

"Avec Lacan, la norme est devenue la loi, la métaphore paternelle est devenue la loi, la structure est devenue la loi. Le choix d'objet homosexuel est apparu comme une fausse sortie, une mauvaise sortie de l'Oedipe".

Lacan en revanche abandonne la norme en tant qu'elle se rapporte au développement libidinal des sujets : car le désir n'a pas de développement, contrairement à la libido classique. Dans certains passages du séminaire V, déjà, Lacan met en cause nettement la question de la norme : par exemple, en ce qui concerne la question des origines de l'homosexualité, Lacan souligne qu'il n'apparaît pas "possible, somme toute" de dire rien "de bien normatif" sur la question des relations entre le père et la mère de l'homosexuel (Lacan, 1998, p 211).

Dans le séminaire VIII sur le transfert, Lacan parle de "vieilles tantes" pour désigner Socrate, Alcibiade et les autres participants du Banquet. Or, Lacan élabore, à partir de ce texte qui narre les discussions entre les "vieilles tantes", sa théorie du transfert en psychanalyse, rien de moins ! Alcibiade, en effet, aime Socrate en tant que détenteur de l'agalma. Voilà une relation

éminemment homosexuelle tout en étant platonique. Une telle affirmation était plutôt de nature à secouer l'assistance, largement constituée de psychanalystes et psychiatres qui n'étaient pas nécessairement d'avant-garde sur les questions sociétales.

Dans la suite du séminaire, s'il affirme que l'homosexualité est une perversion, c'est aussi pour la mettre en rapport avec la dimension sociétale et la sublimation. En premier lieu, Lacan rappelle qu'en Grèce il s'agissait d'un phénomène collectif. L'amour dans une partie de la Grèce était l'amour homosexuel selon Lacan (1991 a, p 43).

"L'amour grec est l'amour des beaux garçons. Et puis tiret, rien de plus. "C'était très bien vu", et comme c'était dans la partie totalitaire de la Grèce, c'était le service commandé, obligatoire"

En prenant l'exemple de la Grèce, Lacan (1991 a, p 43) se démarque de la vision de l'homosexualité comme fixation à un stade infantile de la libido, ou régression à une phase antérieure : "il ne s'agit là de rien que nous ne puissions mettre sous le registre d'une régression à l'échelle collective".

De plus, Lacan s'oppose à l'idée, devenue assez courante à l'époque du côté de l'IPA, selon laquelle l'homosexualité ne doit pas être aboutie dans la mesure où sa réalisation sexuelle serait un obstacle au lien social : la vision psychanalytique traditionnelle, se fondant sur une lecture simpliste de Freud, considérait que la pulsion homosexuelle devait être sublimée pour permettre le lien social et les réalisations culturelles. Lacan au contraire montre que l'homosexualité favorise les réalisations culturelles, comme en Grèce. L'homosexualité n'est "pas un retour à la forme innée", c'est "un fait de culture" selon Lacan (1991 a, p 43).

Par ailleurs, l'amour homosexuel grec est pédagogique. Or, la psychanalyse pourrait d'une certaine manière prendre la place de cette relation pédagogique qu'avaient les grecs à travers la relation de transfert. Le transfert psychanalytique est l'héritier de l'amour platonique. Comme lui, il n'aboutit pas nécessairement à évacuer l'objet sexuel : alors que les convives du *Banquet* échangent des propos scandaleux, il peut en être de même de l'analyste et de l'analysant dans la relation analytique. En revanche, comme l'amour grec, la relation analytique, en tant qu'ayant une fonction de vérité, peut être propice à la sublimation. Ce qui fait ainsi la valeur de la psychanalyse, c'est qu'elle ouvre au savoir.

Par ailleurs, si le transfert se fonde sur la dimension de l'amour, il faut distinguer la conception de Lacan de celle du principal psychanalyste français non lacanien de l'époque, Bouvet. Chez Bouvet (1949), l'aspect homosexuel du transfert favorise l'identification à l'analyste et donc la maturation génitale : cet aspect homosexuel du transfert est amené à s'effacer. Chez Lacan, le transfert homosexuel n'est aucunement une étape vers une maturation génitale. La dimension de l'amour dans le transfert ne provoque aucune identification à l'analyste en tant que moi idéal : il ouvre uniquement à la dimension de la vérité. On comprend que cette interprétation du transfert par Lacan est beaucoup plus subversive que celle de Bouvet puisqu'elle vise à montrer aux analystes qu'ils aiment ou sont aimés dans les cures sans que cela soit lié à une question de maturité ou de développement. L'amour pour un homme dans le cadre du transfert n'est donc fondamentalement pas pathologique : dans le contexte de l'époque, cette conception était éminemment subversive et choquante.

L'opposition à la psychanalyse se retrouve chez une auteure se revendiquant clairement comme écrivaine et militante queer : Marie-Hélène Bourcier, fondatrice du Zoo. Bourcier connaît bien les principaux auteurs queer, et leur distribue des mauvaises notes dès qu'ils utilisent un concept psychanalytique. Elle aussi clairement n'hésite pas à voir en Lacan un auteur réactionnaire et misogyne comme le montrent certaines expressions (Bourcier, 2011, p 264-265) : "imbécillité idéologique masculiniste lacanienne" ; "[...] Lacan s'est planté, notamment dans sa collusion bite/ phallus/ masculinité biologique et la faculté de paterner". Elle reproche non seulement à Lacan d'être "transphobe" ; mais d'être le principal responsable de la transphobie de tous les "psys".

Nous allons montrer en quoi ces affirmations des auteurs queer français ne permettent pas de rendre compte de la richesse des théories de Freud et de Lacan notamment. Remarquons néanmoins que cette hostilité de penseurs gais et queer français est aussi due à un discours conservateur tenu par un certain nombre de psychanalystes français, prompts notamment à dénoncer le mariage pour tous au nom d'un ordre symbolique dont Lacan serait l'ardent théoricien et défenseur. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Peut-on dire que la lecture des auteurs français représente bien les rapports entre théorie queer et psychanalyse ? En réalité, nous allons voir que les auteurs queer sont nombreux à



commenter la psychanalyse, s'en servent, la défendent. Bourcier (2002, p 73)<sup>2</sup>, en dépit de son opposition à la psychanalyse, est d'ailleurs obligée de reconnaître cette influence de la psychanalyse sur les théories queer.

"Enfin, si la psychanalyse française a ignoré la théorie queer, l'inverse n'est pas vrai. Nombre de gais, comme Léo Bersani mais aussi de féministes lesbiennes se sont demandées quelles étaient les attitudes à adopter par rapport au primat de la psychologie et comment queeriser la psychanalyse ?"<sup>3</sup>

Bourcier (de façon synthétique et assez juste résume la position d'un grand nombre d'auteurs queer envers la psychanalyse : à savoir la "queeriser". "Queeriser la psychanalyse", cela signifierait récupérer les théories psychanalytiques d'un point de vue queer. Cela donnerait une certaine reconnaissance à la psychanalyse dans la libération des moeurs mais cela voudrait aussi signifier que la théorie queer prend le relais d'une psychanalyse qui ne peut plus aller plus loin, qui a fait son temps.

Sauf que les théoriciens queer n'ont peut-être pas exploité toutes les richesses théoriques de la psychanalyse. Il faut dire aussi qu'ils sont partis d'une psychanalyse pastorale, médicalisée appelée "l'Egopsychology". Comme son nom l'indique, cette psychanalyse visait à un renforcement du moi, celui-ci étant susceptible de devenir plus adéquat aux normes sociales dominantes, et ceci par la magie de l'identification à un modèle parfaitement adapté à la société : son / sa psychanalyste. Lacan a passé la quasi-totalité des années 50 à ferrailer contre cette pratique de la psychanalyse qui lui paraissait être une monstrueuse imposture au regard du potentiel subversif de l'invention freudienne. La psychanalyse aux Etats-Unis était plus conservatrice et on peut considérer comme étonnant d'une certaine façon qu'un certain nombre d'auteurs queer soient restés ouverts à la psychanalyse.

Anne-Emmanuelle Berger, auteure d'un livre intitulé *Le Grand Théâtre du genre* (2013) n'hésite pas à montrer à quel point Butler utilise -tout en les critiquant- les théorisations de Lacan sur le phallus et revient sur le séminaire *d'Un discours qui ne serait pas du semblant* (2007). La mascarade -et donc la performance de genre- a été pensée, selon elle, par Lacan (2007, p 93) bien avant Butler :

---

<sup>2</sup> Dans l'article "du divan au sling".

<sup>3</sup> On peut noter que Marie-Hélène Bourcier n'est pas exacte en ce qui concerne les psychanalystes français : avant cet article, un psychanalyste lacanien comme Jean Allouch s'y intéressait déjà. Les psychanalystes de l'Ecole de la Cause freudienne se sont intéressées de très près aux théories queer depuis plusieurs années.

"Quant à la mascarade, telle que la décrit Lacan, il y a de bonnes raisons d'y reconnaître, comme le font Butler et d'autres théoricien(nes) du genre, un prototype de la "performance de genre".

De Lauretis (2005) rappelle que Rubin, dès 1975 avait émis l'idée, dans *The Traffic in women*, que la "psychanalyse est une théorie du genre" : en fait, tous les éléments permettant de penser le genre peuvent être trouvés, pour Rubin, si on y prend bien garde, dans Freud et Lacan. Cette affirmation est déjà plus intéressante : elle permet de penser que sans la psychanalyse et sans Freud, il n'y aurait pas eu de théorie du genre. Dire que la psychanalyse est une théorie du genre rend plus aisée évidemment sa queerisation.

L'un des objets de la thèse sera bien sûr d'envisager la façon dont Lacan conçoit le genre, si effectivement Lacan n'a pas su tenir compte de ce concept, ou, au contraire, s'il a été un précurseur dans ce domaine ; enfin, d'envisager ce qu'en pensent les différents théoriciens queer américains.

#### Psychanalystes français et théories queer

Qu'en pensent les psychanalystes eux-mêmes ? Le paysage de la psychanalyse est varié : on y trouve des représentants de l'ordre symbolique, stigmatisant toute évolution législative et juridique en faveur de ceux qui sont perçus comme ayant une sexualité déviante. Ils sont notamment largement montés au créneau lors de la question du "mariage pour tous" en 2012, Ils adoptent en général une opposition très hostile aux théorisations héritées du genre<sup>4</sup>. Quant aux transsexuels, ils sont étiquetés par certains de façon générale comme étant psychotiques<sup>5</sup>. Certains lacaniens sont bien décrits par ce que Bourcier (2011) dit de la psychanalyse en général. Un symbolique indépassable, anhistorique, inquestionné commande l'hétérosexualité obligatoire ainsi que l'autorité dans la famille. La tendance des pères à s'occuper plus des enfants ou à accepter une répartition un peu plus équilibrée des tâches domestiques est un symptôme de confusion sociale et porterait atteinte au Nom-du-Père.

Bourcier produit une allégation fautive lorsqu'elle dit que les psychanalystes ne s'intéressent pas aux théories queer. Jean Allouch, fondateur de l'Ecole Lacanienne de Psychanalyse, a impulsé une série de traductions d'auteurs queer fondamentaux aux éditions Epel. Dans ses articles, il s'efforce de théoriser une pratique psychanalytique qu'il appelle "érotologie" et qui

---

<sup>4</sup> Voir par exemple les interventions dans les médias de Jean-Pierre Winter ou de Michel Schneider.

<sup>5</sup> Voir les positions par exemple du psychiatre Marcel Czermak et Henri Frignet dans *Sur l'identité sexuelle* (1996).

s'efforce d'être une synthèse entre Lacan et Foucault. Il considère que les théoriciens queer ont considérablement renouvelé le champ du sexuel et ont ouvert d'autres pistes qui ne l'avaient pas été par Lacan.

Des psychanalystes lacaniens de l'Ecole de la Cause Freudienne, mettant leurs pas dans les sillons tracés par Jacques-Alain Miller et son étude du tout dernier enseignement de Lacan, ont publié récemment un livre à deux voix avec des partisans des théories queer et des théories du genre, *Subversion lacanienne des théories du genre* (Fajnwaks & Leguil, 2015). Deux ans avant, un livre a été publié sur l'homosexualité féminine : *Elles ont choisi* (Harrison, 2013). Les auteurs psychanalystes auraient plutôt l'idée que les théoriciens queer n'ont pas assez lu Lacan, ne sont pas allés assez loin dans l'exploration de ce que proposait la psychanalyse, par exemple en ce qui concerne la prise en compte de la jouissance féminine et le constat de Lacan selon lequel le rapport sexuel n'existe pas. Ils s'attachent beaucoup notamment à la lecture de la théoricienne queer la plus connue, Judith Butler. La psychanalyse lacanienne va beaucoup plus loin que la mascarade des performances de genre. Il y a un champ de la jouissance qui est, selon eux, peu exploré par les théoriciens queer, justement trop fixés sur les parades imaginaires. Ces auteurs rappellent la richesse de l'enseignement de Lacan fondé sur les trois catégories du réel, de l'imaginaire et du symbolique. Comme le dit Fajnwaks (2013 p 97), "à partir du séminaire *Encore*, "Homme" et "Femme" deviennent les noms d'un rapport particulier du sujet à la jouissance phallique et à son au-delà, l'Autre Jouissance".

Les identifications sexuées seraient de l'ordre du semblant, terme lacanien introduit à la fin des années 60. Le semblant serait, selon Brousse (2000 par. 28) "la modalité fondamentale du lien entre les sujets humains". Elle ajoute :

"Nous vivons dans le monde du semblant parce que nous vivons dans le monde du langage, et par conséquent la sexualité humaine est affaire de semblant et la question du désir passe par celle du semblant. Donc, si vous voulez, il me semble que chez Lacan il y a un pas de plus opéré par rapport à ce terme de mascarade introduit par Joan Riviere puisque finalement il va aller jusqu'à faire de la mascarade, qui est introduite par Joan Riviere pour caractériser une position féminine, il va généraliser cette position à l'ensemble des sujets humains".

Fajnwaks (2013) rappelle que les élaborations sur les noeuds borroméens de Lacan reconfigurent les trois catégories du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel, permettant ainsi

d'aborder l'absolue singularité de la jouissance du Un tout seul, jouissance à laquelle il n'est possible que de donner un nom, nom absolument pas universalisable à la différence du Nom-du-Père. Il oppose le pointage possible de cette absolue singularité de la jouissance avec le concept de sinthome au traitement de la jouissance par les théoriciens queer :

"Mais là où les théories queer revendiquent la constitution d'une identité fonctionnant comme un insigne qui fait lien social à partir d'un mode de jouissance situé en dehors de catégories établies en terme de genre sexuel, la perspective lacanienne apporte une nomination qui ne s'autorise d'aucun semblant ou d'aucune norme existante dans l'Autre social ou dans un discours courant. Cette nomination en effet, ne se fonde pas sur la jouissance sexuelle. Elle permet au sujet de se nommer par un "bout de réel", qui est la jouissance irréductible du symptôme en résidu du traitement symbolique par la parole dans une analyse menée à son terme" (Fajnwaks, 2013, page 100).

Analysons ces concepts complexes du tout dernier Lacan et les commentaires de Jacques-Alain Miller.

### **1.3 Rappel sur le dernier enseignement de Lacan : la jouissance, le réel et le corps**

Notre travail a pour objet de mettre en débat, de mettre en discussion les théories queer et la psychanalyse lacanienne, toute la psychanalyse lacanienne. Il se fonde sur l'orientation donnée par Jacques-Alain Miller donnée à l'interprétation de Lacan. Il s'agit de ne pas se contenter de reprendre les élaborations des années 50 concernant le phallus et le Nom du Père, mais de prendre en compte l'évolution du concept d'objet a, les quatre discours, les formules de la sexuation et le concept de sinthome.

Dans les années 60, Lacan a beaucoup travaillé le concept essentiel d'objet a : dans les années 50, il lui avait donné un statut imaginaire. Dans les années 60, l'objet a devient un bout de réel : il devient en fait, dans la formule du fantasme, un ambocepteur entre imaginaire, symbolique et réel (Miller, *Choses de finesse, 2008-2009, cours du 11/03/2009*<sup>6</sup>). A la fin des années 60, l'objet a, d'abord considéré comme cause du désir, prend la forme du "plus de jouir" à partir du moment où la jouissance devient absolument primordial dans l'enseignement

---

<sup>6</sup> [www.causefreudienne.net/choses-de-finesse-en-psychanalyse](http://www.causefreudienne.net/choses-de-finesse-en-psychanalyse)

de Lacan. L'objet a et le fantasme restent à notre avis des repères essentiels pour comprendre les pratiques sexuelles queer.

Miller a donné une importance tout à fait centrale au dernier enseignement de Lacan, élaboré à partir du début des années 70 et qui, pour lui, permet de faire en sorte que la psychanalyse s'adapte aux grands bouleversements du début du XXIème siècle. Le tout dernier enseignement de Lacan permet en effet de donner une importance absolument centrale au corps. Miller (2015, p 113) constate que la société aboutit à une modification radicale de l'ordre symbolique :

"La mutation majeure qui a touché l'ordre symbolique au XXIème siècle, c'est qu'il est désormais très largement conçu comme une articulation de semblants. Les catégories traditionnelles organisant l'existence passent au rang de simples constructions sociales, vouées à la déconstruction. Ce n'est pas seulement que les semblants vacillent, ils sont reconnus comme des semblants. Et par un curieux entrecroisement, c'est la psychanalyse qui, par Lacan, restitue l'autre terme de la polarité conceptuelle : tout n'est pas semblant, il y a un réel".

L'ordre symbolique, tel que Lacan l'a conceptualisé au début des années 50, n'est qu'un édifice de semblants. Rien ne l'indique mieux que la formule de Lacan concernant le Nom-du-Père : "on peut aussi bien s'en passer, à condition de s'en servir" (Lacan, 2005, p 136). L'ordre symbolique ne peut fonder une vérité qui ne soit, en même temps, mensonge.

Par conséquent, la psychanalyse n'a pas à défendre un ordre symbolique conservateur par rapport à ceux qui le contestent : en revanche la psychanalyse promeut l'idée qu'il y a autre chose que la vérité, à savoir le réel, véritable opposé en tant que tel de l'ordre symbolique.

Le réel d'abord exclut le sens, contrairement au signifiant qui par le biais de la métaphore engendre la signification, nous dit Lacan dans *Le sinthome* (2005).

"Il apparaît que le réel se fonde pour autant qu'il n'a pas de sens, qu'il exclut le sens, ou, plus exactement, qu'il se dépose d'en être exclu" (p 65).

"L'orientation du réel dans mon territoire à moi forclôt le sens (p. 121)".

Ce réel ne peut pas trouver une correspondance complète en mathème car on ne peut atteindre que "des bouts de réel" (selon Lacan, 2005, p 123). Surtout, ce bout a pour caractéristique de ne se "relier à rien".

Pourquoi ne peut-on atteindre que des bouts de réel ? Le réel est exactement le contraire de l'ordre symbolique dans la mesure où "le réel n'a pas d'ordre", selon Lacan (2005, p 138).

Avec le réel est mis au premier plan promu le corps :

"C'est dans la mesure où l'inconscient ne va pas sans référence au corps que je pense que la fonction du réel peut en être distinguée" selon Lacan (2005, p 135).

Il s'agit du corps, et plus précisément du corps parlant, expression utilisée dans le séminaire *Encore* (Lacan, 1975 b, p 165) :

"Le réel, dirai-je, c'est le mystère du corps parlant, c'est le mystère de l'inconscient".

En effet, ce n'est pas parce que le symbolique est truffé de semblants qu'il faut promouvoir un monde antéprédicatif. Il est impossible de penser un corps sans signifiant<sup>7</sup>. D'où le concept fondamental de parlêtre qui, selon Miller, est en tant que tel, le nouveau nom de l'inconscient. Le parlêtre en effet est un être qui ne précède pas la parole, son être en tant que tel lui est décerné par la parole, et en même temps qu'il y a être il y a séparation de cet être pour passer au registre de l'avoir. En effet :

"Le corps il ne l'est pas, il l'a" (Lacan, 2005, p 154).

A quoi aboutit cette emprise du symbolique sur le corps ? À des affects en tant qu'effets de jouissance. Miller (2000, p 44) le dit :

"[Lacan] appelle affect, à partir du séminaire XX, l'effet corporel du signifiant, c'est-à-dire non pas son effet sémantique, qui est le signifié non pas son effet de sujet supposé, c'est-à-dire non pas tous les effets de vérité du signifiant, mais ses effets de jouissance. C'est ce qu'il rassemble sous le terme d'affect, comme tel dérangeant les fonctions du corps vivant".

Le corps parlant c'est le corps subissant les effets du signifiant, du signifiant Un, du signifiant-maître, celui-ci étant à l'origine d'affects. La jouissance en tant que tel est un affect du corps, nous dit Miller dans *Biologie lacanienne et évènement de corps* (2000). Plus précisément, il y a corps comme corps parlant à partir du moment où la substance signifiante rencontre la substance jouissante. Lacan en effet n'hésite pas à poser une troisième substance à côté de la substance pensante et de la substance étendue, définie comme :

"La substance du corps, à condition qu'elle se définisse seulement de ce qui se jouit. Propriété du corps vivant sans doute, mais nous ne savons pas ce que c'est que d'être vivant sinon seulement ceci, qu'un corps cela se jouit.

Cela ne se jouit que de le corporiser de façon signifiante" (Lacan, 1975 b, p 33).<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Selon Miller, le dernier enseignement de Lacan permet de déplacer les débats philosophiques autour du corps. Descartes l'avait pensé sous les espèces du mystère de l'union de l'âme et du corps. Lacan déplace le mystère en posant l'union du langage et du corps.

<sup>8</sup> C'est d'ailleurs pour cette raison que l'on ne peut jouir que d'une partie du corps de l'autre.

Un parlêtre est confronté dans son histoire à des "événements de discours", "événements de discours" qui ont laissé des traces sur le corps. Lacan avait théorisé l'opération de la signifiantisation (l'expression est de Miller) : autrement dit l'*aufhebung* du signifiant, dont le modèle est le pénis élevé à la dignité du phallus. Le dernier enseignement de Lacan met en jeu l'opération inverse de la corporisation. Jacques-Alain Miller repère cette opération à partir d'une phrase clef du séminaire *Encore* (1975 b, p 178) :

"Mon hypothèse c'est que l'individu qui est affecté de l'inconscient est le même que ce qui fait ce que j'appelle le sujet d'un signifiant. Ce que j'énonce dans cette formule minimale qu'un signifiant représente un sujet pour un autre signifiant".

Ce qui veut dire que le signifiant n'a pas seulement effet de signifié, mais effet d'affect dans un corps. L'opération de corporisation se définit comme "le signifiant entrant dans le corps" (Miller, 2000, p 44) :

"Or la corporisation est au contraire le signifiant saisi comme affectant le corps de l'être parlant, et le signifiant devenant corps, morcelant la jouissance du corps et en faisant saillir le plus-de-jouir, découpant le corps, mais jusqu'à en faire sourdre la jouissance, le plus-de-jouir qui y est virtuel".

C'est que le signifiant n'est pas du même ordre que le corps. C'est le savoir qui passe dans le corps et qui affecte le corps. Il devient un savoir incorporé qui est l'affect et produit un effet de jouissance du signifiant, dérangeant les fonctions du corps vivant : ce sont les productions de symptômes.

D'où le concept essentiel de sinthome théorisé par Lacan dans le fameux séminaire du même nom et qui est défini comme un événement de corps, ou plutôt des événements de discours qui ont laissé des traces dans le corps. Ces traces dérangent le corps, y font symptôme. Impossible d'y échapper : c'est qu'il s'agit de la répercussion de l'absence de rapport sexuel.

#### **1.4 Les hypothèses de notre travail**

Cette thèse propose d'explorer les écrits d'un certain nombre de théoriciens queer et d'envisager leur rapport à la psychanalyse. Elle vise à envisager quels rapports ont eu les théoriciens avec la psychanalyse, ce qu'ils ont lu concernant la psychanalyse, comment ils l'ont lu, ce qu'ils y ont trouvé.

Une première hypothèse de travail est que ces lectures sont fort diverses, mais que, chez la plupart des auteurs queer, le positionnement qu'ils ont pris envers la psychanalyse a été central dans leur travail. Même chez ceux citant peu la psychanalyse, les références à la psychanalyse sont importantes.

Notre seconde hypothèse c'est que les rapports à la psychanalyse sont pour le moins ambivalents. C'est qu'en effet, la psychanalyse est lue en fonction d'objectifs stratégiques et politiques, elle est envisagée en fonction d'une certaine utopie queer. Leurs lectures de la psychanalyse sont mises au service d'une déconstruction de l'ordre symbolique, ce qui, nous allons le montrer, n'est pas du tout contradictoire avec, notamment, l'évolution de la théorie lacanienne et notamment avec la proposition fondamentale de Lacan : le réel n'a pas d'ordre. En revanche, et c'est beaucoup moins compatible avec la psychanalyse, l'utopie queer correspond à l'idée d'un autre ordre symbolique, qui rendrait mieux compte des jouissances, les satisferait mieux. En fait, cette utopie queer est incompatible avec l'idée fondamentale développée par Lacan du caractère traumatique de la sexualité, caractère traumatique dû aux effets du signifiant sur le corps.

Notre troisième hypothèse est que ce positionnement queer va avoir pour conséquence que, chez la plupart des auteurs, la question de la jouissance va être envisagée au niveau de la particularité et non de la singularité, particularité s'alliant souvent avec la défense de signifiants-maîtres. Ce positionnement est favorisé par le fait que les auteurs queer ne lisent pas la psychanalyse en cliniciens, contrairement à Lacan qui a su mettre la singularité de la jouissance au centre notamment avec le concept de sinthome.

Notre quatrième hypothèse c'est que, si la question du "trouble dans le genre " est centrale chez un certain nombre d'auteurs queer", la spécificité de la jouissance féminine a été très largement ignorée.

## **1.5 Plan de la thèse**

Nous consacrerons un chapitre particulier à celui qui est présenté par tous les auteurs queer comme le grand précurseur de la théorie queer : Michel Foucault. Mais nous verrons que ce sont certaines parties de l'oeuvre de Foucault qui ont été prioritairement reprises par les



théoriciens queer. Nombre d'écrits queer vont en effet se présenter comme une tentative de conciliation entre la psychanalyse et Foucault.

Puis nous nous intéresserons dans le chapitre suivant aux théories queer en tant que continuation des gender studies, celles-ci étant portées assez largement par des auteures féministes. Ce sera l'occasion d'explorer à partir d'une oeuvre essentielle, *The traffic in women*, la question des influences psychanalytiques sur la théorie du genre et la théorie queer. Nous verrons dans cette partie comment Gayle Rubin notamment a pu construire une critique genrée des concepts centraux de Lévi-Strauss, tenant compte de la psychanalyse, aussi bien celle de Freud que celle de Lacan. Le fait que les gender studies viennent en grande partie de la psychanalyse se trouve ainsi fondé. Nous ferons un zoom plus appuyé sur l'ensemble des thèses défendues par Judith Butler. C'est Butler qui a centré les théories queer sur la question du genre, voyant dans la performance de genre l'instrument d'une libération des normes. Nous verrons la façon dont Butler, tout au long de son oeuvre, lit Freud et Lacan et le parti qu'elle tire de la psychanalyse pour l'élaboration de sa théorie. Nous partirons de la question : Butler déconstruit-elle la psychanalyse ou au contraire va-t-elle dans son sens en poursuivant la logique de la féminité mascarade ? Nous montrerons aussi que sa lecture de Lacan est limitée et, en grande partie, manquée. Finalement Butler en arrive au point d'où Lacan est parti : elle se fonde sur une dialectique devant aboutir à la reconnaissance. Critique du phallus, Butler s'ancre sans le savoir dans la logique toute phallique de la sexuation masculine. La théorisation butlérienne souffre d'une limite fondamentale du fait de la manière dont elle prend en compte le rapport au corps, et donc la jouissance. Sa négligence du corps est en même temps liée à une mésinterprétation du réel lacanien : que sa théorie souffre de ces deux manques n'est certainement pas le fait du hasard.

Dans le chapitre "sexualités queer et psychanalyse", nous en viendrons à l'autre versant essentiel des théories queer : celui des pratiques sexuelles. Nous confronterons les écrits des auteurs queer sur ces pratiques aux conceptions psychanalytiques du concept de perversion. La séparation entre études de sexe et études de genre est historique : Gayle Rubin y a été centrale. Pionnière, on l'a vu, dans les théories du genre, Rubin a mis en cause la centration sur le genre héritée du féminisme dans un essai majeur datant de 1984 *"Thinking sex : Notes for a radical theory of the politics of sexuality"*. Pour cette dernière, qui ferrailait contre les féministes de l'époque, il convenait de séparer radicalement les gender studies de ce qui ne s'appelait pas encore les "queer studies".

Cette opposition n'est pas antilacanienne : dans le séminaire XI *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1973 a), Lacan a relu Freud à la lumière de l'opposition entre narcissisme et autoérotisme ; idéal du moi et moi idéal d'un côté, pulsion et objet a de l'autre. Or, cette séparation entre le sexuel et le genre est en réalité utopique, et même chez les auteurs les plus déterminés à séparer les deux, on retrouve des traces du genre à l'intérieur de la question sexuelle. Il ne peut y avoir de jouissance sans identification et sans imaginaire. L'objet a n'est jamais que recouvert par une image : i (a). Étudier les pratiques sexuelles sans prendre en compte les identités sexuées s'avère impossible.

Le second enjeu de cette partie est de situer les sexualités queer par rapport à ce que disent Freud et Lacan de la perversion, ce qui suppose aussi de prendre ce concept dans sa dimension évolutive. Les interroger à partir de ce terme est justifié d'autant plus qu'il est largement repris par les théoriciens queer. C'est que Freud et Lacan, et un auteur comme Tim Dean le relève, ont considéré que la sexualité humaine était d'essence perverse. Nous allons voir ainsi à quel point les critiques adressés par certains théoriciens queer, voulant faire passer la psychanalyse pour réactionnaire, sont infondées. En revanche, ce qui est certain, c'est que les sexualités queer ne font que corroborer l'axiome *Il n'y a pas de rapport sexuel*.

Mais avec quelle pertinence la psychanalyse a-t-elle pu caractériser les sexualités queer ? Incontestablement en tout cas nous allons voir que la conceptualisation de la pulsion par Freud et Lacan est à plus d'un titre intéressante pour comprendre les sexualités perverses, en sachant aussi que la pulsion n'est pas la perversion. Il ne s'agit pas de dire que les adeptes de ces sexualités sont nécessairement pervers. On peut y retrouver des névrosés et des psychotiques. Mais la structure perverse telle qu'elle est définie peut-elle être utile ? C'est ce que nous allons voir. Lacan ne cesse d'approfondir jusqu'au séminaire XVI *D'un Autre à l'autre* cette question de la structure perverse, ce qui lui permet de penser là encore un certain nombre de questions cliniques : en quoi là encore les lectures lacaniennes des perversions permettent-elles d'apercevoir des dimensions ignorées par les théoriciens queer ?

Quoiqu'il en soit, quelque soit la structure d'un adepte de pratiques sexuelles queer, deux éléments se retrouvent fréquemment : l'importance centrale du corps en tant que jouissance, mis au premier plan ; le rattachement à un signifiant-maître comme insigne. On retrouve ainsi la logique ontologique du signifiant-maître. Conséquemment, les perversions mettent en jeu

des plus de jouir arrimé à une logique masculine; nous allons voir la part d'utopie que montrent ces volontés d'arrimer une identité à une jouissance.

La dernière partie portera sur les homosexualités et le transgenderisme : cette partie prend d'une certaine façon acte de l'impossibilité d'étudier séparément pratiques sexuelles et identités sexuées. L'homosexualité masculine est différente dans ses problématiques et, dans certains cas, dans ses modes de jouissance, de l'homosexualité féminine. Plusieurs théoriciens notamment ont choisi de se centrer dans certains de leurs ouvrages sur l'homosexualité masculine, ce qui montre bien sa spécificité, si ce n'est en terme de structure pour les queer, du moins en terme d'histoire. La question du transgenderisme paraît également devoir être traitée séparément, même si le transgenre a pu paraître la figure paradigmatique principale des théories queer. Il n'empêche que les transgenres ne se sont pas toujours retrouvés dans les idées défendues par les théoriciens queer.

**Deuxième partie : Michel Foucault**  
**inspirateur de la théorie queer**

Foucault est pour la plupart des théoriciens queer un grand maître à penser : ceux-ci l'ont présenté véritablement comme le premier grand théoricien queer. Il est certain que ses critiques de la psychanalyse ont particulièrement retenu l'attention : en quoi les positions de Foucault sur la psychanalyse ont-elles eu une influence importante ?

L'oeuvre de Michel Foucault est immense : mais en réalité c'est, avant tout, un ouvrage, et quelques articles, qui eurent une influence décisive sur la théorie et la politique queer. Les théoriciens queer citent assez peu des ouvrages aussi décisifs qu'*Histoire de la Folie*, *Les Mots et les Choses*, ou bien les deux derniers volumes de son *Histoire de la Sexualité*. En revanche, on peut considérer *la Volonté de savoir*, avec *Les Trois essais sur la vie sexuelle*, comme le principal texte fondateur de la théorie queer : *La Volonté de savoir* a eu une influence décisive chez tous les théoriciens queer sans exception.

Or, c'est aussi l'ouvrage de Foucault de loin le moins favorable à la psychanalyse : ce fait va avoir des conséquences importantes en ce qui concerne les théories queer ; il va contraindre les théoriciens queer à prendre position sur la psychanalyse. *La Volonté de savoir* va amener certains d'entre eux à ignorer la psychanalyse ; d'autres à l'attaquer violemment (il faut le dire, essentiellement en France) ; d'autres de façon plus ambiguë vont tenter une réécriture de la psychanalyse permettant d'utiliser des apports de celle-ci qu'ils estiment essentiels. Tous, en tous les cas, liront la psychanalyse à partir de *La Volonté de savoir*, et, soit reprendront et radicaliseront les critiques que Foucault peut adresser à la psychanalyse, soit au contraire en arriveront jusqu'à une lecture critique de Foucault dans le but de rendre conciliable la thèse de celui-ci avec la psychanalyse.

Mais, avant d'examiner les théoriciens queer, revenons sur les aspects de la philosophie foucauldienne en rapport avec notre sujet, soit la psychanalyse et les théories queer.

## **2.1 Remarques sur la psychanalyse en dehors de la *Volonté de savoir***

### **2.1.1 Une réception favorable de la psychanalyse par Foucault dans ses premiers ouvrages**

On trouve en abondance, dans l'oeuvre de Foucault, des réflexions sur la psychanalyse qui sont parmi les plus décisives pour comprendre la démarche de la psychanalyse, sa radicale

originalité, sa supériorité par rapport à des démarches empiriques et scientifiques classiques et sa réfutation des critiques de celles-ci fondées sur un scientisme étroit.

Par exemple, dans *Les Mots et les Choses* (1966), Foucault répond aux détracteurs de la psychanalyse qui n'y voient qu'une mythologie. Foucault (1966, p 385) salue la psychanalyse dans sa radicale originalité par rapport aux sciences humaines : alors que celles-ci ne vont vers l'inconscient "qu'en lui tournant le dos", la psychanalyse "pointe vers lui directement, de propos délibéré". Cela permet à celle-ci, en allant à "contre sens des sciences humaines", d'aller au-delà de toute connaissance théorique de l'homme, de se tenir aux limites de la représentation, et donc de la finitude, et de donner une ouverture sur la mort et sa répétition muette, le Désir, et le Langage, autrement dit "les formes mêmes de la finitude". En effet, la mort est ce à partir de quoi le savoir est possible ; le désir est ce qui demeure impensé au coeur même de la pensée ; la Loi-langage est ce à partir de quoi toute signification prend son origine... En effet, accéder aux formes de la finitude n'est pas possible par une démarche purement empirique, celle des sciences humaines. Par l'importance donnée au désir et au langage, on remarque un certain nombre de thèmes lacaniens notamment des années 50.

La psychanalyse, en se tenant aux limites de la représentation, évite aussi l'exclusion de la folie, annulant ce qui est pour Foucault (1966) le geste fondateur de la pensée de l'âge classique : la folie devient la "vérité et l'altérité de notre expérience" (p 387). Déjà, dans *Histoire de la folie à l'âge classique* (1964, p 428), Foucault avait saisi cette capacité de la psychanalyse à écouter la folie, à accéder à son langage :

"Freud reprenait la folie au niveau de son *langage*, reconstituait un des éléments essentiels d'une expérience réduite au silence par le positivisme ; il n'ajoutait pas à la liste des traitements psychologiques de la folie une addition majeure : il restituait, dans la pensée médicale, la possibilité d'un dialogue avec la déraison".

C'est d'ailleurs, selon Foucault (1964, p 428) ce qui fait toute la différence entre la psychologie et la psychanalyse, s'inscrivant en droit fil des remarques de Lacan à ce sujet :

"Ce n'est point de psychologie qu'il s'agit dans la psychanalyse : mais précisément d'une expérience de la déraison que la psychologie dans le monde moderne a eu pour sens de masquer".

Foucault dans *les Mots et les Choses* (1966, p 387) pertinemment pointe que ce regard et cette originalité sont possibles du fait que la psychanalyse n'est pas une théorie générale de l'homme, mais une pratique :

"Cette percée ne peut être faite qu'à l'intérieur d'une pratique d'où ce n'est pas seulement la connaissance qu'on a de l'homme qui est engagée, mais l'homme lui-même- l'homme avec cette mort qui est à l'oeuvre dans sa souffrance, ce Désir qui a perdu son objet, et ce langage à travers lequel s'articule silencieusement sa Loi. Tout savoir analytique est donc invinciblement lié à une pratique, à cet étranglement du rapport entre deux individus, dont l'un écoute le langage de l'autre, affranchissant ainsi son désir de l'objet qu'il a perdu <sup>9</sup>(lui faisant entendre qu'il l'a perdu), et le libérant du voisinage toujours répété de la mort (lui faisant entendre qu'un jour il mourra)".

Ces remarques prennent particulièrement en compte la lecture lacanienne de Freud, avec l'insistance de Foucault (1966, p 386) sur le langage qui "se montre à l'état nu, mais se dérobe en même temps hors de toute signification comme s'il était un grand système despotique à l'état vide" : Foucault ne fait-il pas ici référence au Langage en temps qu'Autre troué ? Il en est de même pour sa reprise de l'idée que le Langage est en même temps Loi.

On sait qu'en 1966 Foucault a assisté au séminaire de Lacan *L'objet de la psychanalyse*, notamment à travers une séance mémorable où Lacan a proposé, après celle de Foucault, sa propre lecture des *Ménines* de Velasquez.

### **2.1.2 Les remarques de Foucault sur Lacan dans ses interviews**

Par la suite, dans ses interviews, Foucault évoquera surtout Lacan et ses apports. Foucault (1978, p 590) n'hésite pas à rendre un vibrant hommage à Lacan sur l'une des avancées les plus décisives de celui-ci : pour Foucault dans "La scène de la Philosophie" (1978 p 590), Lacan a pu, s'opposant à Sartre et la phénoménologie, faire valoir la complexité de ce que peut être un sujet :

"Le sujet a une genèse, le sujet a une formation, le sujet a une histoire, le sujet n'est pas originaire". Cette remarque est essentielle : Lacan a finalement été le premier à théoriser un sujet historique en le faisant dépendre du signifiant. Il s'agit d'un sujet divisé, non transparent à lui-même, et qui ouvre cet élément essentiel pour Foucault : l'historicité du sujet. Puisque le sujet est dépendant et constitué par le signifiant, le dynamisme historique des signifiants dans l'Histoire fait varier le sujet. Du coup s'ouvre pour Foucault une archéologie et une généalogie du sujet.

---

<sup>9</sup> Affranchissement du désir dans la psychanalyse ? Lacan dans le séminaire 7 envisage plutôt la psychanalyse comme étant un appui pour éthique du désir. Par la suite, si on peut dire que l'analyse permet au sujet de faire tomber l'objet a, il n'en reste pas moins qu'il y a la jouissance inéliminable en tant que telle.

En 1981, Foucault dans un article intitulé "Lacan le libérateur de la psychanalyse" (1981 b) p 204-205) a aussi repéré à quel point Lacan voulait rendre la psychanalyse indépendante de la médecine et des institutions médicales. Finalement, il n'hésite pas, d'une certaine façon, à mettre Lacan de son côté dans la mesure où il s'agit d'une remise en question des pratiques de la médecine mentale.

Dans la séance du 3 février 1982 de l'un de ses derniers cours, au Collège de France, *L'Herméneutique du sujet*, Foucault (2001, p 31) donne encore à Lacan le mérite d'avoir su poser la question de la vérité :

"Disons ceci : il n'y a pas eu tellement de gens qui, ces dernières années-je dirai au XXème siècle-, ont posé la question de la vérité. Il n'y a pas tellement de gens qui ont posé la question : qu'en est-il du sujet et de la vérité ? Et : qu'est-ce que c'est que le sujet de vérité, qu'est-ce que c'est que le sujet qui dit vrai, etc. ? Moi, je n'en vois que deux. Je ne vois que Heidegger et Lacan. Personnellement, moi, c'est plutôt, vous avez dû le sentir, du côté de Heidegger et à partir de Heidegger que j'ai essayé de réfléchir à tout ça. Voilà. Mais c'est certain qu'on ne peut pas ne pas croiser Lacan dès qu'on pose ce genre de questions".

## **2.2 La Volonté de savoir**

### **2.2.1 La thèse centrale**

En contraste avec l'ensemble de ces analyses et cet hommage à Lacan, on trouve *La Volonté de savoir*, ouvrage dans lequel Foucault revient sur l'invention freudienne et dans lequel il se montre avant tout critique de celle-ci. Mais nous allons voir que c'est avant tout à une critique du complexe d'Oedipe et du primat accordé au Symbolique que Foucault s'attaque. La critique laisse intacte les élaborations de Lacan à partir des années 60, que Foucault probablement connaissait moins.

Le point central de l'ouvrage est la critique de Foucault de ce qu'il appelle l' "hypothèse répressive", thèse qu'il a lui-même contribué à alimenter dans *Histoire de la Folie à l'âge classique*, mais qui surtout a été élaborée par Herbert Marcuse, et poursuivie aussi d'une certaine façon par des philosophes comme Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *L'anti-Oedipe* (1972). La répression du sexe serait conjointe à l'avènement du capitalisme. Foucault (1976) ne pense pas qu'en ce qui concerne le sexe le pouvoir ait vraiment procédé par la



répression. Les critiques de la répression du pouvoir partagent les mêmes présupposés que ceux qu'ils dénoncent. En fait le pouvoir a opéré plutôt par "la mise en discours du sexe" (Foucault, 1976, p 20), base de ses techniques de pouvoir. Il n'a pas procédé par refus et barrage mais par incitation et intensification. L'idée du secret du sexe, et donc du refoulement, est un leurre : présenter le sexe comme énigmatique (ce qu'a fait l'Eglise) est au contraire une incitation à en parler. Bien au contraire, Foucault se donne comme objectif de justement repérer les instances de pouvoir et de savoir au service de cette mise en discours du sexe.

Au centre de celle-ci, s'est développé au XIXème siècle ce que Foucault a appelé "l'implantation perverse" (Foucault, 1976, p 50) qui correspond au relais, en ce qui concerne les pratiques sexuelles, du pouvoir judiciaire par le pouvoir médical. Auparavant, les pratiques sexuelles illicites "contre nature" qui enfreignaient les décrets sacrés étaient contre la loi. C'était avant tout l'affaire du juge. Ce rapport au droit était lié aussi à celui entre sexualité et alliance : les infractions à la génitalité ne se séparaient d'ailleurs pas nettement des infractions au mariage.

À ce relais du pouvoir médical correspond une chasse nouvelle aux sexualités périphériques qui suppose un système de surveillance étendu. Du coup est défini tout "un petit peuple de pervers" qui sont classés, catégorisés. Par ailleurs, les individus sont identifiés à leur perversion :

"L'homosexuel, par exemple, n'est plus un criminel mais un personnage : ce n'est plus le sujet juridique qui est en jeu : il a un caractère, une forme de vie, une anatomie indiscreète, une physiologie mystérieuse... La sexualité est partout présente chez lui. Alors que le sodomite était un relaps, l'homosexuel devient une espèce, c'est une sorte d'hermaphrodisme de l'âme" (Foucault, 1976, p 59).

Cette nouvelle forme de pouvoir demande des présences de plus en plus attentives et constantes. Le pouvoir se laisse lui-même envahir par le plaisir du sexe. C'est finalement la société toute entière qui devient perverse, c'est le pouvoir qui crée la perversion. Le pouvoir ôte toute limite à la sexualité, aboutit au règne de la sexualité généralisée :

"Toutes les sexualités multiples forment le corrélat de procédures précises de pouvoir : ces comportements polymorphes ont réellement été extraits du corps des hommes et de leurs plaisirs, ou plutôt solidifiés en eux ils ont été appelés, intensifiés, incorporés. L'Occident n'a peut-être pas créé de plaisirs nouveaux, mais il a défini de nouvelles règles en jeu des pouvoirs et des plaisirs : le visage figé des perversions s'y est dessiné" (p 66).

On comprend très vite à quel point cette contestation de l'hypothèse répressive est une critique de la nouveauté de l'invention freudienne. Le sexe ne se heurte pas au refoulement, comme pourrait le penser Freud. La psychanalyse, quant à elle, en fondant l'inconscient sur le désir sexuel refoulé, fait partie de ces discours de prolifération du sexe. Il en est de même du discours de la psychanalyse sur les perversions. Finalement, le Freud des *Trois essais*, en faisant de l'enfant un pervers polymorphe et de la névrose le négatif de la perversion, contribue de façon cruciale à cette implantation perverse.

Autre thème important de *La Volonté de savoir* : l'articulation entre sexe et vérité. Le sexe devient au XIX<sup>ème</sup> siècle une question de vrai et de faux. La civilisation occidentale se distingue dans ce domaine particulièrement des autres sociétés dans les rapports entre sexualité et vérité : alors que certaines ont établi ce rapport par la fondation d'un "ars erotica", extrayant la vérité du plaisir lui-même, la civilisation occidentale a fondé "une scientia sexualis" sous la forme d'une procédure particulière : la pratique de l'aveu. C'est l'Eglise qui en a été la fondatrice à partir de la généralisation de la confession depuis 1215 (quatrième Concile de Latran). Il s'agit de s'efforcer, avec la plus grande exactitude, de dire ce qu'il y a de plus difficile à dire. L'aveu, adressé au prêtre peut aussi être pratiqué pour soi et avec soi. L'homme en Occident serait ainsi devenu "une bête d'aveu". (Foucault, 1976, p 80). Or cet aveu est indiscutablement lié à la torture. Par la suite, la science a pris le relais de la religion en ce qui concerne l'aveu par la constitution de cette science improbable, "une science-aveu". La science définit ainsi cinq formes d'extension de l'aveu :

1. Une codification clinique du faire parler.
2. Le postulat d'une causalité générale et diffuse (qui requiert la nécessité d'un aveu total).
3. Le principe d'une latence intrinsèque à la sexualité : le sexe est caché à la lumière du sujet.
4. La méthode de l'interprétation : c'est qu'il est nécessaire de passer par là non pour avoir l'absolution mais pour permettre à celui qui écoute de constituer un discours de la vérité.
5. Enfin, la médicalisation des effets de l'aveu par une distinction entre le normal et le pathologique dans le domaine du sexe.

Il s'agit de débusquer la vérité du sexe car la vérité est dans le sexe : la vérité de l'individu réside dans sa sexualité. "Nous demandons au sexe de dire la vérité et notre vérité également". Elle a d'ailleurs créé un plaisir : "le plaisir à l'analyse" (Foucault, 1976, p 96).

La psychanalyse est au premier rang de cette "Scientia sexualis". Certes, sur un point, Freud en prend le contrepied. Freud abandonne la théorie de l'hérédité-dégénérescence, idée dangereuse qui a été à la racine aussi bien du racisme que de l'eugénisme. Le pervers sexuel n'est pas produit par une maladie organique héritée : un homosexuel ne peut devoir son homosexualité à la phtisie de son père par exemple... Il ne peut l'être non plus par un épuisement de la descendance.

Mais, pour le reste, Foucault ne fait pas grâce à la psychanalyse de ce "projet de technologie médicale propre à l'instinct sexuel" (Foucault, 1976, p 157). Le désir interdit est au fondement de l'inconscient. La pratique de la psychanalyse reprend en elle-même les différentes formes d'extension de l'aveu.

1. Elle a l'un des instruments du faire parler, à savoir l'association libre, placé ici au même rang qu'une pratique comme l'hypnose.
2. Elle a bien le postulat d'une causalité générale et diffuse, par exemple la scène originaire comme cause de la névrose de l'homme aux loups.
3. Le principe de latence est essentiel : c'est bien Freud qui distingue entre contenu manifeste et contenu latent du rêve mais aussi du fantasme.
4. La méthode de l'interprétation est essentielle. Parler nécessite l'interprétation, et donc la production d'un discours de vérité. La théorisation de la psychanalyse se fonde sur les fameux cas cliniques, producteurs de vérité.
5. Enfin la distinction entre normal et pathologique existe aussi dans la psychanalyse notamment sous la forme des trois grandes catégories : névrose, psychose et perversion.

Foucault termine son ouvrage par un point de vue sur Freud : pour Foucault, l'accusation de pansexualisme concernant Freud est assez justifiée. Le seul reproche qu'il peut faire à ceux qui l'ont formulée est d'avoir cru que Freud avait été le génie solitaire élaborant la "peste", à savoir un dispositif général de sexualité, alors que celui-ci a été élaboré bien avant. Finalement la plus grande erreur vient de ceux qui ont réfuté cette accusation de pansexualisme :

"Ils n'ont pas vu que le bon génie de Freud l'avait placé en un des points décisifs marqués depuis le XVIIIème siècle par les stratégies de savoir et de pouvoir ; et qu'il relançait ainsi avec une efficacité admirable, digne des plus grands spirituels et directeurs de l'époque classique, l'injonction séculaire d'avoir à connaître le sexe et à le mettre en discours" (Foucault, 1976, p 210).

La psychanalyse s'inscrit donc dans la "Scientia sexualis" mais elle s'en démarque néanmoins, non par une radicale nouveauté, mais plutôt par un certain passéisme. Alors que les techniques nouvelles de la science médicale marquent le passage des dispositifs d'alliance (système de mariage, de fixation, de développement des parentés) au dispositif de sexualité, la psychanalyse reste centrée sur les premières. Les dispositifs d'alliance en effet pour Foucault perdent de leur importance étant donné l'évolution économique et celle des structures politiques. Mais, ce faisant, la psychanalyse a un rôle d'échangeur essentiel entre les deux dispositifs. Il permet au dispositif de sexualité de se développer à partir des dispositifs d'alliance, c'est-à-dire de la cellule familiale : la famille est l'échangeur de la sexualité et de l'alliance. C'est l'insistance mise sur l'inceste qui permet cet échange : derrière son interdiction peut se débusquer au contraire une incitation à la sexualité.

Foucault (1976) voit dans cette importance accordée à la famille et l'inceste l'exercice d'une défense qui serait permise par la psychanalyse : les effets du dispositif de sexualité (probablement la multiplication perverse) sont redoutés d'où l'importance de les maintenir et les recoder dans les formes du droit. En réalité l'importance donnée à l'inceste, et donc au refoulement, joue elle-même un effet de refoulement de ce qui est en train de se passer. La sexualité n'apparaît pas étrangère à la loi puisqu'elle ne se constitue que par celle-ci.

Certes, la psychanalyse n'a pas été que cela : la psychanalyse a été là pour lever les effets de l'interdit là où il était pathogène, ce qui est une manière de tenter de sauver la loi et le dispositif d'alliance. En même temps, la psychanalyse permet de récupérer, de transformer une sexualité qui est à l'époque particulièrement pourchassée : l'inceste. La psychanalyse donne le droit d'en parler, de lever le refoulement dessus, bref d'élaborer un plaisir particulier lié à l'inceste. Or, on sait que c'est Lacan qui a énoncé depuis longtemps que c'était la loi qui constituait le désir, comme par exemple dans la séance du 27 février 1963 de son séminaire *L'Angoisse* (Lacan, 2004)<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> "Le désir, donc, c'est la loi" (Lacan, 2004 p 176).

La sexualité chez Foucault (1976) n'est d'ailleurs plus effet de langage, mais effet de pouvoir, elle est donc historique, contingente. Foucault parle de dispositif de sexualité : la sexualité est en effet l'ensemble des effets produits dans les corps, les comportements, les rapports sociaux par un certain dispositif relevant d'une technologie politique complexe. Finalement, pour Foucault (1976, p 119), ce lien entre désir et loi ne permet pas de dévoiler l'oeuvre du refoulement opéré par Freud car il est resté attaché lui-même à une représentation juridique, négative du pouvoir :

"Or le problème ce n'est pas de savoir si le désir est bien étranger au pouvoir, s'il est antérieur à la loi comme on l'imagine souvent ou si ce n'est point la loi au contraire qui le constitue. Là n'est pas le point. Que le désir soit ceci ou cela, de toute façon on continue à le concevoir par rapport à un pouvoir qui est toujours juridique et discursif -un pouvoir qui trouve son point central dans l'énonciation de la loi. On demeure attaché à une certaine image du pouvoir-loi, du pouvoir-souveraineté que les théoriciens du droit et l'institution monarchique ont dessinée. Et c'est de cette analyse qu'il faut s'affranchir, c'est-à-dire du privilège théorique de la loi et de la souveraineté, si on veut faire une analyse du pouvoir dans le jeu concret et historique de ses procédés. "

### **2.2.2 Réponses de Foucault à des réfutations imaginaires**

Ces réponses permettent très clairement de définir le sexe et la sexualité contre la théorisation psychanalytique, et notamment le concept de phallus. L'opposition au concept de phallus des théoriciens queer y trouve des racines ; c'est avant tout l'idée de théorie du sexe anhistorique qui est réfutée.

Foucault imagine lui-même les réfutations que des psychanalystes pourraient faire de sa thèse : Foucault commettrait l'erreur de faire de l'historicisme de façon abusive. Il parlerait de la sexualité comme dispositif de pouvoir sans prendre en compte le "sexe", anhistorique, en tant que notion biologique et psychique. Mais Foucault nie l'idée de "sexe" psychique et biologique, il nie une opposition qu'il y aurait lieu de faire entre le "sexe" et la sexualité en tant que dispositif de pouvoir. Pour Foucault il n'y a pas de "sexe" : il n'y a que des "organes, des localisations somatiques, des fonctions, des systèmes anatomo-physiologiques, de sensations, des plaisirs" (Foucault, 2001, p 201).

Il en veut pour preuve que le "sexe", y compris dans la théorie psychanalytique, sert en même temps des définitions différentes, et même contradictoires : le sexe est ce qui fait défaut à la femme mais correspond en même temps au tout du corps de la femme (autrement dit l'absence de phallus et le phallus) ; de même, l'enfant a un sexe qui est présent (du fait du plaisir) et absent (du fait de sa finalité reproductrice). Le "sexe" devient un jeu de la présence et de

l'absence, du montré et du caché, du tout et de la partie, un "signifiant" donc, celui du phallus, anhistorique. Bien sûr, c'est là encore la théorie lacanienne des années 50 que Foucault a en ligne de mire : en réalité ce "sexe anhistorique" est produit par le dispositif de sexualité.

"On le voit c'est le dispositif de sexualité qui dans ses différentes stratégies, met en place cette idée du sexe ; et sous les quatre grandes formes de l'hystérie, de l'onanisme, du fétichisme et du coït interrompu, elle le fait apparaître comme soumis au jeu du tout et de la partie, du principe et du manque, de l'absence et de la présence, de l'excès et de la déficience, de la fonction et de l'instinct, de la finalité et du sens, du réel et du plaisir. Ainsi s'est formé peu à peu l'armature d'une théorie générale du sexe". (Foucault, 1976, p 204).

Ce qu'il remarque c'est que cette théorie a permis artificiellement d'unifier autour de cette notion des éléments n'ayant rien à voir ensemble : éléments anatomiques, fonctions biologiques, conduites, sensations, plaisirs ; et elle a permis de faire fonctionner cette unité fictive comme principe causal, sens omniprésent, secret à découvrir partout : le sexe a donc pu fonctionner "comme signifiant unique et comme signifié universel" (p 204). C'est le primat du phallus en tant que tel, élaboré par Lacan qui est ici contesté. Par sa théorisation du phallus, Lacan ne fait guère que rendre plus efficace encore le complexe d'Œdipe freudien en en faisant le fondement et l'origine de l'identité, de l'action, du désir.

Foucault historicise ce primat du signifiant phallique, en faisant l'oeuvre du dispositif de sexualité, historiciser cela voudrait dire qu'on peut s'en passer si on remet en cause ce dispositif de sexualité. Finalement, pour Foucault (1976) Lacan passe à côté du caractère contingent de ces théorisations, fruit d'évolutions sociales et de rapport de pouvoir.

Nous reviendrons sur ces lectures de la psychanalyse et de Lacan par Foucault : bien sûr, Lacan avait, avant la parution de la *Volonté de savoir*, déjà bien pris ses distances avec cette hypothèse répressive, au moins depuis le séminaire XVII de 1969-70 *L'envers de la psychanalyse* (1991 b) en remettant en cause l'idée de transgression. Il avait pris ses distances également ainsi avec l'Œdipe et les dispositifs d'alliance et de parenté. En deuxième lieu, si Lacan met d'abord au premier plan le désir articulé au symbolique, la jouissance, quant à elle articulée au réel, fonctionne sans loi c'est la substance du propos de Lacan (2005) dans son séminaire de 1976-77 *Le sinthome*. Il n'y a donc pas de primauté du désir dans la réécriture par Lacan de sa propre théorie. La critique de Foucault porte sur une élaboration de la psychanalyse par Lacan que lui-même a depuis largement dépassée et déconstruite.

Pourtant, Foucault, sans le savoir, va dans le sens de Lacan en rapprochant le fait de parler du sexe, de trouver la vérité du sexe et le plaisir du sexe :

"Les livres savants, écrits et lus, les consultations et les examens, l'angoisse à répondre aux questions et les délices à se sentir interprété, tant de récits faits à soi et aux autres, tant de curiosité, de si nombreuses confidences dont le devoir de vérité soutient, non sans trembler un peu, le scandale, le foisonnement de fantaisies secrètes qu'on paye si cher le droit de chuchoter à qui sait les entendre, d'un mot le "formidable plaisir à l'analyse" (au sens le plus large de ce dernier mot) - que l'Occident depuis plusieurs siècles a fomenté savamment, tout cela forme comme les fragments errants d'un art érotique que véhiculent, en sourdine, l'aveu et la science du sexe. Faut-il croire que notre Scientia sexualis n'est qu'une forme singulièrement subtile d'ars erotica ?" (Foucault, 1976, p 95-96).

Or, Lacan (1975 b) élabore un régime de jouissance généralisée dans son séminaire *Encore* avec l'invention de la *lalangue*, c'est-à-dire la parole d'avant son ordonnancement grammaticale et lexicographique. La parole devient alors jouissance sous la forme de la jouissance du *bla bla bla*. Finalement, parler de sexe peut susciter angoisse mais aussi et surtout jouissance (les deux n'étant pas loin, l'objet de jouissance, Lacan l'avait d'ailleurs attrapé par l'angoisse). Parler de sexe ne permet guère que d'atteindre une vérité trompeuse, mais le signifié de la parole n'est pas l'essentiel, les signifiants produits par le *bla bla bla* sur le sexe sont porteurs de jouissance.

On remarque aussi que Lacan, certes différemment de Foucault, opère une relativisation de la vérité. Lacan énonce que la vérité a structure de fiction : c'est par conséquent de l'ordre de la fabrication, et donc finalement en rapport avec le semblant ; Lacan a d'ailleurs fini par créer le néologisme de *varité* (vérité variable). La structure de langage n'est qu' "une élucubration de savoir sur lalangue" (Lacan, 1975 b, p 175), dit-il pour appuyer son propos dans *Encore*. Le langage en tant que tel, le symbolique, a structure de fiction. Et même on pourrait dire avec Miller dans *Choses de finesse* (leçon du 14 janvier 2009) que l'inconscient freudien a structure de fiction : il devient pour Miller (2015, p 112) "élucubration de savoir sur le corps parlant". Se rejoindraient ainsi le dernier Lacan et la remise en cause de l'inconscient freudien par Foucault dans *La volonté de savoir*. L'inconscient peut finir par être une défense contre la jouissance. Une psychanalyse tend à commencer avec la question : "Qu'est-ce que ça veut dire ?" Puis elle se déplace avec la question : "Qu'est-ce que ça satisfait ?" La notion d'inconscient réel que Miller oppose à celle de l'inconscient transférentiel met en valeur la

jouissance opaque au sens, qui ne peut être cernée par aucune vérité. La psychanalyse comporte deux temps : construire une fiction, défaire une fiction.

Dès lors, puisqu'il y a relativisation de la vérité rien n'interdit de penser que cette élucubration puisse varier au gré des époques historiques. Cette idée se retrouve aussi dans les interviews que l'on va étudier maintenant.

### **2.3 Les interviews de Foucault sur l'homosexualité : la définition d'une politique queer avant la lettre ?**

On retrouve dans ces interviews des éléments de contestation psychanalytique et notamment la contestation du désir. Mais on retrouve aussi fondamentalement cette espoir de libération des plaisirs permis par un changement dans l'ordre symbolique : on retrouve l'espoir de mieux articuler réel et symbolique, jouissance et semblant. Ce changement ne se limiterait pas à donner des nouveaux droits aux homosexuels mais induirait en tant que tel une possibilité d'universalisation. Ces éléments vont avoir une influence déterminante pour les auteurs queer.

Deux propositions essentielles sont données par Foucault dans ces interviews, propositions qu'il met en lien avec certaines des idées développées dans *La Volonté de savoir*.

#### 1ère proposition : Homosexualité et rapport de pouvoir

Foucault (1984 c) dans "Sexe, pouvoir et la politique de l'identité" songe à la nécessité pour les gais de s'inscrire dans des rapports de pouvoir, en sachant qu'on ne peut jamais s'extraire de ceux-ci. Cette impossibilité donne un avantage : des êtres dominés dans les rapports de pouvoir peuvent renverser à leur profit la situation. C'est ainsi que Foucault (1984 c, p 740) va définir assez nettement les principes sur lesquels va s'appuyer la politique queer.

"S'il n'y avait pas de résistance, il n'y aurait pas de rapports de pouvoir. Parce que tout serait simplement une question d'obéissance. Dès l'instant où l'individu ne peut pas faire ce qu'il veut, il doit utiliser des rapports de pouvoir".

Le moyen de cette résistance c'est "de prendre appui, en réalité, sur la situation qu'elle combat" (p 741) : c'est ainsi qu'il reprend l'exemple de la médicalisation de l'homosexualité. La médicalisation, d'abord instrument de domination, a été retournée au profit des



homosexuels qui ont soulevé la contradiction entre la condamnation morale dont ils sont l'objet d'une part, et la position de malade que la société leur donne d'autre part.

2ème proposition : s'acharner à devenir homosexuel : une configuration complexe de l'identité

Tout d'abord Foucault en 1981 (1981a, p 163) dans "L'amitié comme mode de vie" soulève la question des modes de vie gais qui induit l'idée d'une création, d'un devenir :

"Et c'est sans doute [user de la sexualité pour arriver à des multiplicités de relations] pour laquelle l'homosexualité n'est pas une forme de désir, mais quelque chose de désirable. Nous avons donc à nous acharner à devenir homosexuels et non pas à nous obstiner à reconnaître que nous le sommes".

Il ne s'agit donc pas pour les gais de se reconnaître comme homosexuels mais de le devenir : c'est dire que l'homosexualité masculine doit être inventée. On note bien dans ce passage son refus de poser les questions en terme d'identité. Pour cela, Foucault s'appuie sur une conception non essentialisante, et donc variable historiquement, de l'homosexualité. Sa défense du travail de l'historien Boswell lui permet d'insister sur le fait qu'avoir dans l'histoire des rapports entre hommes ne se pose pas en question d'identité, que c'est une invention du dispositif de sexualité. Ce point est tout à fait essentiel, puisque la contestation des identités gaies et lesbiennes par les queer se fonde sur cette idée.

Deuxième remarque, la conception non essentialisante de l'homosexualité s'articule, comme dans *La Volonté de savoir*, à la question du désir : le désir vient d'un désir de vérité sur le sexe, de trouver des essences en terme d'identité sexuelle. Foucault (1981 a, p 165) répudie la vérité au profit de la création.

"Ce à quoi nous devons travailler, me semble-t-il, ce n'est pas tellement à libérer nos désirs, mais à nous rendre nous-mêmes infiniment plus susceptibles de plaisir".

Nous avons vu que la psychanalyse ne met pas en opposition plaisir et désir : ce sont plutôt désir et plaisir qui sont opposés à la jouissance. Le plaisir en psychanalyse est relié à une notion d'homéostasie. C'est plutôt la jouissance en tant que plus-de-jouir qui pourrait éventuellement être rapprochée du plaisir foucauldien. Il est vrai le dernier Lacan opère, nous l'avons vu, cette opposition entre le désir, qui porte finalement sur des semblants, et la jouissance. La véritable opposition avec une conception lacanienne résiderait plutôt assez certainement dans cette notion de libération des plaisirs. La jouissance en tant que tel n'est pas quelque chose dont on se libère, elle est plutôt soumise à la répétition et déterminée par les incidences du signifiant sur le corps en tant que corps parlant. On constate par contre que la

méfiance envers les identités va plutôt dans le sens de la psychanalyse qui voit dans l'identification une identification à un signifiant-maître et, par conséquent, une soumission au discours du maître.

Néanmoins, Foucault n'aboutit pas à un rejet de l'identification, et en cela il est cohérent avec l'histoire des homosexuels. Foucault en 1982 dans un entretien à *Masques* (1982 a, p 294) constate que l'affirmation "je suis homosexuel" est aussi "l'affirmation d'un droit".

Par ailleurs, Foucault (1982 a, p 295) est partisan d'une culture gaie, d'un mode de vie gai : c'est-à-dire que d'une certaine façon il plaide pour une identité qui serait avant tout un lieu, un lieu permettant un devenir :

"être gai c'est être en devenir et pour répondre à votre question, j'ajouterai qu'il ne faut pas être homosexuel mais s'acharner à être gai".

Le signifiant "gai" est ici utilisé dans le sens où il permettrait une désidentification par rapport à une essence qui aurait été imposée par le rapport de pouvoir ; mais il ne s'agit pas de faire table rase de cette identité imposée : c'est en fait la question du mode de vie gai qui est soulevé à partir de là ; les choix sexuels doivent être créateurs de modes de vie, dit-il dans "De l'amitié comme mode de vie" :

"Cette notion de mode de vie me paraît importante [...] Un mode de vie peut se partager entre des individus d'âge, de statut, d'activité sociale différents. Il peut donner lieu à des relations intenses qui ne ressemblent à aucune de celles qui sont institutionnalisées et il me semble qu'un mode de vie peut donner lieu à une culture, et à une éthique. Etre gay c'est, je crois, non pas s'identifier aux traits psychologiques et aux masques visibles de l'homosexuel, mais chercher à définir et développer son mode de vie" (Foucault, 1981 a, p 165).

Foucault (1982, b) dans un entretien avec Gilles Barbedette, précise à quoi il songe en terme de création de modes de vie : il ne s'agit pas pour les homosexuels de réclamer des droits existants, dans la mesure où dans la société actuelle, les relations possibles sont finalement très limitées. Il pense plutôt à des droits nouveaux qui pourraient être institués, par exemple à des relations d'adoption, ou bien à un encadrement institutionnel souple des relations d'amitié entraînant par exemple un système d'obligations et de charges réciproques. Il s'agirait d'un droit relationnel qui consiste à faire émerger des relations d'individu à individu sans passer nécessairement par un groupe reconnu.

On constate ainsi chez Foucault l'espoir d'une évolution de l'ordre symbolique permettant de mieux concilier jouissance et loi, jouissance et signifiant, et permettant un nouveau type de lien social. Ce mode de vie gai est acte de création possible, contingence historique ; il n'y a pas d'essence. Foucault pense d'ailleurs que ce mode de vie n'a pas vocation à la constitution d'un groupe fermé ; le mode de vie gai peut diffuser chez les hétérosexuels : il s'agit de la défense d'un mode de vie gai et non d'une identité homosexuelle. C'est pour cette raison d'ailleurs qu'il pense que les gais, par leur mode de vie, peuvent modifier aussi le mode de vie hétérosexuel. Cela est dû non au fait que le gai soit plus créatif par essence mais plutôt à un positionnement différent "en biais" lui permettant d'être à l'origine de ces évolutions. Cette remarque dans Foucault (1981 a, p 167) dans *De l'amitié comme mode de vie* est très importante pour les théoriciens queer, qui veulent éviter de figer la défense des droits gays dans un groupe fermé sur une identité et un programme : "dès qu'un programme se présente, il se fait loi, c'est une interdiction d'inventer".

Foucault plaide contre la normalisation des homosexuels dans la société : il s'agit plutôt d'opérer le mouvement inverse, que les homosexuels puissent créer de nouvelles formes de relations sociales en échappant à la normalité, de provoquer pour l'ensemble des parlêtres d'une société une modification du lien social. On voit d'après ces textes une certaine défiance d'une déviation possible d'un mouvement se contenant d'obtenir les droits des hétérosexuels sans créer de modes de vie nouveaux. Il n'y a pas d'essence fondamentalement différente des hétérosexuels.

D'ailleurs, s'il y a une différence entre la sexualité homosexuelle et la sexualité hétérosexuelle, celle-ci est plutôt due à des contingences historiques. Si les homosexuels se sont plus centrés sur l'acte sexuel en lui-même, c'est du fait du système d'interdits qui leur a empêché d'élaborer un système comparable au système de cour tel que celui de l'amour courtois. Dans un entretien à la revue *Salmagundi*, Foucault (1982, c, p 329) dit en effet :

"Le meilleur moment c'est quand l'amant rentre dans le taxi après l'acte et non pas quand on monte l'escalier avec lui avant l'acte : l'imagination homosexuelle s'attache, pour l'essentiel, au souvenir, plutôt qu'à l'anticipation de l'acte".

Finalement, la position concernant l'identité est donc double : il ne s'agit pas de refuser toute relation à une identité, mais de faire en sorte que l'identité ne fige pas les rapports à soi ; sa position par rapport à la question de la culture gaie va dans le même sens, dit-il en 1984 (c, p 737) à la revue *The Advocate* :

"Nous ne devons pas créer notre propre culture. Nous devons créer une culture... mais là nous nous heurtons au problème de l'identité ... Par exemple, je ne suis pas du tout sûr que la meilleure forme de création littéraire que l'on puisse attendre des homosexuels soient des romans homosexuels".

Il ne s'agit donc pas d'essentialisme mais de création qui continue à avoir "un certain rapport avec l'homosexualité".

"Mais ce quelque chose ne doit pas être une traduction de l'homosexualité dans le domaine de la musique, de la peinture... car je ne crois pas que cela soit possible" (Foucault, 1984 c, p 737).

Ou encore :

"Les rapports que nous devons entretenir avec nous-mêmes ne sont pas des rapports d'identité ; ils doivent être plutôt des rapports de différenciation, de création, d'innovation. C'est très fastidieux d'être toujours le même" (p 739).

C'est ainsi qu'il voit l'utilité de l'identité du ghetto de San Francisco dans la mesure où elle a été au fondement de nouveaux plaisirs.

On retrouve l'idée que la création de liens sociaux nouveaux, tels ceux du ghetto de San Francisco permettent, si on reprend un vocabulaire plus lacanien, une sorte de dynamique des jouissance : fondés sur un mode de jouissance, ils entraînent des créations dans ce mode de jouissance. Foucault pense certainement au SM et au *fist fucking* de San Francisco dans les années 70. Les modes de jouissance ne sont pas statiques, ils peuvent être recouverts par des signifiants pouvant varier, mais ils ont aussi une possibilité d'évolution.

On voit encore pointé dans cet interview de 1984 un excès possible de l'identité gaie : créer des formes culturelles qui ne s'adressent qu'aux gais - ou bien appauvrir le sens des textes ou des formes culturelles en se contentant uniquement des significations gaies qu'elles peuvent avoir.

Cependant on peut quand même se demander au final quand on lit ces interviews si la remise en cause des identités et des identifications est si radicale. Foucault ouvre aussi la porte à la création et la création continue et sans cesse modifiée d'identités. Sa position ambiguë sur l'identité se retrouvera chez les théoriciens queer, pourtant mettant en avant la non-identité. Il ouvre la voie à des définitions d'identités subculturelles queer.

## **2.4 Une ambiguïté concernant le sexe**

Une autre ambiguïté peut se lire dans ces interviews : dans la continuité de *La Volonté de savoir*, il récuse la catégorie de "sexe". Foucault voit cette idée de culture gaie l'occasion d'échapper aux catégories normatives de celui-ci. Les gais en élaborant une nouvelle culture fondée sur l'amitié échappent à la tyrannie du "sexe". Finalement ce qu'il y a d'intéressant ce sont les aspects non sexuels des rapports entre gais et au premier chef l'amitié. Le sexe ne serait qu'un point de départ à quelque chose de plus intéressant. Foucault (1984, p 736) indique ainsi :

"Le monde considère que la sexualité constitue le secret de la vie culturelle créatrice ; elle est plutôt un processus qui s'inscrit dans la nécessité, pour nous aujourd'hui, de créer une nouvelle vie culturelle sous couvert de nos choix sexuels".

Foucault (1982 c) dans *Choix, sexuel, acte sexuel* d'ailleurs critique la tendance des magazines et de la culture gaie à ne s'adresser qu'à des jeunes et lui ne s'y retrouve finalement pas.

Et si justement cet exemple ne montrait pas l'inverse de ce que Foucault voulait montrer ? A savoir la précarité d'un lien social uniquement fondé sur un mode de jouissance ? Le signifiant-maître élaboré à partir d'un mode de jouissance, porteur d'une subculture, ne se révèle qu'un semblant ne pouvant tenir face au réel des souffrances liées à aux rapports amoureux et au vieillissement. Au fond on peut se demander si le lien social entre homosexuel n'est pas qu'un semblant, en grande partie attisé par la répression homosexuelle.

## **2.5 La question du genre et de sa remise en cause**

La question du genre peut être considérée comme faisant limite à l'influence de Foucault sur les théories queer. Bourcier (2002) le qualifie d'"oublieux absolu du genre". L'oubli n'est pas total cependant, mais les références au genre chez Foucault sont effectivement rares.

Foucault est, dans les rapports entre sujets, loin d'un trouble dans le genre : c'est que la jouissance pour lui se conjugue avec la masculinité. Foucault est un ardent défenseur de la monosexualité. Foucault (1982 b, p 313) dans l'entretien à Gilles Barbedette s'élève contre la résistance à admettre l'idée qu'une relation monosexuelle soit parfaitement possible. Il refuse l'idée de différencier entre hommes eux-mêmes, d'où sa défense aussi du look "moustaches et blousons de cuir des années 70" qui signifie qu'il n'y en a pas un qui a à jouer "le rôle d'éphèbe, de fragile". Il pense que ces relations entre deux hommes se présentant identiquement comme deux hommes est un phénomène nouveau, qui n'existait pas dans les sociétés antiques. S'il y a mascarade, il conçoit celle-ci plutôt comme virile.

Les homosexuels masculins peuvent faire communauté, sans se mêler aux femmes, peu intéressantes sexuellement, et en se ressemblant. Foucault n'est pas intéressé par l'Autre sexe. Même l'amitié est finalement conçue comme une amitié entre hommes. D'un autre côté la différence de genre ne signifie pas des modes de jouissance différents selon les sexes. En ce sens, les théoriciens queer pourront plus s'appuyer sur Foucault : Foucault est sceptique sur l'idée de jouissance féminine, ou du moins de relations amoureuses et sexuelles différentes entre les deux sexes, telle qu'elle est promue par certaines féministes américaines essentialistes. Foucault éclate de rire quand un journaliste lui parle des femmes lesbiennes soucieuses de rapports de couple durables et stables contrairement aux homosexuels hommes. Foucault pense peut-être, par exemple, à son amie Gayle Rubin et à sa connaissance de l'existence de milieux S/M lesbien. Justement le S/M lesbien joue un rôle dans le rapport de pouvoir : il permet de contrer un certain nombre de "stéréotypes de la féminité" que le mouvement lesbien avait pourtant utilisé à ses débuts, stéréotypes relatifs aux plaisirs et à la multiplicité partenariale et à l'instabilité des rapports de couple.

On trouve un seul véritable texte où Foucault évoque le "trouble dans le genre" ; celui de la présentation des mémoires d'Herculine Babin dans l'article "Le Vrai sexe" (1980) publié dans *Arcadie* : ce n'est pas sans raison que ce texte intéressera particulièrement Judith Butler qui le reprendra dans *Gender Trouble* (1989) et qui y trouvera un fondement de son "trouble dans le genre".

Herculine est un hermaphrodite. Là encore Foucault marque l'âge classique comme l'occasion d'une rupture décisive : au départ, les hermaphrodites se voyaient accorder un genre officiel par le père en fonction, semble-t-il, de celui des deux qui paraissait le plus "vigoureux". Puis à la majorité il y avait la possibilité pour le sujet hermaphrodite d'élaborer un libre choix, mais après il ne devait et ne pouvait plus changer sous peine d'être déclaré comme "sodomite". Au XVIIème siècle, les choses changent. Chaque individu ne peut plus désormais qu'avoir un seul sexe. D'où la nécessité désormais de débusquer le "vrai sexe" du sujet, et non plus celui qui prédomine sur l'autre simplement. Les hermaphrodites sont toujours des "pseudo-hermaphrodites". Et c'est au médecin, non au sujet, de déterminer le vrai sexe. Pour le pouvoir, la simple possibilité qu'il y ait un choix subjectif possible d'un genre, ou l'absence de l'existence d'un genre incontesté, vaut comme une provocation pour les tenants de la vérité.

Foucault (1980, p 118) rattache cette provocation à d'autres : le choix de l'homosexualité, la passivité masculine, l'activité féminine.

"On est, c'est certain, plus tolérant à l'égard des pratiques qui transgressent les lois. Mais on continue à penser que certaines d'entre elles insultent à la vérité : un homme "passif", une femme "virile", des gens de même sexe qui s'aiment entre eux : on est disposé peut-être à admettre que ce n'est pas une grave atteinte à l'ordre établi ; mais on est assez prêt à croire qu'il y a là quelque chose comme une "erreur"... L'irrégularité sexuelle est perçue peu ou prou comme appartenant au monde des chimères".

C'est l'occasion pour Foucault de faire une nouvelle référence à la psychanalyse et de la voir comme au fondement finalement de la recherche de la vérité, et de l'intolérance à admettre l'ambiguïté sexuelle.

"Au point de croisement de ces deux idées - qu'il ne faut pas nous tromper en ce qui concerne notre sexe, et que notre sexe recèle ce qu'il y a de plus vrai en nous -, la psychanalyse a enraciné sa vigueur culturelle. Elle nous promet à la fois notre sexe, le vrai, et toute cette vérité de nous-mêmes qui veille secrètement en lui" (Foucault, 1980, p 118).

Voilà le ressort de la séduction qu'a pu produire la psychanalyse qui, on le voit, est présentée là encore comme la descendante du dispositif de sexualité de l'âge classique.

Comment Foucault considère-t-il Alexina Babin ?

Elevé(e) dans la deuxième moitié du XIXème dans un entourage féminin et religieux, Alexina avait finalement été reconnu(e) comme un "vrai garçon" : obligé(e) de changer de sexe légal, il /elle ne put le supporter et finit par se suicider. C'est l'époque où s'est pratiquée le plus la recherche de l'identité dans l'ordre sexuel. Ce qui le frappe dans ce récit c'est qu'il ne laisse aucune prise à l'identification : finalement Herculine et les femmes qui vivent se moquent de la question de son "vrai" sexe et s'en passent. C'est un prêtre et un médecin qui ont voulu y accéder. Certes, le corps paraissait disgracieux, hors normes par rapport au milieu des filles, mais il les "envoutait" toutes plutôt qu'autre chose. Cette analyse va de pair avec une présentation enthousiaste de la monosexualité féminine vue comme un lieu de bonheur.

"On a l'impression - si, du moins on prête foi au récit d'Alexina - que tout se passait dans un monde d'éclats, de plaisirs, de chagrins, de tiédeurs, de douceurs, d'amertume, où l'identité des partenaires et surtout celle de l'énigmatique personnage autour duquel tout se nouait était sans importance" (Foucault, 1980, p 120).

Cette liberté a été permise par la complicité des directeurs de conscience sachant manier la "discrétion", sorte de "clair-obscur" qui consiste dans l'art de fouiller les sentiments mais aussi de savoir ne pas aller trop loin dans l'investigation de l'âme. Les méthodes de la médecine et de la justice sont autrement plus lourdes, moins subtiles, selon Foucault (1980, p 120) :

"Les nuances, les différences subtiles qui étaient reconnues dans le premier n'y avaient plus cours. Mais ce qu'on pouvait taire dans le premier devait être dans le second manifesté et clairement partagé. Ce n'est plus, à vrai dire, de discrétion qu'il faut parler, mais d'analyse".

Alexina n'a jamais eu un "sexe certain", y compris lorsqu'elle a écrit ses mémoires, mais ce qui lui manque c'est "qu'elle est privée des délices qu'elle éprouvait à n'en pas avoir ou à n'avoir pas tout à fait le même que celles au milieu desquelles elle vivait, et qu'elle aimait, et qu'elle désirait si fort" (Foucault, 1980, p 121).

L'objet perdu concerne sa "non-identité, permise paradoxalement par la monosexualité de ce milieu où on a "l'étrange bonheur, à la fois obligatoire et interdit, de ne connaître qu'un seul sexe" selon Foucault, 1980, p 121).

Pourquoi un tel bonheur ? Car c'est en restant dans l'Un sexe que l'on peut justement apercevoir toute la richesse de celui-ci, et notamment la non-identité à lui-même de celui-ci :

"Ce qui permet d'en accueillir les gradations, les moirures, les pénombres, les coloris changeants comme la nature même de leur nature. L'autre sexe n'est pas là avec ses exigences de partage et d'identité, disant : "si tu n'es pas toi-même, exactement et identiquement, alors tu es moi" (p 121).

C'est ce bonheur de l'indétermination, de la non-identité, qui lui plaisait et non pas le désir de "rejoindre l'autre sexe, que connaissent certains qui se sentent trahis par leur anatomie ou emprisonnés dans une injuste identité" (p 121).

Il ne s'agit pas du fait qu'elle a été placée dans un sexe qui n'est pas le bon qui a provoqué son suicide, mais d'avoir été placé dans un sexe". Ce n'est pas parce qu'on l'a "forcé à être un garçon", mais qu'on l'a forcé à choisir un autre sexe. Elle pouvait ainsi "être autre" sans avoir jamais à être de l'autre sexe... Alexina était le sujet sans identité d'un grand désir pour les femmes, et pour ces mêmes femmes elle était un point d'attraction de leur féminité et pour leur féminité, sans que rien les force à sortir de leur monde entièrement féminin.

On devine chez Foucault l'importance de la monosexualité, qui permet d'être "autre" sans être de "l'autre sexe". Un Lacanien y verrait justement la spécificité de l'Autre sexe, qui n'est



jamais identique à lui-même. On se doute que chez Foucault il ne s'agit pas de la même perspective. La monosexualité permet aussi aux hommes d'être autres sans avoir de rapports avec l'autre sexe. L'hétérogénéité est possible, mais paradoxalement, à l'intérieur d'un sexe bien défini, et Herculine finalement paraît plus l'exception permettant la constitution et la cohérence du groupe des nonnes.

En réalité, nous pouvons donc considérer que les critiques que Foucault adresse à la psychanalyse visent essentiellement les post-freudiens et le Lacanisme des années 50, le plus connu. Et encore, Foucault sauve de cette critique la conception du sujet lacanien à laquelle il accorde une importance fondamentale.

## **2.6 L'influence de Foucault sur la théorie queer**

### Foucault à l'origine de la résistance queer

*La Volonté de Savoir* va ainsi avoir une grande influence sur tous les théoriciens queer. Par exemple, Rubin rappelle qu'elle "fut comme aimantée" par ce livre à la fin des années 70, et l'a fait connaître à cette occasion lors d'un colloque à Judith Butler qui partageait les mêmes sentiments pour celui-ci (Butler & Rubin, 2001, p 37). Il est assez probable que *La Volonté de Savoir* a aussi contribué à éloigner Rubin de la psychanalyse comme nous allons le voir dans la partie IV "Pratiques sexuelles queer et psychanalyse". Edelman, de même, dans *Homographesis* (1994), reprend l'idée d'invention du "pervers" et de "l'homosexuel" pour défendre l'idée d'inscription de l'homosexualité sur les corps afin de la rendre lisible, ce qu'il décrit avec le concept d'homographèse. Dean (2005) rappelle que c'est la lecture de *La Volonté de savoir* qui a amené les politiques queer à remettre en cause les stratégies identitaires gaies et lesbiennes en démontrant que le processus de normalisation s'appuie sur des identités. C'est sur cette remise en cause des identités que Dean s'appuie pour élaborer ses conceptions.

Les théoriciens queer vont s'emparer de la théorisation d'un dispositif producteur de sexualité. C'est ainsi qu'ils vont reprendre l'idée que les perversions n'ont aucune essence mais sont des catégories constituées par le dispositif de pouvoir : le queer va s'employer à déconstruire ces catégories et ces identifications.

Par ailleurs, la conception foucauldienne du pouvoir va être reprise. Cette caractéristique du pouvoir est liée à son caractère fondamentalement relationnel. En fait il y a des résistances multiples venant de différents lieux ; de même que le pouvoir est disséminé, la résistance au pouvoir est elle-même disséminée :

"Mais on a affaire le plus souvent à des points de résistance mobiles et transitoires, introduisant dans une société des clivages qui se déplacent, brisant des unités et suscitant des regroupements, sillonnant les individus eux-mêmes, les découpant et les remodelant, traçant en eux, dans leurs corps et dans leur âme, des régions irréductibles" (Foucault, 1976, p 127).

Par conséquent, la politique queer va trouver ici sa définition : des gens n'ayant pas les mêmes pratiques sexuelles, les mêmes identifications, vont pouvoir élaborer des alliances qui vont faire et se défaire, les identifications vont elles-mêmes varier à travers celles-ci.

Cette conception du pouvoir et de sa résistance permet à Foucault (1976, p 134) de comprendre l'écllosion du mouvement "gai" à partir des années 60 notamment : le discours pathologisant sur l'homosexualité a été dévié, a permis la production d'un discours en retour des homosexuels. Les homosexuels se sont servis du vocabulaire utilisé par le pouvoir médical pour parler d'eux selon Foucault (1976, p 134) :

"L'homosexualité s'est mise à parler d'elle-même, à revendiquer sa légitimité ou sa naturalité, et souvent, dans le vocabulaire, avec les catégories par lesquelles elle était médicalement disqualifiée. Il n'y a pas d'un côté le discours du pouvoir et en face, un autre qui s'oppose à lui".

Tous les théoriciens queer vont montrer que le queer "retourne" effectivement le discours pathologisant à son profit. La psychanalyse en elle-même pour certains d'entre eux va être retournée au profit de la théorie queer.

La lecture d'une certaine psychanalyse par Foucault, sa méconnaissance de la spécificité de la cure analytique vont se retrouver chez un certain nombre de théoriciens queer. Parmi eux, David Halperin se distingue en publiant un ouvrage spécifique sur Michel Foucault, *Saint Foucault* (2000)<sup>11</sup>. Il s'agit aussi d'un des auteurs qui se passe le plus de la psychanalyse. Il appelle l'un des chapitres de son livre "la politique queer de Michel Foucault". Il veut démontrer que c'est bien Foucault l'inventeur de la politique queer. Deux arguments sont avancés par Halperin pour cela :

---

<sup>11</sup> Ouvrage original : *Saint Foucault: Towards a gay hagiography* (1995). Traduit en 2000 par Didier Eribon aux éditions Epel.

1. Tout d'abord, l'insistance avec laquelle Foucault a toujours voulu prendre en compte et défendre les parias dans leur ensemble : minorité raciale ou ethnique, mère célibataire, dissidents sexuels, familles non conformes, séropositifs, malades du sida. Le caractère très large de la notion de queer permet ainsi d'enrôler sous le terme de queer l'essentiel de l'oeuvre de Foucault, pas seulement *la Volonté de savoir*, mais aussi *l'Histoire de la folie*, ainsi que *Surveiller et punir*.
2. Par ailleurs, il reprend les idées de Foucault concernant la contestation de la notion d'identité : celle-ci est systématiquement utilisée pour objectiver les homosexuels, en donner une description rationnelle mais qui ne saurait correspondre à la réalité vécue des sujets.

La notion de "queer" et d'absence de cohérence identitaire, inspirée de Foucault, va alors surtout servir comme une contre-stratégie du "discours homophobe", celui-ci s'appuyant sur la notion d'hétéronormativité : Halperin s'appuie sur l'antériorité du terme d'"homosexuel" par rapport à celui d'"hétérosexuel". Face à un discours prompt à donner une essence aux homosexuels, il va être possible de leur renvoyer une identité sans cohérence justement :

"Queer ne désigne aucune espèce naturelle et ne se réfère à aucun objet déterminé : il prend son sens dans sa relation d'opposition à la norme" : désigne tout ce qui est en désaccord avec le normal, le dominant, le légitime : il n'y a rien de spécifique auquel il se réfère nécessairement" (Halperin , 2000, p 76).

Il est notamment possible ainsi de prendre le contrepied complet du fonctionnement du "discours homophobe" (celui-ci se distingue semble-t-il malaisément du discours hétérosexuel). Ce discours fonctionne ainsi selon Halperin : c'est un discours dont la force est justement de ne pas s'embarrasser de cohérence : sa seule cohérence est d'ordre stratégique. Il donne l'exemple dans ce domaine de l'interprétation de l'homosexualité comme psychique (à laquelle, pour lui, la psychanalyse notamment a contribué) qui a pu être vue comme portant une certaine libération mais qui va être utilisée pour l'idée notamment de "guérir l'homosexualité".

Le terme "queer" reprend l'interpellation faite par le discours hétérosexuel de l'anormalité mais il en prend en réalité le contrepied puisqu'il affirme que s'y retrouvent des gens très différents, en une liste très élargie : tous les parias du monde, toutes les pratiques sexuelles

possibles, allant de la tendresse de certains couples lesbiens et gais au sadomasochisme le plus cru par exemple.

### Un dialogue entre Foucault et Freud ?

D'autres théoriciens queer vont avoir l'ambition dans leurs oeuvres de permettre un dialogue entre la théorie de Foucault et la psychanalyse. Butler va largement citer Foucault dans ses ouvrages, et tenté d'opérer à sa façon une synthèse entre Freud et Foucault dans *La vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théorie* (2002)<sup>12</sup>. D'une autre manière c'est aussi à une synthèse entre Foucault et la psychanalyse que vont s'atteler Bersani et de Lauretis, en utilisant comme médiation l'oeuvre de Laplanche. Bersani (2004), qui avait été invité par Foucault à donner des conférences au Collège de France dans une interview au magazine *Vacarmes* rappelle qu'une grande partie de son travail a consisté en un dialogue entre les deux, en effectuant des aller-retours de Foucault à Freud. De Lauretis (2005) reprend tout particulièrement le concept d'"implantation multiple des perversions" dans le corps social et vise à le travailler avec l'idée laplanchienne d'implantation de la sexualité dans le corps de l'enfant.

Tim Dean s'efforce de rapprocher la psychanalyse et Foucault : certes, selon Dean (2005), la méthode historiciste de Foucault est différente de celle de Lacan, mais, malgré cela, *La Volonté de savoir* "fait écho aux propos radicaux de Lacan sur la sexualité" (Dean, 2005, p 285). Lacan et Foucault s'opposent à l'hypothèse répressive en s'opposant à l'idée d'un désir préculturel ou prédiscursif. L'important pour lui est que, chez Lacan, le désir s'avère être l'effet d'un discours. Les descriptions du pouvoir de Foucault font aussi écho selon lui à la conception lacanienne de l'inconscient ; les deux théories s'éloignent de la prise en compte de l'interpellation althusserienne supposant une intériorisation et une identification. L'inconscient dépsychologisé de Foucault serait ainsi proche de l'inconscient défini comme effet de langage.

### Conclusion :

---

<sup>12</sup> Ouvrage original : *The psychic life of power. Theories in subjection* (1997).

Foucault peut-il donc être considéré comme l'inventeur de la théorie queer ? Il faudrait nuancer très fortement cette affirmation. Comme nous l'avons vu, ce sont certains textes de Foucault surtout qui ont intéressé les auteurs queer.

Surtout nombre théoriciens queer mettent au premier plan la problématique du genre comme centrale alors qu'elle est tout à fait secondaire chez Foucault : on se demande si Foucault ne dit pas le contraire car il parle surtout de la monosexualité : c'est le sens de son texte sur Herculine Babin.

Ce qui est retenu par l'ensemble des théoriciens queer, c'est la critique de théories présentées comme anhistoriques, ce qui va faire le lit d'un certain nombre de critiques de la psychanalyse. Vont être visées particulièrement le désir (opposé à son désavantage au plaisir et attaché finalement au manque et à la castration) et le phallus (à rapprocher de la notion de "sexe". La lecture du Lacan structuraliste et lévistraussien l'a certainement amené à songer au lien entre freudisme et dispositif d'alliance, lien qui donne à la psychanalyse une couleur un peu passéiste. En revanche, Foucault n'a pas tenu compte de la théorisation lacanienne de la jouissance.

Par ailleurs, la question de l'invention des modes de vie va signaler aux auteurs queer un espoir : celui d'une subculture homosexuelle susceptible de se développer sur un mode de jouissance ; celui de l'évolution vers un ordre symbolique différent, susceptible d'évoluer en fonction de l'invention de nouveaux modes de vie, d'une alliance entre le signifiant et la jouissance autre que celle du dispositif de sexualité. Cette ambition va être reprise avec la formation d'utopies queer qui visent justement cette idée de mettre fin au trauma de l'incidence du signifiant sur le corps.

Michel Foucault n'a donc pas été un auteur utilisant le concept de genre : il est temps de s'intéresser de plus près à ce concept, si essentiel pour les auteurs queer, et d'étudier ses rapports avec la psychanalyse.

**Troisième partie : Féminisme, genre  
et théorie queer**

### **3.1 Aux origines féministes du queer : la psychanalyse comme théorie du genre ?**

#### **3.1.1 Rappel sur le genre et la psychanalyse**

Le concept de genre est, contrairement à ce que pensent des auteurs comme Bersani et Bourcier, un concept qui n'est pas antipsychanalytique bien au contraire. L'objectif de ce chapitre est de montrer que la théorie du genre en est héritée en tant que telle.

De Lauretis (2005) rappelle que le mot "gender" est une acception spécifique de la langue anglaise : le mot est utilisé aussi bien comme catégorie grammaticale que comme "classification de sexe". Cette deuxième acception n'existe pas dans les langues romanes, ni dans la langue française. Le français "genre", l'italien *genere*, l'espagnol *genero* n'avaient rien à voir avec le sexe. Mead (1935) puis Money (1955), Stoller (1968) ont utilisé le mot. Money et Stoller dans les années 60 ont utilisé le terme "gender" pour opérer une distinction entre les différences biologiques innées : ces dernières sont en revanche rendues par le mot *sex* et les attributs de genre qui sont acquis par la socialisation (Molinier, 2006)

De Lauretis (2005) précise bien que c'est le féminisme qui s'en est emparé avec d'abord la "notion de différence sexuelle", en réalité synonyme dans l'acception féministe, selon elle de "genre"<sup>13</sup>. Le genre est alors défini, selon de Lauretis (2005, p 133) comme :

"En d'autres mots, le genre était la marque de la femme, la marque de la différence sexuelle, la différence des femmes, qui entérinait leur statut subordonné dans la société et un jeu de traits de caractères corrélés à leur constitution physiologique ou anatomique - des traits tels que l'instinct maternel ou des dispositions aux soins, la malléabilité, la vanité...- je n'ai pas besoin de continuer, vous savez très bien ce que je veux dire. Le genre, tel que les féministes l'ont redéfini, était la somme de ces traits, qu'ils soient pensés comme relevant d'une base naturelle ou imposés par un conditionnement culturel et social. Dans tous les cas, genre était le nom d'une structure sociale".

Le clivage essentiel pour de Lauretis (2007 b) se situe plutôt entre les féministes dits "essentialistes" qui finalement exprimaient l'idée qu'un groupe en opprimait un autre mais sans interroger au préalable comment ces deux groupes s'étaient constitués, et les féministes exprimant la position d'un genre non biologique et non-essentialiste. Les notions de "genre" et de "différence sexuelle" ont en fait été utilisées par ces deux groupes de féministes.

---

<sup>13</sup> Butler (2012) dans le chapitre "la fin de la différence sexuelle" pp. 201-232 distingue entre les deux en revanche.

Autrement dit, les concepts de "genre" et de "différence sexuelle" peuvent tous deux être utilisés pour dénaturiser la différence des sexes. L'important est d'opérer une dénaturalisation et une historicisation de ces concepts pour de Lauretis (2005).

### **3.1.2 Psychanalyse contre genre : Monique Wittig**

Monique Wittig, considérée comme une des premières auteures queer, a d'ailleurs utilisé le concept de "différence sexuelle". Wittig publie des romans à partir des années 60, dont le premier, *L'Oppoponax*, est salué par Marguerite Duras.

Adeptes du marxisme<sup>14</sup>, le terme qu'elle emploie est celui d'"idéologie". Sa position est que l'hétérosexualité est une idéologie, la différence sexuelle est une idéologie, d'où son idée de dépasser la binarité homme/femme à partir de la catégorie de "lesbienne", dit-elle en 1982 dans "La catégorie de sexe" (2007 a)<sup>15</sup>. Il y a une réelle opposition sociale entre deux groupes, "les femmes" et "les hommes" mais l'idéologie de la différence des sexes transforme cette opposition sociale en opposition naturelle. Pour Wittig (2007 a, p 36) il n'y a pas de "sexe" en réalité :

"Il n'y a de sexe que ce qui est opprimé et ce qui opprime. C'est l'oppression qui crée le sexe et non l'inverse".

Quels sont les défenseurs de cette idéologie qu'elle vise ? Ses attaques visent des personnes de son propre camp : Monique Wittig n'a pas de mots assez durs pour les féministes essentialistes qui transforment une idéologie aliénante en une "célébration dynamique, religieuse, psychologiquement contraignante du pouvoir biologique femelle" (Wittig, 1980 a, p 47).

Monique Wittig, à la différence des féministes essentialistes, dès les années 1970, défend l'idée d'une origine non biologique de la féminité. On pourrait s'attendre à un rapprochement avec Lacan. Celui-ci ne met pas la féminité du côté de la biologie (voir *Encore*, 1975 b, p 15) :

"Et qu'on ne me parle pas des caractères sexuels secondaires de la femme, parce que, jusqu'à nouvel ordre, ce sont ceux de la mère qui priment chez elle. Rien ne distingue la femme comme être sexué, sinon justement le sexe".

---

<sup>14</sup> Elle est tributaire déjà de la théoricienne Nicole-Claude Mathieu qui a selon elle été la première à établir les femmes comme entité sociologique et anthropologique.

<sup>15</sup> Article datant de 1982 et publié dans *La pensée straight* (1990) Éditions Amsterdam. Traductions de MH Bourcier et L. Turcotte.



Pourtant, Wittig va se montrer sévèrement antilacanienne. C'est que Lacan et Lévi Strauss mettent au premier plan le Langage en tant que structure anhistorique, Langage pivot de l'ordre symbolique qu'elle veut justement contester.

C'est que l'essentialisme est, pour elle, avant tout porté par le langage. En effet, d'où vient la domination d'une idéologie ? L'aliénation serait directement la conséquence du pouvoir qu'ont les hommes en tant que groupe social sur le langage. Se produit un discours du groupe dominant, celui-ci refusant de donner aux femmes la parole. L'idéologie essentialiste a imprégné le langage par le biais de la philosophie, donnant naissance à une ontologie. Lacan et Lévi-Strauss sont plutôt les continuateurs de ce qui s'est développé bien avant eux, à partir de la philosophie grecque, dit-elle dans "Homo sum" (2007 b). La philosophie grecque est à l'origine d'une ontologie. C'est celle-ci qui a en premier instauré le dualisme et la pensée binaire. Mais, dans un premier temps, chez les Pythagoriciens, cette pensée binaire était essentiellement d'ordre instrumentale et technique. C'est ensuite Platon et Aristote qui vont "essentialiser" ces oppositions techniques, les transformant en concepts métaphysiques, et surtout introduire des termes de jugement et d'évaluation. Elle cite la table des contraires fournie par Aristote (*La Métaphysique*, Livre I, 5, 6)

Limité	illimité
Impair	Pair
Un	Plusieurs
Droite	Gauche
Mâle	Femelle
Immobilité	Mouvement
Droit	Courbe
Lumineux	Obscur
Bon	Mauvais
Carré	Rectangulaire

Elle observe que :

Droite	Gauche
Mâle	Femelle
Lumineux	Obscur
Bon	Mauvais

Cette table des contraires fournit "des expressions qui relèvent du jugement et de l'évaluation" (Wittig, 2007 b, p 74). Elle est au service "d'une différenciation métaphysique et morale dans l'Etre" (Wittig, 2007 b, p 74). C'est là que paraît notamment la distinction entre Un et Autre, Etre et non-Etre. Les femmes sont évidemment rangées du côté de l'Autre et du non-Etre. La pensée de la différence est une pensée essentialiste de l'inégalité qu'elle dénonce. C'est aussi ce qui l'amène à prendre ses distances, dans ce texte daté de 1990, envers le marxisme de certaines féministes, la lutte des classes n'aboutissant qu'à un renversement de domination :

"Ce qui s'est produit dans l'Histoire avec toutes les révolutions que nous avons connues est que l'Autre (une catégorie d'autres) a pris la place de l'Un et a ensuite, sous prétexte de révolution, dominé d'énormes groupes de personnes opprimées dont le sort est de devenir l'Autre des ex-autres"<sup>16</sup>.

On voit bien qu'elle se méfie des tendances phallicistes du féminisme à cette occasion. Les féministes sont dans une sorte de rapport spéculaire avec le groupe des hommes. On constate aussi que Wittig vise juste lorsqu'elle relève l'importance de l'ontologie dans la formation de la différence sexuelle, ontologie qui est un fait de langage avant tout. Jacques-Alain Miller dans son cours sur *l'Un tout seul* (2010-2011) distinguait entre ce qui était du registre de l'être et celui de l'existence : la différence sexuelle est en grande partie liée à une ontologie fondée sur l'être, à relier au semblant, mais échappant à la dit-mension du réel en tant que tel. Miller (1999 a) en donne lui-même un exemple caractéristique dans son article *Un répartitionnel sexuel*.

Dans un autre texte, "La marque du genre" (1985), Wittig dépasse l'étude de la pensée philosophique pour justement étudier la pénétration de l'hétérosexisme dans la grammaire courante de la langue. "La marque du genre" se fait sentir "à la fois sur le corps social et sur le corps du langage" (Wittig, 2007 c, p 103)<sup>17</sup>.

Le langage est marqué par une ontologie sexiste. Le genre notamment impose une marque par l'usage des pronoms personnels (Wittig, 2007 c, p 105) :

"C'est sans aucune espèce de questionnement préalable (sans possibilité de questionnement) que les pronoms personnels mettent en oeuvre le genre à travers tout le langage, le modèlent dans leurs déplacements tout naturellement, pour ainsi dire, dans le discours, les parleries, les traits philosophiques. Et dans le même mouvement qu'ils sont instrumentaux et qu'ils activent la notion de genre, ils dissimulent le genre et le font passer inaperçu".

---

<sup>16</sup> Wittig, 2007 b, p 74

<sup>17</sup> Mais étrangement pas sur le corps biologique

Wittig met le langage au centre de la formation du sujet en tant que sujet sexué. Peut-on penser qu'elle trouverait des vertus à l'enseignement de Lacan ? Non. Elle lui fait certes une place d'honneur, mais dans sa critique : elle lui donne une place centrale dans la reproduction de la pensée hétéronormative. Wittig dénonce en effet la pensée structuraliste du XXème siècle, avec la même tendance à rendre abstraite les mots et à les essentialiser. C'est là que se produit une lecture réductrice de Lacan dans une communication à New York destinées aux lesbiennes américaines, *La pensée straight* (Wittig, 1980 b). La "pensée straight" se nourrit de mots abstraits à caractère universaliste anhistoriques et se retrouve notamment dans le structuralisme du XXème siècle. Wittig cite notamment Lévi-Strauss, Barthes et bien sûr Lacan. L'idée d'inconscient serait selon Wittig au service de la domination masculine, et cet inconscient est bien l'inconscient tel qu'entendu par Lacan comme le montre la citation suivante (Wittig, 1980 b, p 58) :

"C'est ainsi qu'on parle de l'échange des femmes, la jouissance, la culture, l'histoire, catégories qui n'ont de sens actuellement que dans l'hétérosexualité ou pensée de la différence des sexes comme dogme philosophique ou politique".

L'inconscient n'est ainsi qu'une ruse inventée par les penseurs hétérosexistes du XXème (Wittig, 1980 b, p 59) :

"Si parmi toutes les productions de la pensée straight, je prends plus particulièrement à partie le structuralisme et l'inconscient structural, c'est qu'au moment historique où la domination des groupes sociaux ne peut plus apparaître aux dominés comme une nécessité ontologique parce qu'ils se révoltent, parce qu'ils questionnent la différence, Lévi-Strauss, Lacan et leurs épigones font appel à des nécessités qui échappent au contrôle de la conscience et donc à la responsabilité des individus, comme par exemple les processus inconscients qui exigent et ordonnent l'échange des femmes comme une condition nécessaire à toute société. C'est après eux ce que nous dit l'inconscient avec autorité et l'ordre symbolique en dépend sans lequel il n'y a pas de sens, de langage, de société".

Pour rendre les choses encore plus claires, Wittig termine son texte sur la psychanalyse (Wittig, 1980 b, p 60) :

"C'est de là qu'il faut traquer le cela-va-de-soi hétérosexuel et, je paraphrase le premier Roland Barthes, "ne pas supporter de voir la Nature et l'Histoire confondues à chaque pas", faire apparaître brutalement que le structuralisme, la psychanalyse et particulièrement Lacan ont opéré une rigide mythification de leurs concepts, la Différence, le Désir, le Nom-du-Père, ils ont même sur-mythifié les mythes, opération qui leur a été nécessaire pour hétérosexualiser systématiquement ce qui apparaissait

de la dimension personnelle dans le champ historique par l'intermédiaire des personnes dominées, en particulier des femmes qui sont entrées en lutte depuis plus d'un siècle".

C'est la notion lacanienne d'ordre symbolique qui est la cible de ses attaques :

"[...] et ils objectent à notre analyse qu'il existe un ordre symbolique, comme s'ils parlaient d'une autre dimension qui n'aurait rien à voir avec la domination. Hélas pour nous, l'ordre symbolique participe de la même réalité que l'ordre politique et économique. Il y a un continuum dans leur réalité, un continuum dans lequel l'abstraction agit par force sur le matériel et forme le corps comme l'esprit de ceux qu'elle opprime". (Wittig, 1980 b, p 79).

Pour Wittig, par conséquent il n'y a pas d'ordre symbolique et intemporel fondé sur le langage : l'ordre symbolique est en fait un ordre politique et idéologique. Sa pensée n'est pas loin de Foucault et du dispositif de la sexualité. Cette idée aura là encore une grande fortune chez les auteurs queer. La lecture de Wittig est, on le voit bien, nettement anitlacanienne : on reconnaît d'ailleurs qu'elle s'appuie sur des concepts des années 50 : il en est ainsi de l'ordre symbolique. Jacques-Alain Miller a bien montré que ce concept n'avait été cité que quelquefois par Lacan, à partir de son séminaire II.

Peut-on penser que l'opposition s'estomperait si l'on prenait en compte le tout dernier Lacan ? Le tout dernier enseignement de Lacan a pris ses distances on le sait avec l'inconscient structural de Lévi-Strauss pour promouvoir le parlêtre. Mais une différence essentielle demeure : c'est la dimension d'utopie politique chez Wittig.

Cette utopie se manifeste par le fait que Wittig a en fait l'espoir de changer radicalement le langage et l'ordre symbolique en supprimant la marque des genres sur le pronom pour mettre en avant le genre neutre. C'est le sens de sa proposition célèbre de supprimer les termes d'homme et de femme et de mettre en avant le sujet lesbien, qui serait neutre : "Les lesbiennes ne sont pas des femmes".

Mais surtout, elle croit que cette modification radicale pourrait opérer une refonte du réel, le rendre docile au langage, évacuer sa dimension traumatique. On voit chez Wittig une certaine toute-puissance subversive potentielle qui peut s'exprimer par une toute puissance du langage. Leguil (2015) montre bien que la jouissance féminine, plus proche du réel et du sinthome, est rebelle aux changements de signifiant, d'où tout de même, au contraire de ce que pense Wittig, l'intérêt de conserver le signifiant "femme" qui permet de ne pas éluder cette

dimension du réel. On remarque aussi à quel point la question du corps n'est pas traitée par Wittig : "La marque du genre" se fait sentir "à la fois sur le corps social et sur le corps du langage" pour Wittig (2007 c, p 103), mais pas sur le corps biologique d'un parlêtre. C'est cette dimension du corps et de ses affects, du symptôme comme évènement de corps que Lacan a pu repérer notamment en évoquant les femmes.

Néanmoins, Wittig d'une certaine manière, à son insu, tient des propos que ne pourrait désavouer un lacanien. Son refus de l'universalisme l'amène à remettre en cause l'idée de "la femme" : or on sait que si Lacan reconnaît l'existence à une femme il n'en reconnaît aucune à "La Femme", pur effet de langage. Wittig de même affirme (1980 a, p 49) :

"La - femme n'est là que pour rendre les choses confuses et pour dissimuler la réalité des "femmes".

On ne peut s'empêcher de penser à l'écriture de *La Femme* de Lacan dans *Encore*, même si Lacan ne croit pas à la possibilité de renverser un système hétérosexuel pour faire triompher un genre neutre, celui de "lesbienne". Wittig par conséquent ne considérerait certainement pas Freud et Lacan comme des précurseurs de la pensée du genre. Néanmoins, elle partage sans le savoir avec Lacan le souci de dénaturalisation, de remise en cause de l'ontologie de La femme, de critique de la pensée universaliste, même si ce souci est au service de l'utopie d'un troisième genre "neutre" qui supplanterait les deux autres : celui de "lesbienne". C'est qu'en effet, derrière "la lesbienne" et le genre neutre on peut dire qu'on retrouve la dimension de l'être, qu'elle évacue des signifiants "homme" et "femme". S'en débarrasser pourrait être nécessaire pour retrouver l'essence humaine authentique. Le lesbianisme en tant que tel n'a pas de valeur ontologique :

"Mais détruire "la femme", sauf à nous détruire physiquement, ne veut pas dire que nous visions à détruire le lesbianisme (dans la même foulée que les catégories de sexe) parce que le lesbianisme pour le moment nous fournit la seule forme sociale dans laquelle nous puissions vivre libres. De plus, "lesbienne" est le seul concept que je connaisse qui soit au-delà des catégories de sexe (femme et homme) parce que le sujet désigné (lesbienne) N'EST PAS une femme, ni économiquement, ni politiquement, ni idéologiquement" (Wittig, 1980 a, p 52).

Peut-on parler, derrière cet usage stratégique de lesbienne, de l'espoir d'un sujet neutre ? Un sujet bien vide pourtant puisqu'il est comblé par un concept, celui de lesbienne, qui n'a pas de valeur ontologique ; En fait, - et Butler l'analysera de façon pertinente -, le désir de Wittig ne peut qu'être porté vers un monde présignifiant, prédiscursif, un monde d'avant la nomination.

### **3.1.3 Rubin : "The trafic in women"**

On considère que l'article "The trafic in women" publié en 1975 (Rubin, 1998)<sup>18</sup> a fondé le champ de la théorie féministe et des études de genre aux Etats-Unis. Rubin écrit cet article dans une perspective féministe, mais pas seulement : elle voulait montrer que domination masculine et refoulement de l'homosexualité féminine ont partie liée, que l'un et l'autre sont indissociables. Pour y arriver, il lui était nécessaire de montrer les limites des théories féministes dominantes de l'époque, c'est-à-dire celles qui se fondaient uniquement dans une perspective marxiste, comme Rubin le rappelle, vingt ans plus tard, dans un entretien avec Butler (Butler & Rubin, 2001).

Rubin, dans l'article "The trafic in women" s'intéresse à la fois à Lévi-Strauss et à la psychanalyse. Contrairement à Wittig, elle trouve des vertus dans le structuralisme de Lacan et de Lévi-Strauss. Selon elle, les féministes purement marxistes ont le tort de faire une analyse purement économique en se passant de la psychanalyse. Au contraire, les théories lévi-straussiennes, freudiennes et lacaniennes permettent de dévoiler les sources de l'oppression des femmes même si ces auteurs n'ont pas été jusqu'au bout alors que les "questions qu'il faudrait poser crèvent les yeux" quand on les lit, dit Rubin (1998, p 25).

"Freud et Lévi-Strauss sont en un sens analogue à Ricardo et Smith : ils ne voient ni les implications de ce qu'ils disent, ni la critique implicite que leur travail peut suggérer lorsqu'il est soumis à un oeil féministe. Néanmoins, ils fournissent des outils conceptuels qui permettent d'élaborer des descriptions de cette part de la vie sociale qui est le lieu de l'oppression des femmes, des minorités sexuelles et de certains aspects de la personnalité humaine chez les individus".

On remarque d'ailleurs que Rubin lit Freud et Lévi-Strauss ensemble : elle valide ainsi la théorisation lacanienne qui est en grande partie une lecture de Freud à partir du structuralisme lévi-straussien et saussurien. Rubin souhaite donc aller jusqu'au bout de la psychanalyse qui s'est arrêtée à mi-chemin. C'est ainsi qu'elle entend produire "une lecture quelque peu idiosyncrasique et exégétique de Lévi-Strauss et Freud" (Rubin, 1998, p 25).

Nous pensons, nous, au contraire, que ce sont les théories du genre qui se sont arrêtées à mi-chemin. Mais, pour l'heure, voyons comment Rubin utilise Lévi-Strauss et la psychanalyse

---

<sup>18</sup> Traduit par Nicole-Claude Mathieu en 1998 et repris dans Rubin (2010). *Surveiller et jouir*, Paris : Epel.

dans la construction de sa critique du féminisme marxiste ; nous reviendrons en même temps sur les limites de la lecture de ces auteurs, et particulièrement de celle de Lacan.

### 3.1.3.1 Intérêt de la théorie de Lévi-Strauss pour Rubin

Rubin considère que les théories féministes marxistes ont le tort de se centrer seulement sur l'exploitation des femmes pour le travail domestique.<sup>19</sup> Le capitalisme en tant que système économique s'est fondé sur un héritage culturel concernant la masculinité et la féminité, "élément moral et historique" qu'elle entend analyser. Elle se réfère d'ailleurs à l'idée d'Engels selon laquelle les rapports de sexualité doivent être distingués des rapports de production. Il s'agit aussi d'inclure dans l'analyse la reproduction de l'espèce humaine, que l'économie ne prend pas en compte. Or "ces besoins ne sont presque jamais satisfaits sous forme "naturelle" (Rubin, 1998, p 32). C'est ainsi qu'elle préfère rejeter le concept très utilisé de "patriarcat" utilisé par les féministes marxistes<sup>20</sup>.

Pour montrer l'insuffisance des théories marxistes, Rubin se fonde sur l'anthropologie, discipline qui a érigé en principe premier l'importance de la parenté. Les systèmes de parenté en effet marquent probablement le point de départ de l'humanité, de ce "qui distingue les hominidés semi-humains et les êtres humains<sup>21</sup>". C'est l'anthropologie qui lui permet de définir son projet : "tirer de l'étude de la parenté une théorie de l'oppression de sexe"<sup>22</sup>. Rappelons que Lévi-Strauss dans *Les structures élémentaires de la parenté* (1949) dresse une frontière entre nature et culture, afin de montrer que l'exogamie n'a pas de fondement biologique, qu'elle est au contraire une création au fondement de la culture. Le mariage est ce qui permet l'entrée dans la culture. La théorie de Lévi-Strauss a donc l'avantage de s'éloigner d'un fondement biologique. Par rapport à la philosophie, cette analyse a aussi l'avantage de prendre en compte non des sujets abstraits, mais des sujets sexués et genrés.

Ce sont les échanges de femmes qui sont au fondement de l'organisation sociale et des échanges entre tribus. C'est pour cette raison que la prohibition de l'inceste est au fondement

---

<sup>19</sup> Rubin, 1998, p 30 : "Mais expliquer l'utilité des femmes pour le capitalisme est une chose. Soutenir que cette utilité explique la genèse de l'oppression des femmes en est une autre".

Elle en tient pour preuve d'ailleurs que les femmes sont opprimées dans des systèmes économiques non capitalistes.

<sup>20</sup> Par exemple C Delphy (1970) dans *L'ennemi principal*. Anne Berger accorde une grande importance dans *Le grand théâtre du genre* à cette prise de distance envers le marxisme. Elle y verra par exemple les fondements d'une justification ultérieure de la prostitution.

<sup>21</sup> Rubin (1998, p 37).

<sup>22</sup> Ibid., p 38.

de la culture. Rappelons que cette importance fondamentale des échanges est tirée de *l'Essai sur le don* de Marcel Mauss (1924) : celui-ci a montré que le fait de donner, recevoir, donner en retour toutes sortes d'objet, telles que les paroles, les noms, les pouvoirs, était prédominant dans les relations sociales. Dans ce cadre, les femmes sont les objets les plus primordiaux d'échanges<sup>23</sup>. D'ailleurs, tout mariage s'accompagne d'un grand nombre d'échanges d'objets. Mais il y a une dissymétrie fondamentale entre les sujets humains "hommes " et "femmes" : celles-ci sont des objets de l'échange. Les partenaires de l'échange en revanche sont des groupes. L'asymétrie réside dans le fait que "si les femmes doivent être cédées par les hommes, elles ne sont pas en position de s'offrir elles-mêmes"<sup>24</sup>.

Rubin fait dire à Lévi-Strauss ce que celui-ci ne dit pas : Lévi-Strauss permet de dévoiler selon elle " l'oppression de sexe"<sup>25</sup> en montrant que les femmes sont fabriquées, comme objets de l'échange. Même s'il n'en parle pas explicitement, Lévi-Strauss décrit très bien la domination masculine telle qu'elle s'effectue<sup>26</sup>. Pour elle, en réalité, Lévi-Strauss construit "une théorie implicite de l'oppression de sexe" (Rubin, 1998, p 39). Rubin (1998, p 25) utilise le concept essentiel de système de sexe / genre pour caractériser la manière dont cette domination s'effectue :

"J'appelle cette part de la vie sociale "le système de sexe / genre", faute d'un terme plus élégant. A titre de définition préliminaire, disons qu'un "système de sexe / genre" est l'ensemble des dispositions par lesquelles une société transforme la sexualité biologique en produits de l'activité humaine et dans lesquelles ces besoins sexuels transformés sont satisfaits".

Plus loin, le système de sexe / genre est défini plus précisément (p 33) :

"Chaque société a aussi un système de sexe / genre - un ensemble de dispositions par lesquelles le matériel biologique brut du sexe et de la procréation est façonné par l'intervention humaine, sociale, et satisfait selon des conventions, aussi bizarres que puissent être certaines d'entre elles".

Il s'agit bien d'un système "dans lequel les femmes n'ont pas de pleins droits sur elles-mêmes" (p 46). Le titre de l'article "the traffic in women" fait référence bien sûr au ravalement des femmes en position d'objets d'échange sans pour autant qu'il y ait confusion avec les trafics

---

<sup>23</sup> "La prohibition de l'inceste est moins une règle qui interdit d'épouser mère, soeur ou fille, qu'une règle qui oblige à donner mère, soeur ou fille à autrui. C'est la règle du don par excellence" (citation de Lévi-Strauss, 1949, p 552).

<sup>24</sup> Rubin, 1998, p 43.

<sup>25</sup> ibid.

<sup>26</sup> "Si ce sont les femmes qui font l'objet de transactions, alors ce sont les hommes, qui les donnent et les prennent, qui sont liés entre eux, la femme étant un véhicule de la relation plutôt qu'un partenaire [...] Si les femmes sont les dons, alors ce sont les hommes qui sont les partenaires de l'échange" (Rubin, 1998, p 42).



économiques<sup>27</sup>. Autrement dit, Rubin va rapporter le système de sexe / genre aux lois de la parenté (interdiction de l'exogamie) de Lévi-Strauss.

Mais le système sexe / genre ne se contente pas d'établir la domination masculine. Il la produit en deux étapes : la production de deux sexes opposés est la première étape de l'opération de production du système sexe / genre ; la prohibition de l'amour entre personnes qui sont du même côté correspond à la seconde étape. Rubin remarque que l'échange tient sur le fait que, dès lors que l'on est dans l'ordre de la culture, tous les sujets sont répartis en deux "gender" bien différents. Héritier (1996) a bien confirmé que le masculin et le féminin, on le retrouve partout. Or, selon Rubin, la nature n'a pas fait les hommes et les femmes bien différents. La différence sexuelle n'est pas d'origine biologique. Les lois de l'échange produisent hommes et femmes.

Rubin précise ce point en lisant un essai moins connu de Lévi-Strauss, "La famille" (1975). Lévi-Strauss défend un tabou de la division du travail sexué ; cette division est éminemment variable dans son contenu, mais l'important est qu'il y ait une division, que la plus petite unité économiquement viable comporte un homme et une femme. Cette division exacerbe les différences biologiques entre les sexes et, par là, crée du genre :

"La division du travail peut aussi être vue comme un tabou contre les arrangements sexuels autres que ceux comportant au moins un homme et une femme, proscrivant de ce fait le mariage homosexuel". (Rubin, 1998, p 47).

C'est ainsi que les règles des structures élémentaires de la parenté supposent des pré-conditions : les règles d'interdiction de l'exogamie par exemple présupposent une règle d'obligation du mariage entre un homme et une femme. Par conséquent, l'exogamie repose sur la division des sexes socialement imposée, fondement du genre. Ils transforment donc des mâles et des femelles en hommes et femmes (Rubin, 1998, p 48) :

"Hommes et femmes sont bien sûr différents. Mais ils ne sont pas aussi différents que le jour et la nuit, la terre et le ciel, le yin et le yang, la vie et la mort. En fait, si l'on s'en tient à la nature, les hommes et les femmes sont plus proches entre eux qu'ils et elles ne le sont de quoi que ce soit d'autre - par exemple les montagnes, les kangourous ou les cocotiers. L'idée que les hommes et les femmes sont plus différents les uns des autres qu'ils et elles ne le sont de n'importe quoi d'autre doit provenir d'un lieu qui n'est pas la nature".

---

<sup>27</sup> Jamais des hommes ne sont objets de trafic en tant qu'hommes, mais en tant qu'esclaves par exemple, contrairement aux femmes.

Par conséquent, il est procédé à l'opération suivante : il s'agit de créer une opposition "naturelle" en procédant à la suppression des similitudes naturelles selon Rubin (1998, p 49) : "Et ceci exige la répression : chez les hommes, de ce qui est la version locale (quelle qu'elle soit) des "traits "féminins" ; chez les femmes, de ce qui est la définition locale des "traits masculins". La division entre les sexes a pour conséquence de réprimer certaines caractéristiques de la personnalité en fait chez tout le monde, hommes et femmes".

Par conséquent, le tabou de l'inceste repose sur un tabou antérieur de l'homosexualité :

"Une prohibition portant sur certaines unions hétérosexuelles suppose un tabou des unions non hétérosexuelles. Le genre n'est pas seulement l'identification à un sexe ; il entraîne aussi que le désir sexuel soit orienté vers l'autre sexe"<sup>28</sup>.

Le véritable pivot du système sexe / genre c'est la prohibition de l'homosexualité et non l'interdit de l'inceste. Le système sexe / genre suppose que le désir est entraîné vers l'autre sexe<sup>29</sup>. Et c'est cela qui joue en quelque sorte le rôle de refoulement originaire selon Rubin<sup>30</sup> : "Le refoulement de la composante homosexuelle de la sexualité humaine, avec son corollaire, l'oppression des homosexuels, est par conséquent un produit du même système qui, par ses règles et relations, opprime les femmes" dit Rubin (1998, pp 49-50).

Rubin est amenée à préciser ce qu'elle veut dire quand elle parle de prohibition de l'homosexualité à travers l'exemple du transvestisme institutionnel des Mohaves. Un homme anatomique pouvait devenir une femme grâce à une cérémonie spéciale et vice-versa. Mais il ne s'agissait finalement pas d'homosexualité à proprement parler puisque la personne de sexe anatomique devenait une femme et vivait comme une femme. Rubin montre ainsi (nous sommes dans les années 70) qu'il faut distinguer l'homosexualité du transsexualisme. L'homosexualité consiste à aimer quelqu'un qui est un semblable du point de vue du sexe biologique mais aussi du genre : ce n'est pas le cas du transvesti. Il ne s'agit pas de trouble dans le genre donc.

---

<sup>28</sup> *ibid.*

<sup>29</sup> Certes, certains systèmes de parenté instituent dans certains cas l'homosexualité obligatoire. L'homosexualité obligatoire a toujours un caractère de passage à l'adolescence permettant l'accession à la virilité et donc à la possession du phallus : c'est le cas par exemple en Nouvelle-Guinée où la consommation de sperme permet à l'adolescent de devenir viril.

<sup>30</sup> Le refoulement originaire est un concept essentiel de Lacan : il indique fondamentalement que le système de signifiants ne peut jamais être complet, qu'il manque un signifiant dans l'Autre qui empêche de le rendre consistant : il correspond au S (A). Le trou dans le symbolique qu'il constitue est ainsi bouché par Rubin (et d'autres théoriciens queer). Par conséquent, il ne peut y avoir de signifiant énigmatique qui ne porterait pas une signification. Il y a bien un dernier mot qui est celui de l'oppression de genre pour les théoriciens queer. Sedgwick elle aussi par exemple refuse le caractère en dernier lieu énigmatique et équivoque du signifiant pour le combler par le thème de la panique de l'homosexualité (voir Sedgwick, 2008, chapitre IV, pp. 193-221).

L'important est l'asymétrie, les contraintes reposant sur la liberté sexuelle des femmes, plus que celle des hommes, et leur soumission aussi au désir masculin :

"Pour qu'un tel système puisse continuer à fonctionner sans à-coups, il y a intérêt à ce que la femme en question n'ait pas trop d'idées de son cru quant à la personne avec qui elle pourrait vouloir coucher. Du point de vue du système, on préférera pour les femmes une sexualité qui réponde aux désirs des autres à une sexualité qui aurait des désirs actifs et y chercherait réponse" (Rubin, 1998, p 52).

Rubin reprend, sans le dire ici, la structure de l'hystérie pour en faire une aliénation sociale : les femmes sont soumises aux fantasmes masculins, les reprennent faute d'avoir leur fantasme propre du fait du primat du signifiant phallus pour les deux sexes. Mais ici cette prédominance du fantasme masculin n'est que l'effet d'une aliénation de genre et non la conséquence de l'existence d'un signifiant pour les deux sexes.

Rubin considère ainsi que l'homosexualité féminine dans les règles de la parenté n'a pas droit à l'existence : une femme qui refuserait non seulement de se marier avec un homme, mais demanderait une femme à la place, serait pour le renversement de l'ordre établi. L'homosexualité féminine est finalement plus réprimée encore que l'homosexualité masculine, car elle n'a particulièrement pas droit à l'existence.

Mais, comment est construit le système sexe / genre ? C'est la théorisation freudienne du complexe d'Oedipe féminin.

### 3.1.3.2 Utilisation par Rubin de sa lecture de Freud et Lacan

Selon Rubin, l'anthropologie n'explique pas les mécanismes par lesquels "se gravent" les conventions de sexe et de genre, chez les individus, et d'abord chez les enfants. Et c'est là qu'elle en vient, dans la seconde partie de son article, à la psychanalyse.

Elle prend soin de distinguer fondamentalement la psychanalyse telle qu'elle est devenue aux Etats-Unis et la théorie freudienne. Car elle dit que la psychanalyse aux Etats-Unis est devenue un instrument de mise au pas des sujets se rebellant par leurs symptômes contre les normes en matière de sexualité. En fait la psychanalyse, pour Rubin (1998, p 68) est "une théorie du genre", l'écarter serait ainsi suicidaire pour un mouvement politique qui se consacre à éradiquer la hiérarchie du genre.

En fait, il y a eu pour Rubin (1998, p 54) refoulement par les psychanalystes des "implications radicales de la théorie freudienne" :

"La théorie de l'acquisition des rôles du genre aurait pu être le point de départ d'une critique des rôles de sexe. Au lieu de cela, les implications radicales de la théorie de Freud ont été radicalement refoulées. [...] La psychanalyse "présente un ensemble unique de concepts permettant de comprendre les hommes, les femmes et la sexualité. C'est une théorie de la sexualité dans la société humaine. Et le plus important est que la psychanalyse fournit une description des mécanismes par lesquels les sexes sont divisés et déformés, une description de la manière dont des petits enfants bisexuels et androgynes sont transformés en garçons et en filles. La psychanalyse est une théorie féministe manquée".

Ce qui intéresse particulièrement Rubin c'est le préœdipe et l'idée que les petites filles sont d'abord tournées vers leur mère, idée énoncée pour la première fois dans "Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine" (1919). Les enfants avant l'Oedipe, pour Rubin (1998, p 56) sont "bisexuels", ont les caractéristiques des deux sexes présentant "l'éventail complet des attitudes libidinales". La petite fille a comme le petit garçon pour objet le désir de la mère. Son hétérosexualité adulte n'est donc pas évidente pour la psychanalyse, ni d'ailleurs son attitude féminine (passive et non agressive). Le développement féminin, pour Rubin, (1998, p 56) ne peut être "un réflexe d'ordre biologique". La fille sent qu'elle a un organe inférieur, cela ne veut pas dire qu'il l'est effectivement. C'est, dit Rubin (1998, p 57) "le contexte situationnel" qui produit cette soi-disant infériorité. Et, selon Rubin, ce sentiment est avant tout dû à l'hétérosexualité de la mère, portée sur le pénis du père. Il est vrai, Rubin admet que Freud est souvent ambigu dans ses formulations, ce qui a donné lieu à nombre d'interprétations biologisantes aux Etats-Unis.

Par conséquent, les petites filles apprennent à se détourner de leur mère porteuse de cet organe soi-disant inférieur et à se tourner vers le père et les hommes : elles sont conduites à l'hétérosexualité. En fait ce processus est dû aux règles du système sexe / genre qui vise à la production de l'hétérosexualité. Mais on comprend, à travers la théorie freudienne, que l'interdit de l'inceste cache un deuxième interdit, plus fondamental pour Rubin : l'interdit de l'hétérosexualité, l'interdit d'aimer une personne du même sexe. La petite fille se voit ainsi interdite d'aimer sa mère. C'est ainsi que la psychanalyse permet de comprendre que c'est l'interdit de l'hétérosexualité le véritable pivot du système sexe / genre.

#### Quel rôle Rubin donne-t-elle à Lacan ?

Rubin souligne l'apport de Lacan dans la mesure où il a dissipé les ambiguïtés des textes de Freud concernant le primat de l'anatomie. Lacan a fait de la théorie freudienne une théorie

axée non sur l'anatomie mais sur le langage. C'est ainsi que Rubin (1998, p 58) se donne pour but de "reformuler la théorie classique de la féminité selon la terminologie de Lacan".

Elle s'intéresse à la catégorie du Symbolique que Lacan a fondée à partir de sa lecture de Lévi-Strauss. Elle se sert pour cela de ce que Lacan énonce dans *Fonction et champ de la parole et du langage* (1953 a) : Lacan considérait que Freud était perpétuellement mal interprété parce que, n'ayant pas connu la linguistique structurale de Ferdinand de Saussure, Freud ne pouvait employer une conceptualisation adéquate pour rendre compte de la nouveauté radicale de ses idées. Ce que Freud n'a pu faire, Lacan le fait, en dégageant Freud de la biologie. Cette entreprise de Lacan était d'autant plus nécessaire que l'Egopsychology avait amplifié le rôle de l'anatomie en se fondant de façon rigide sur les stades de développement. Pour cela, elle se fonde sur des citations du Lacan des années 50 de *Fonction de la parole et champ du langage, du Discours de Rome et de la "Signification du phallus*.<sup>31</sup>

La première citation permet de mettre en valeur que le symbolique lacanien est fondé sur les règles de parenté, que les systèmes de parenté laissent des traces dans l'inconscient. Lacan en effet, abolit l'opposition entre le psychisme du sujet et les structures de la société, le psychisme ne se différencie même plus des lois de la parenté : la sexualité d'un sujet est d'abord et avant tout l'affaire du langage, et l'inconscient a une structure de langage.

"Car où situer de grâce les déterminations de l'inconscient si ce n'est dans ces cadres nominaux où se fondent de toujours chez l'être parlant que nous sommes l'alliance et la parenté [...] Et comment appréhender les conflits analytiques et leur prototype oedipien hors des engagements qui ont été fixés, bien avant que le sujet soit venu au monde, non pas seulement sa destinée, mais son identité elle-même ?" (Rubin, p 58 qui cite Lacan, 1953 b, p 137).

Mais montrer le rapport lois de la société - inconscient du sujet ne suffit pas. A ce rapport entre la théorisation de Lacan et de Lévi-Strauss s'ajoute celui entre Saussure et Lacan. Ces lois sont liées à la structure du langage :

---

<sup>31</sup> Lacan montre de façon particulièrement claire quelques années après dans *d'Un discours qui ne serait pas du semblant* (2007 p 30) que la dimension de l'inconscient est en effet radicalement hétérogène à celui de la réalité biologique. "Il est étrange qu'on ne se soit pas aperçu du monde qu'il y a entre ce terme, sexualité, partout où il commence, où il commence seulement, à prendre une substance biologique- et je vous ferai remarquer que, s'il y a quelque part qu'on peut commencer de s'apercevoir du sens que ça a, c'est plutôt du côté des bactéries - du monde qu'il y a entre cela et ce que Freud énonce des relations que l'inconscient révèle. Quels que soient les trébuchements auxquels lui-même a pu succomber dans cet ordre, ce que Freud révèle du fonctionnement de l'inconscient n'a rien de biologique [...]"

"N'est-il pas sensible qu'un Lévi-Strauss, en suggérant l'implication des structures du langage et de cette part des lois sociales qui règle l'alliance et la parenté, conquiert déjà le terrain même où Freud assoit l'inconscient ?" (Lacan, 1953 a, p 283).

Le complexe d'Oedipe dans ce cadre correspond avant tout à l'imposition, par l'interdiction de l'inceste, des lois du langage et de la parenté :

"C'est bien en quoi le complexe d'Oedipe [...] sera dit, dans notre propos, marquer les limites que notre discipline assigne à la subjectivité : à savoir ce que le sujet peut connaître de sa participation inconsciente au mouvement des structures complexes de l'alliance, en vérifiant les effets symboliques en son existence particulière du mouvement tangentiel vers l'inceste [...] (Lacan, 1953 a, p 283).

Hommes et femmes sont donc des positions qui ne sont pas naturelles mais qui viennent du symbolique. Le fait que le masculin et le féminin ne doivent pas grand-chose à la biologie mais au symbolique est effectivement une idée lacanienne. Lacan permet à la psychanalyse de prendre ses distances avec le biologique.

Rubin repère bien le caractère central du concept de phallus et l'avancée que Lacan en fait pour la psychanalyse, ainsi que la distinction entre Nom-du-Père et père réel. Le Phallus et le Nom-du-Père sont des "informations" qui véhiculent les règles de la parenté venues du langage et ce sont celles-ci qui sont opérantes (Rubin, 1998, p 60). C'est l'importance du symbolique qu'elle retrouve dans la théorie lacanienne.

Rubin va être l'une des rares théoriciennes queer à trouver du mérite au concept de phallus. Rappelons que le phallus a été introduit par Freud dans son article de 1923 *L'organisation génitale infantile*<sup>32</sup>. Il vient de cette idée remarquable que seule l'organe mâle joue un rôle dans l'établissement de la suprématie de la pulsion génitale. C'est là qu'on trouve la trace, en dépit du biologisme de Freud, d'une direction qui a permis à Lacan de tailler son jardin à la française dans la théorie freudienne. En effet, le concept de phallus est le concept qui permet le mieux de contester le primat de l'anatomie : le phallus n'est pas le pénis manquant aux femmes, c'est une création symbolique, le caractère inéluctable du pénis freudien n'est plus crédible. Mais, pour Rubin, cette hiérarchie établie par le symbolique entre les organes génitaux de la fille et ceux du garçon au profit de ces derniers produisent le refoulement du désir des femmes pour les femmes.

---

<sup>32</sup> "Il réside en ceci que, pour les deux sexes, un seul organe génital, l'organe mâle-, joue un rôle. Il n'existe donc pas un primat génital, mais un primat du phallus". (Freud, 1969 b, p 114) dans l'édition de Jean Laplanche des PUF.

"Le phallus est un ensemble de significations conférées au pénis", dit Rubin (1998, p 60). Le concept de phallus n'est donc pas au niveau réel et biologique, mais vient du langage. Le phallus est utile car il permet de rompre avec la biologie. Le phallus confère une alternative : avoir ou ne pas avoir le phallus. Il s'agit d'une castration symbolique.

Mais étrangement dans son appréhension du concept de phallus, Rubin s'est arrêtée au texte "L'organisation génitale infantile" en réalité. Elle n'a, semble-t-il, pas bien lu *La Signification du phallus* (Lacan, 1958 c) quand elle a écrit ce texte. C'est ainsi que la position féminine, que Lacan caractérise par le fait *d'être le phallus* n'apparaît pas. Le phallus est ainsi alors ce qui porte, ce qui a la signification de la supériorité et de la domination des hommes sur des femmes. Le phallus est ainsi considéré par Rubin comme une création culturelle finalement contingente qui assure une domination. Le phallus est uniquement côté masculin : Rubin ne voit pas que la position féminine est tout autant marquée par le phallus. La femme vise à être le phallus, soit "le signifiant du désir de l'Autre"<sup>33</sup>. Oubliant cette position idéale, et quoiqu'on puisse en dire, son attrait, Rubin (1998, p 61) considère que cette domination du phallus pourrait, et devrait, évoluer :

"Finalement, ni la théorie freudienne classique ni la reformulation lacanienne des processus oedipiens n'auraient de sens si nous n'étions plus encore à ce point dans les rapports paléolithiques de sexualité".

C'est ainsi que le phallus "porte aussi la signification de la domination des hommes sur les femmes" par conséquent : c'est sa deuxième signification. Cette domination vient de la signification du phallus comme liée à l'échange selon Rubin (1998, p 61).

"De plus, tant que les hommes ont sur les femmes des droits qu'elles n'ont pas sur elles-mêmes, le phallus porte également la signification de la différence entre "échangeur" et "échangée", entre le don et le donateur".

Une femme, en étant échangée, permet la circulation du phallus, elle est l'intermédiaire qui permet de l'obtenir. Mais on constate qu'il est difficile alors de ne pas considérer le phallus comme un objet, ce que Lacan justement conteste dans "la Signification du phallus"<sup>34</sup>. D'ailleurs, elle finit par dire que c'est un "objet symbolique" au centre d'un cycle de kula à l'intérieur de la famille. Le complexe d'Oedipe correspond en tant que tel à ce cycle de kula. En effet, selon Rubin (1998, 62) c'est un "objet symbolique qui s'échange à l'intérieur des familles et entre elles". Dès lors que le garçon confirme le droit de son père sur sa mère, le

---

<sup>33</sup> "Si paradoxale que puisse sembler cette formulation, nous disons que c'est pour être le phallus, c'est-à-dire le signifiant du désir de l'Autre, que la femme va rejeter une part essentielle de la féminité, nommément tous ses attributs, dans la mascarade" (Lacan, 1958 c, p 172).

<sup>34</sup> "Il [le phallus] n'est pas non plus comme tel un objet (partiel, interne, bon, mauvais, etc.) pour autant que ce terme tend à apprécier la réalité appréciée dans une relation" (Lacan, 1958 c, p 168).

père en échange confirme le phallus de son fils (ne le castré pas). Le garçon échange sa mère contre le phallus, le gage symbolique qui pourra plus tard être échangé contre une femme. Elle ne met donc pas une femme en position d'être le phallus, puisqu'elle est échangée contre celui-ci. Dans tous les cas, Rubin (1998, p 62) énonce :

"Dans ce cercle kula familial, les femmes vont d'un côté, le phallus de l'autre. Il est là où nous ne sommes pas".

Finalement cela permet de donner une définition synthétique qui exprime la domination masculine (Rubin, 1998, p 62) :

"En ce sens, le phallus est davantage qu'un trait distinguant les sexes : il est l'incarnation du statut des mâles, auquel les hommes accèdent et dont certains droits sont partie intrinsèque - entre autres, le droit à une femme. Il est une manifestation de la transmission de la dominance masculine. Il passe par les femmes et se pose sur les hommes".

La trace que laisse le phallus ne peut alors être que l'envie du pénis chez les femmes.

### 3.1.3.3 Retour sur la construction de la féminité

Le phallus lacanien est un point de passage dans le texte de Rubin permettant de revenir aux débats sur l'Oedipe et la construction de la féminité : puisque le phallus est l'expression contingente d'une domination, il s'agit de revenir sur les théories post-freudiennes de la féminité en montrant que la construction de la féminité va de pair avec la construction de l'oppression des femmes, selon Rubin (1998, p 64) :

"Pour le garçon, le tabou de l'inceste est un tabou sur certaines femmes. Pour la fille, c'est un tabou sur toutes les femmes".

Rubin utilise des textes des auteures femmes. Rubin (1998, p 64) qui parle de "sentiment de l'infériorité de ses organes génitaux" en s'appuyant sur l'article *Histoire du développement du complexe d'Oedipe chez la femme* de Jeanne Lampl de Groot (1994). C'est la preuve que la psychanalyse révèle la genèse de la mise en place d'une hiérarchie des organes génitaux Elle peut certes obtenir le phallus sous forme d'enfant, mais seulement par le don d'un homme. En même temps, elle est conduite à devenir passive, Freud le dit bien, mais de façon aberrante en fonction d'une attribution de la passivité aux organes génitaux féminins et de l'activité aux organes génitaux masculins. Surtout, selon Rubin (1998, p 66) la fille est privée "d'un segment de possibilité érotique" Rubin (1998, p 66) conclut alors sans appel : "la fille a été



dépouillée". Elle a perdu quelque chose qui lui appartenait<sup>35</sup>. C'est un acte de "brutalité psychique". Pour cette raison, Rubin ne valide pas la lecture de Horney (1942) et des contestataires du primat de la phase phallique. Bien au contraire cette phase phallique est tout à fait essentielle et marque le destin de la femme. C'est qu'elle est l'expression de la brutalité masculine :

"Les essais de Freud sur la féminité peuvent être lus comme des descriptions de la manière dont un groupe est préparé psychologiquement, depuis la plus tendre enfance, à vivre avec son oppression"<sup>36</sup>.

Ce qui est le plus intolérable pour Rubin à l'époque est le masochisme féminin qu'elle valide en tant que résultat de l'oppression : la fille finit par désirer sa castration. On sait que le masochisme féminin fut notamment défendu par Helene Deutsch, notamment à travers sa description de l'accouchement (Deutsch, 1964)<sup>37</sup>. Deutsch (1964, p 38) fait un retour vers le biologisme à cette occasion en affirmant que "trouver du plaisir dans la douleur est adapté au rôle des femmes dans la reproduction, puisque l'accouchement et la défloration font mal". Lacan on le sait a très nettement mis en doute ce prétendu "masochisme féminin " auquel il ne croit pas du tout (en tout cas comme une essence de la féminité).

La famille de même permettrait la transmission du phallus entre père et fils. Il y a donc une dissymétrie : les garçons certes se voient interdits d'avoir des relations avec d'autres garçons mais en échange ils reçoivent la compensation d'avoir le phallus, qui valorise leur organe génital, contrairement à celui des filles en fonction d'une hiérarchie établie. Selon Rubin, Freud n'a pas su repérer les origines culturelles de la valorisation du sexe mâle alors pourtant qu'il avait su introduire le concept de phallus. Nous reviendrons en détail sur la question de la signification du phallus, car c'est l'un des grands éléments de discussion entre, d'une part, théories du genre et théories queer, et, d'autre part, la théorie lacanienne. Ce primat biologique conservé par Freud finalement finit par conforter le primat de l'hétérosexualité : puisque la mère est privée du pénis, dit Rubin, les femmes se tournent vers le père qui l'a afin que celui-ci le donne. Par conséquent, Rubin établit une jonction entre défense de l'homosexualité et féminisme. Ce sont les femmes qui sont visées. Autrement dit, la prohibition de l'homosexualité féminine n'a pas d'autre but que de mettre les femmes au service des hommes en les transformant en objets d'échange.

---

<sup>35</sup> On comprend la pertinence du retour sur Lacan de la définition de la jouissance en termes de droits dans *Encore* (1975 b).

<sup>36</sup> Rubin (1998), p 67.

<sup>37</sup> Voir aussi Deutsch (1970 a) Le masochisme féminin et sa relation à la frigidité (S. Hommel, Trad.). In Hamon, M.C. *Féminité Mascarade* (1994). Paris : Seuil, 215-231 (article original édité en 1929).

Pour Rubin, Lacan a le tort en revanche de ne pas remettre en cause les racines historiques du symbolique. La différence des sexes apparaissant au niveau symbolique reste inexplicée chez lui. Rubin retient dans le symbolique les distances prises envers le biologique, mais refuse la position structurale. Il y a un avant le symbolique, une genèse du symbolique qui est historique et culturelle. Les textes de Freud permettent de mieux en éclairer la genèse : Freud a montré, d'abord dans son compte-rendu du cas de la jeune homosexuelle (et ce n'est pas un hasard), puis dans son fameux article *Sur la sexualité féminine* de 1931 (Freud, 1969 e) que la petite fille lors de la phase dite préoedipienne a un attachement primordial à sa mère. Freud a donc construit, contrairement à Lévi-Strauss, une position homosexuelle originelle du côté féminin. Rubin pense ainsi à un présymbolique, présymbolique élucidé selon elle par l'oeuvre freudienne et qui se retrouve au niveau de l'histoire collective. Parce qu'il y a un présymbolique, les systèmes d'alliance et de parenté sont historiques<sup>38</sup>.

Pour Rubin (1998), par conséquent, le symbolique est en tant que tel un produit social, tout comme l'identité de genre<sup>39</sup>.

C'est là qu'on trouve une trace des critiques adressées par Rubin à la psychanalyse qui n'aurait pas été assez loin. Rubin réfute l'idée que les systèmes d'alliance et de parenté sont indissociables de la culture en tant que tel. L'argument selon elle ne tient pas, car "la culture est par définition inventive" (Rubin, 1998, p 45)<sup>40</sup>. La culture correspond à une production qui correspond à des buts<sup>41</sup>. Elle met d'ailleurs en doute l'universalité de l'échange des femmes dans toutes les cultures. Elle critique aussi fortement la vision des femmes qu'aurait Lévi-Strauss et la psychanalyse, sans introduire de distinction entre les psychanalystes et sans tenir compte du dépassement qu'a opéré Lacan de la théorie freudienne dans ce domaine. Elle critique que Lévi Strauss (1949) dise que les femmes sont échangées comme des mots même s'il dit qu'elles ne pourraient jamais devenir signe<sup>42</sup>. Même "insensibilité" en psychanalyse : Freud certes démonte la morale conventionnelle mais a permis que se développe le thème du

---

<sup>38</sup> Rubin (1998, p 35) : "Mais il est important - même en regard d'une histoire décourageante - de maintenir la distinction entre la capacité et la nécessité qu'a l'humanité de créer un monde sexuel et les manières empiriquement oppressives selon lesquelles les mondes sexuels ont été organisés".

<sup>39</sup> Rubin choisit à dessein ses exemples : ainsi, cet exemple tiré d'une étude de Evans-Pritchard : il s'agit des Nuer qui définissent la paternité comme "un statut appartenant à la personne au nom de qui la compensation matrimoniale en bétail a été donnée pour la mère". Une femme peut ainsi être mariée à une autre femme et jouer le rôle de mari et de père (p 37).

<sup>40</sup> Elle met d'ailleurs en doute l'universalité de l'échange des femmes dans toutes les cultures (cas de chasseurs-collecteurs).

<sup>41</sup> "Un système de parenté est l'imposition de fins sociales sur une partie du monde naturel. Il s'agit donc d'une "production" au sens le plus général du terme : un façonnage, une transformation d'objets (ici, des gens) vers et pour un but subjectif" (Rubin, 1998, p 45).

<sup>42</sup> Freud parle de retournement de "tendance libidinales à buts passifs" dans "Sur la sexualité féminine" (1969 e, p 152). Il rend hommage dans le même texte à Helene Deutsch pour avoir compris que le fait de se tourner vers le père favorisait les tendances passives.

masochisme féminin. Rubin (1998, p 74) critique ainsi le "refoulement théorique" qui introduit de substitutions :

"C'est là que toutes sortes de mystérieuses substances chimiques, de plaisirs dans la souffrance et de visées biologiques se sont substituées à une évaluation critique des coûts de la féminité".

Il s'agit d'en arriver à un genre neutre selon Rubin (1998, p 75) :

"Mais nous ne sommes pas seulement opprimées en tant que femmes, nous sommes opprimées par le fait de devoir être des femmes, ou des hommes selon les cas. Mon sentiment personnel est que le mouvement féministe doit rêver à bien plus encore qu'à l'élimination de l'oppression des femmes. Il doit rêver à l'élimination des sexualités obligatoires et des rôles de sexe. Le rêve qui me semble le plus attachant est celui d'une société androgyne et sans genre (mais pas sans sexe) où l'anatomie sexuelle n'aurait rien à voir avec qui l'on est, ce que l'on fait, ni avec qui on fait l'amour".

Il s'agit de tenter, selon Rubin (1998, p 69) de "résoudre la crise oedipienne de la culture" pour le mouvement féministe en réorganisant le champ du sexe et du genre de telle sorte que l'expérience oedipienne de chaque individu soit moins destructrice. Elle utilise le terme politique de "réorganisation" qui concerne le "champ du sexe et du genre" (Rubin, 1998, p 69", elle parle d'une véritable "action politique" (p 75). La nouvelle organisation qu'elle appelle de ses vœux viserait à supprimer le trauma du genre : "elle libérerait la personnalité humaine de la camisole de force du genre" (p 71). C'est ainsi que Rubin envisage une modification de l'Oedipe. Rubin a en tête le thème du travail domestique, thème essentiel dans le mouvement féministe dès les années 70<sup>43</sup>. Elle pense que, si les hommes s'occupent autant des enfants que les femmes, cela permettra au choix d'objet de devenir bisexuel. En deuxième lieu, il s'agit d'éviter "les sexualités obligatoires" (p 75). Enfin, il s'agirait pour elle de réorganiser les droits hégémoniques des hommes sur les femmes. Finalement, elle envisage qu'il soit possible de vivre dans une société où n'existe pas "le genre", autrement dit que subsisterait uniquement dans les rapports entre hommes et femmes l'implication liée à l'anatomie. Elle est finalement bien proche de Wittig dans ce domaine. Elle pense que c'est possible car le genre a perdu sa fonction, celle d'organiser la société. Les règles de la parenté ne jouent plus le rôle qu'elles jouaient auparavant selon Rubin (1998, p 70) :

"L'un des traits les plus notables de la parenté est qu'elle a été systématiquement vidée de ses fonctions - politiques, économiques, pédagogiques, organisationnelles. Elle a été réduite à son squelette - le sexe et le genre".

---

<sup>43</sup> Et notamment développé par des féministes marxistes à l'époque comme Christine Delphy dans *l'Ennemi principal*.

Notons que lorsqu'elle parle d'organisation, elle parle dans les termes de pouvoir, et il n'y a pas de pouvoir sans signifiant-maître. Sa théorie est bien un appel à un signifiant-maître nouveau, et qui soutiendrait l'utopie.

Malgré tout, dans certains passages, elle nuance cette possibilité de création d'une société nouvelle. Tout repose sur le présymbolique, autrement dit sur un naturel délié du symbolique et de la culture. Or, elle dit aussi qu'il est impossible de penser à une vie sexuelle totalement naturelle. N'a-t-elle pas malgré tout l'intuition que le rapport sexuel n'existe pas ?<sup>44</sup> Elle préfère cependant attribuer le trauma à la question de la prématuration du développement de l'être humain<sup>45</sup>.

Par conséquent, nous voyons que Rubin considère que la psychanalyse apporte deux éléments essentiels qui permettent de construire une théorie du genre ; l'idée freudienne de la bisexualité originaires à l'état de nature ; la catégorie lacanienne de symbolique permettant de rompre avec le biologisme freudien.

Elle ne fait ainsi d'une certaine façon qu'opérer une synthèse entre l'un et l'autre, la contradiction étant supprimée par l'adjonction de la dimension historique de la genèse du symbolique.

### Convergences entre Lacan et Rubin : *gender* et semblant

La convergence entre Lacan et Rubin s'accroît sur certains points lorsqu'on s'intéresse à l'évolution de la pensée de Lacan. C'est que Lacan admet au début des années 70 la notion de *gender*. Il y fait référence en mettant en avant le concept de semblant. C'est le cas dans le séminaire *d'Un discours qui ne serait pas du semblant* (2007). L'utilisation de ce terme reste liée à sa récusation de la prédominance du biologique dans le sexuel. Conséquent avec l'idée que ce qui est de l'ordre de l'inconscient n'a rien à faire avec ce qui est du biologique, il récuse même qu'on puisse utiliser le terme de "sexualité" pour évoquer les chromosomes et les relations entre masculin et féminin. Les fondements biologisants d'une certaine psychanalyse, et notamment les stades de développement, sont aussi critiqués ironiquement puisque la phase phallique est récusée (Lacan, 2007, p 31) :

---

<sup>44</sup> Rubin a assisté à une séance du séminaire de Lacan dans les années 70, au moment où celui-ci développait cette idée majeure.

<sup>45</sup> "La confrontation entre des enfants en bas âge, immatures et impuissants, et la vie sociale développée de leurs aînés laissera probablement toujours quelque résidu de perturbation". (p 71) Mais il est possible de "prendre le contrôle des ressources de la sexualité, de la reproduction et de la socialisation". Elle a l'idée quand même de "libérer la vie sexuelle humaine" des relations archaïques qui la déforment.

"[...] et alors là [ les gens qui pensent à l'intérieur de l'institution psychanalytique ] il s'aperçoivent par exemple de ceci, c'est que l'on n'attend pas du tout la phase phallique pour distinguer une petite fille d'un petit garçon, déjà bien avant ils ne sont pas du tout pareils. Là, on s'émerveille"<sup>46</sup>.

Finalement la notion de genre est abordée : Lacan fait allusion au livre de Stoller (1968) et montre la qualité de l'observation des cas de transsexuels chez celui-ci. Lacan valide bien l'identité de genre.

"L'important est ceci. L'identité de genre n'est rien d'autre que ce que je viens d'exprimer par ces termes, l'homme et la femme" (Lacan, 2007, p 31).

Plus loin dans le séminaire, Lacan (2007, p 32) relie le concept de genre à la mascarade, au semblant, soit à l'un des éléments essentiels de sa pensée depuis la *Signification du phallus* ; il s'agit par exemple pour le garçon à l'âge adulte de "faire homme" :

"Pour le garçon, il s'agit, à l'âge adulte, de faire homme. C'est cela qui constitue sa relation à l'autre partie. C'est à la lumière de cela, qui constitue une relation fondamentale, qui est à interroger tout ce qui, dans le comportement de l'enfant, peut être interprété comme s'orientant vers ce faire-homme. De ce faire-homme, l'un des corrélats essentiels est de faire signe à la fille qu'on l'est. Pour tout dire, nous nous trouvons d'emblée placés dans la dimension du semblant".

Lacan (2007, p 32) va dans le même sens que les théoriciennes du genre également en remettant en cause l'idée d'une essence féminine qui pourrait valoir en elle-même : la féminité est signifiante dans la mesure où elle ne peut s'entendre que par différenciation avec un autre signifiant :

"Ce qui définit l'homme c'est son rapport à la femme et inversement".

En revanche, Lacan (2007, p 31) continue de penser que l'opposition masculin-féminin s'impose :

"Il est du destin des êtres parlants de se répartir entre hommes et femmes".

Il s'oppose aux tentatives de Wittig de penser une sorte de genre neutre. De même qu'Héritier, la distinction entre hommes et femmes s'impose. Homme et femme ne peuvent se penser séparément, il n'y a pas de monde utopique imaginaire lesbien : ce qui définit l'homme c'est son rapport à la femme. Nous préciserons dans le prochain chapitre l'importance du phallus

---

<sup>46</sup> Lacan fait allusion à l'importante controverse sur la féminité et le primat de la phase phallique. Les psychanalystes n'ont jamais pu s'entendre là-dessus et finalement admettre que la différence des sexes s'est faite antérieurement à la phase phallique est une manière de mettre tout le monde d'accord.

dans cette différenciation homme et femme. Mais pour l'heure on peut retenir que Lacan utilise le terme de *gender* et qu'il le rattache à la dimension du semblant, il est là bien loin de tout essentialisme, qu'il soit biologique ou spirituel. En ce sens, il est exact de dire que, en un certain sens, la psychanalyse théorise sur le genre. On a pu constater d'ailleurs que les pensées de Rubin et de Lacan se rapprochent dès qu'elles remettent en cause une essence masculine ou féminine : ces deux pensées ne se situent pas sur le plan de l'ontologie, mais de l'Histoire pour l'une, du semblant pour l'autre.

Mais cette convergence n'empêche pas de souligner sur certains points la limite de la thèse de Rubin.

#### 3.1.3.4 Les limites de la thèse de Rubin

##### Contestation du présymbolique

Les travaux anthropologiques ultérieurs ont-ils permis d'aboutir à un présymbolique d'avant la différence des sexes ? Impossible de remonter à une étape antérieure de la différence des sexes, car on ne pourrait parler d'être humain. Héritier dans *Masculin-Féminin* (1996) pense que la différence des sexes est à l'origine de la pensée, et qu'il est impossible de s'en passer :

"Cela dit, il m'apparaît que c'est l'observation de la différence des sexes qui est au fondement de toute pensée, aussi bien traditionnelle que scientifique. La réflexion des hommes, dès l'émergence de la pensée, n'a pu porter que sur ce qui leur était donné à observer de plus proche : le corps et le milieu dans lequel il est plongé. Le corps humain, lieu d'observation de constantes - place des organes, fonctions élémentaires, humeurs - présente un trait remarquable, et certainement scandaleux, qui est la différence sexuée et le rôle différent des sexes dans la reproduction.

Il m'est apparu qu'il s'agit là du butoir ultime de la pensée, sur lequel est fondée une opposition conceptuelle essentielle : celle qui oppose l'identique au différent, un de ces *themata* archaïques que l'on retrouve dans toute pensée scientifique, ancienne comme moderne, et dans tous les systèmes de représentation" (Héritier, 1996, p 20).

Autrement dit, pour Françoise Héritier, c'est bien l'observation des différences entre le corps des hommes et celui des femmes qui amène les hommes à penser la différence en général, et, à partir de là, à penser la différence sexuelle. Il y a donc une pré-différence observée qui amène à la conceptualisation de la différence en général. La question du rôle différent des sexes dans la reproduction va être essentielle pour Héritier puisqu'elle amène les hommes, envieux du rôle des femelles dans la reproduction, à mettre en place la valence différentielle des sexes qui va entraîner la domination masculine. Contrairement à la différence des sexes,

la valence différentielle, si elle s'observe partout, n'est pas nécessaire. Par conséquent, l'idée d'aller au-delà du symbolique est un vœu pieux : bien différente dans sa théorisation d'Héritier, Butler (1989) en tire les conséquences quinze ans après l'article de Rubin en parlant de l'impossibilité d'aller au-delà de la différence des sexes, même si elle contestera le caractère indépassable des oppositions binaires nées de la différence des sexes et l'impossibilité de remettre en cause le binarisme homme / femme, comme nous le verrons. Pour l'heure il est compréhensible que Lacan ne se soit pas aventuré dans un au-delà de la différence sexuelle. La production des "hommes" et des "femmes" par le système sexe / genre ne repose sur aucun fondement historique. Retenons l'hypothèse plausible d'Héritier selon laquelle ce sont les observations des différences corporelles entre individus de sexe biologique masculin et de sexe biologique féminins, qui ont amené les hommes à établir les catégories d'homme et de femme. Les différences dans la fonction de reproduction ont aussi certainement amené des différences dans la division du travail.

La pensée de Rubin aboutit de toute façon à une aporie. Elle vise à montrer - c'est son but - que ce sont les rapports sexuels et amoureux entre femmes qui sont l'objet essentiel de la prohibition. Mais il faut bien que les femmes existent d'une certaine façon antérieurement pour qu'elles soient l'objet de cette prohibition. Par ailleurs, les hommes aussi doivent exister pour mettre en place la domination masculine. Or, elle conteste qu'hommes et femmes existent avant la production du système sexe / genre. Dès lors comment la mise en place du système sexe / genre aurait-elle donc été possible si les aspirants à la domination n'existaient pas ?

### Oppression faite aux femmes ?

Les femmes vivent-elles l'instauration de la différence sexuelle comme une oppression ? On l'a vu, Rubin ignore les charmes qui peuvent s'instituer d'être une "girl-phallus" selon l'expression de Fenichel. Lacan a dès le départ fait remarquer qu'il est tout à fait douteux que les femmes soient privées d'un droit à la jouissance, et mis en doute fortement également le masochisme féminin et l'équivalence de la féminité avec la "passivité", par exemple en 1964 : "Suit le problème du masochisme féminin qui déjà se signale à promouvoir une pulsion partielle, soit, qu'on la qualifie ou non de pré-génitale, régressive dans sa condition, au rang de pôle de la maturité génitale.

Une telle qualification en effet ne peut être tenue pour simplement homonymique d'une passivité, elle-même déjà métaphorique, et sa fonction idéalisante, inverse de sa note régressive, éclate de se

maintenir indiscutée à l'encontre de l'accumulation qu'on force peut-être dans la genèse analytique moderne, des effets castrateurs et dévorants, disloquants et sidérateurs de l'activité humaine" (Lacan, 1964, p 209).

Dans la réalité, les femmes ne renoncent pas à la jouissance du clitoris, de même qu'elles ont découvert leur vagin bien avant la puberté et la phase finale du complexe d'Oedipe. Dans son séminaire de 1969-70 *l'Envers de la psychanalyse* (1991 b), Lacan théorise de façon nouvelle les rapports entre signifiant et jouissance : le signifiant occasionne, c'est vrai, peut-être une perte de jouissance, mais y répond un supplément de jouissance, le plus-de-jouir. La perte du phallus pour la petite fille n'empêche pas que, devenue femme, elle puisse le récupérer sous la forme d'enfant. L'enfant en tant que phallus est en lui-même un objet satisfaisant qu'elle possède, ou qu'elle peut posséder. Puisque le phallus a une valeur symbolique, l'enfant remplit tout autant et tout aussi bien ce rôle (mais, il est vrai, l'opération du Nom-du-Père est censée l'en priver). De plus, les femmes vont aussi obtenir le bénéfice des menus objets petits a qui ont en tant que tel une valeur phallique.

Surtout, chez une femme, une jouissance s'introduit aussi dans le fait *d'être le phallus* pour un homme, ce que Rubin a négligé. Il y a dans cette position - et c'est le drame de l'hystérique un attrait et une révolte dans le même temps, ce que manifeste particulièrement bien Dora par exemple, consentante au fait d'être échangée entre le couple de ses parents et celui des K comme contrepartie de l'aventure de Mme K avec son père, et indignée lorsque Freud la met en face de la position qu'elle occupe.

Mais bien sûr, on sent que Lacan ira encore plus loin dans *Encore* en introduisant une jouissance supplémentaire spécifique à une femme, jouissance au-delà du phallus, lié au fait qu'une femme n'est pas toute-phallique : nous y reviendrons.

Enfin, l'idée de Rubin d'une prédominance du phallus et d'une oppression faite aux femmes est liée chez elle obligatoirement aux systèmes de parenté. Or ce point est là encore contestable.

#### La primauté des systèmes de parenté

Foucault, lui, démontre le déclin de ces systèmes d'alliance et de parenté un an après l'article de Rubin. Si Rubin avait vu juste, le déclin des systèmes de parenté traditionnels eût entraîné la fin du règne de l'hétérosexualité. Or, cette perspective a été reconnue comme bien utopique



quelques années plus tard dans l'article *Marché au sexe* (Butler & Rubin, 2001). Le rêve d'un ordre symbolique autre, fondé sur la base du présymbolique, s'est avéré illusoire quelque soit les changements des règles de parenté.

De plus, Rubin élude bien sûr une difficulté : quid de l'interdit de l'inceste ? Lévi-Strauss avait montré que cette interdiction n'avait pas de fondement biologique ; si la culture est inventive, on pourrait pour Rubin imaginer des systèmes sociaux autorisant l'inceste. Or il n'en est rien : l'interdit de l'inceste reste l'interdit fondamental de toute société. Un ordre symbolique est justement rendu possible par l'interdit de l'inceste en tant qu'il permet d'attribuer des places à chacun dans la famille<sup>47</sup>. Le drame des Labdacides est justement la confusion des places qui s'instaure puisque que le père est aussi un frère par exemple, la mère une amante ou une épouse. Cette confusion des places est le drame des familles incestueuses.

C'est un fait que les interdits concernant la sexualité se sont beaucoup assouplis, mais insuffisamment pour Rubin qui s'avère déçue malgré tout de constater la prédominance de l'hétérosexualité, qu'elle attribue à celle de la norme. Or, la psychanalyse postule que, quelles que soient les normes en vigueur, la jouissance est toujours celle qui ne convient pas, celle qu'il ne faudrait pas, la sexualité, qu'elle soit hétéro ou homosexuelle, est porteuse du trauma, quelles que soient les évolutions des systèmes de parenté et ceux de la législation. Le trauma est indissociable de la rencontre, porteuse du symptôme, du signifiant et du corps.

#### Une autre voie que le présymbolique : l'absence de rapport sexuel

Lacan, après les années 50, va, lui, prendre un autre biais ; il ne s'agit pas de revenir à un naturalisme et à une biologie : du début jusqu'à la fin, l'anatomie n'est pas le destin pour Lacan. Il ne s'agit pas de tenter de revenir à un présymbolique originaire ; il s'agit plutôt de tirer toutes les conséquences de la rupture qu'il a introduite avec le biologisme en montrant l'inexistence du rapport sexuel. Lacan ironiquement inverse le sens commun en soulignant que ce serait dans l'homosexualité masculine que les parlêtres s'approcheraient le plus de ce qui pourrait ressembler à un rapport sexuel, car c'est de là que le plus-de-jouir y serait le plus élevé (*Ou... Pire*, 2011, p 71)<sup>48</sup>. La position de Lacan est en réalité plus radicale que celle de Rubin car il rompt les amarres avec tout ce qui pourrait n'être pas instauré par le symbolique.

---

<sup>47</sup> On peut se demander si la concentration des projecteurs sur la pédophilie, devenue la perversion-princeps dans nos sociétés n'est pas due à cette volonté de défendre la distinction des places permises par le symbolique dans une société où les autres interdits sexuels se sont considérablement assouplis.

<sup>48</sup> "Par contre il est bien clair que c'est plutôt avec un grand  $\phi$  qu'avec l'autre, le partenaire, que chacun a rapport. Cela se confirme pleinement dès qu'on regarde ce qu'on appelle, d'un terme qui tombe si bien grâce à l'ambiguïté du latin ou du grec, les *homos- ecce homo*, comme je le dis. Il est tout à fait certain que les homos, ça bande mieux, et plus souvent, et plus ferme".

Le concept de "corps parlant" dans *Encore*, que Miller (2015) pointe très justement, exprimera le plus clairement cette idée : en ce qui concerne l'être humain, il n'est pas possible d'envisager le corps sans la marque signifiante.

L'opposition principale entre Lacan et Rubin porte sur le réel. Alors que Lacan soulève un point d'impossible qui est l'inexistence du rapport sexuel, Rubin entend parvenir à un autre ordre symbolique permettant une sexualité naturelle, spontanée, sans trauma. Le trauma est lié à l'absence de rapport sexuel, alors que Rubin croit en la possibilité de revenir à un symbolique qui ne dénaturerait pas le biologique et le présymbolique. L'objection faite à Wittig est en réalité la même qui peut être faite à Rubin.

### **3.1.4 Conclusion**

Par conséquent, la psychanalyse n'est pas en tant que tel l'ennemi du genre : bien au contraire Rubin montre bien en quoi les concepts freudiens ont permis de théoriser le genre justement et notamment de contrer l'idée d'une essence féminine chez les féministes. Elle a bien repéré les aspects anti-essentialistes, éloignés de l'ontologie, de la psychanalyse. Rubin en particulier s'est appuyée sur le concept de Symbolique pour en montrer l'intérêt dans le cadre d'une contestation de l'ontologie et d'une problématisation de l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss.

Malgré tout, pour Rubin, Freud et Lacan s'étaient arrêtés à mi-chemin. Qu'en est-il de Judith Butler dont nous allons maintenant étudier l'oeuvre ?

## **3.2 Judith Butler et la psychanalyse**

Judith Butler est l'une des plus fameuses théoriciennes queer actuelles : elle est aussi la plus traduite de très loin. Féministe, lesbienne, le projet de Butler est de montrer que les projets féministes sont tombés dans l'impasse : les féministes ont voulu affirmer une identité qui s'est avérée problématique aussi bien du point de vue conceptuel que du point de vue politique. Les féministes se sont évertuées à définir une identité "femme" et à constituer le groupe des femmes mais ces tentatives de définition s'excluent mutuellement.

Nous verrons dans ce chapitre dans un premier temps à la fois la critique par Butler des féministes françaises, critique s'appuyant sur une certaine utilisation stratégique de la psychanalyse. Puis nous exposerons les thèses de Butler et leur évolution dans le temps. Butler a comme point de mire la déconstruction des identités de genres. Celle-ci va s'effectuer de deux manières différentes : tout d'abord, sur un plan visuel, par la mise en scène théâtrale de la performance de genre comme imitation ; sur un plan langagier ensuite par l'usage de la citation à partir de la lecture par Derrida de la théorie des actes de langage d'Austin (1970).

Nous passerons alors plus précisément à une lecture des textes lacaniens et freudiens par Butler. Nous verrons que Butler ne rompt pas, contrairement à qu'elle croit, avec l'utopie de Rubin et des féministes essentialistes. La raison est que son projet est au fond le même que celui de Rubin : plier le réel à un symbolique transformé.

### **3.2.1 Les thèses de Butler**

#### **3.2.1.1 Ouvrir le groupe des femmes**

Butler a le même point de départ que Rubin : elle reprend le symbolique lacanien pour critiquer toute naturalisation et ainsi ouvrir le groupe des femmes. Mais elle va plus loin ; Butler, qui se considère comme féministe, pointe une critique du féminisme français de la deuxième génération.

Butler (2005) dans son ouvrage le plus célèbre, *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity* (1990)<sup>49</sup>, prend le même point de départ que Rubin. Dans cet ouvrage, Butler utilise la catégorie lacanienne de symbolique.

---

<sup>49</sup> Traduit en 2005 par Cynthia Kraus sous le titre *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. Paris : La Découverte.

Butler part d'une conception générale du sujet : comme Rubin et Wittig, elle entend montrer que ce qui apparaît naturel ne l'est pas. La loi produit le sujet avant simplement de le représenter. Le processus de formation du sujet disparaît : la loi - qui correspond à la notion lacanienne de Symbolique - est légitimée par la naturalisation de cette formation. Il y a un avant la loi qui crée le sujet, puis cette création du sujet par la loi est effacée : le sujet apparaît ainsi naturalisé. Comme cette loi est symbolique, elle a à voir avec le langage. Le sujet est uniquement constitué par un ensemble d'effets de langage. Il est impossible de considérer un sujet en dehors du langage. Butler dit qu'il n'y a pas un "je" sujet et un langage "objet": sa formulation paraît proche de Lacan qui réfute l'idée d'un métalangage, d'un discours qui pourrait se tenir sur le langage en dépassant le langage : le langage ne peut être posé comme un objet.

Cette conception du sujet permet de penser la différence binaire hommes-femmes. Comme Rubin, elle considère que le symbolique permet de poser que la différence sexuelle ne relève pas de la Nature. Les êtres dominés, car produits en tant que sujets par la loi, rentrent dans le piège dans la mesure où la définition d'eux-mêmes par la loi en tant que sujet leur permet d'être représentés, visibles, légitimés, notamment dans le domaine politique.

A partir de là, Butler opère une critique du féminisme essentialiste, et notamment du féminisme français de la deuxième génération. C'est ainsi que les femmes se sont constituées en tant que groupe de femmes, se sont reposées sur l'identité du sujet "femme" en lutte contre le patriarcat oppresseur ; cette identité et cette lutte ont montré leurs limites selon Butler : elles étaient incapables de rendre compte de l'ensemble des conditions concrètes d'oppression. Le féminisme identitaire ne s'est pas aperçu qu'il produisait (ou reproduisait) le sujet "femme" au lieu de simplement le représenter.

C'est en fonction de cette conception que Butler peut opérer une critique pertinente du sujet de différentes auteures féministes françaises. Ce que souhaite Butler, c'est la formation de coalitions ouvertes sans qu'il soit nécessaire de définir avec précision qui y participe.

Butler considère que les féministes non essentialistes tombent dans le même piège que les auteures essentialistes. Elle mentionne notamment des auteures françaises. Elles recréent toutes des identités en donnant une signification unique à la position des femmes dans les cultures. Luce Irigaray et Simone de Beauvoir critiquent le phallogocentrisme, Monique

Wittig l'hétérosexualité normative. Mais finalement leurs théories ont le défaut de vouloir constituer une unité de cultures diverses : elles tombent ainsi dans le piège du Un. Elles imitent la "stratégie de l'opresseur". Simone de Beauvoir et Luce Irigaray ont le tort commun de vouloir fonder un sujet en dehors de ce fameux phallogocentrisme.

Beauvoir (1949) continue à conserver la distinction corps / esprit et croit au pouvoir d'un cogito capable d'utiliser le corps comme un instrument de liberté. Par conséquent, pour Beauvoir, la libération féministe réside dans la possibilité pour les femmes de s'affranchir des constructions culturelles phalliques grâce au pouvoir libérateur de leur cogito : l'accession à l'universel abstrait est la solution, or pour Butler le cogito, figure du Un, est fondamentalement lié au "phallogocentrisme".

Irigaray dans *Speculum de l'autre femme* (1974) trouve une autre solution : Irigaray considère que le phallogocentrisme est irrémédiablement lié au langage. Le sujet du langage ne peut qu'être masculiniste : la femme du langage n'est en fait que la projection sur un mode spéculaire de l'homme. C'est comme cela qu'Irigaray (1974) interprète notamment le caractère masculin de la libido freudienne. Selon Irigaray (1983), La femme n'existe pas dans le logos, elle y est irréprésentable. Elle représente le "sexe impensable", cet Autre féminin ne peut même pas être considéré comme le négatif du désir masculin. La femme, contrairement à ce que pense Beauvoir, n'existe même pas "en corps" : son "sexe" n'en est pas un. Il n'est pas un car il est multiple, et le langage range le sujet sous la bannière du Un. Finalement, pour Irigaray, il faudrait un langage radicalement nouveau, une économie de la signification complètement neuve : c'est ainsi qu'elle place ses espoirs dans une écriture féminine. Cependant, Butler considère qu'Irigaray est obligée de postuler qu'existe un sujet féminin antérieur au "phallogocentrisme" et qu'il s'agirait de retrouver. Elle est donc amenée à considérer une identité fictive anhistorique et introuvable. Irigaray finalement se révèle essentialiste dans ses réflexions sur les pratiques sexuelles : il s'agirait de retrouver une érotique féminine radicalement dégagée du phallus. Or, il lui est impossible de ne pas recourir au langage "phallogocentrique" notamment dans sa nomination des parties du corps féminin.

Pour Butler dans *Trouble dans le genre*, le commun défaut des théories de Beauvoir et d'Irigaray est qu'elles conçoivent encore un sujet qui n'est pas entièrement constitué par des structures qui lui sont extérieures. La critique de Wittig est différente, comme nous l'avons vu, puisque celle-ci met en avant un troisième genre, le sujet "lesbienne". Mais, pour Butler, il

s'agit là encore d'une substance métaphysique. Par ailleurs, Wittig pense que le langage courant pourrait survivre en étant expurgé de toute empreinte phallogocentrique, ce que ne pense pas Butler. De plus, Wittig fonde aussi le lesbianisme libérateur sur des pratiques sexuelles qui réinstaurent le binarisme sur un autre plan. Wittig inverse le modèle abrahamien du développement libidinal en instituant comme finalité la perversion polymorphe mais du coup l'opposition binaire entre sexuel et génital est réaffirmée.

Pour ces différentes raisons, Butler ne souhaite pas reprendre l'idée d'un troisième genre et entend mener sa politique libératrice à partir des identités existantes d'hommes et de femmes. La politique "queer" est une politique qui abandonne l'idée d'une identité substantielle de groupe. Peuvent être "queer" d'autres que des "femmes", des gais, des lesbiennes. En même temps, il n'y a pas de troisième genre, il est impossible de se passer des signifiants "hommes" et "femmes". C'est la grande différence aussi bien avec les lesbiennes féministes de la période précédente.

Butler en tire la conséquence qu'il est impossible d'aller au-delà du symbolique et des positions d'homme et de femme qu'il assigne, contrairement à ce que pensait Rubin. L'horizon est borné par le symbolique et par les positions masculines et féminines qu'il porte. Le projet, par exemple de Rubin et de Wittig, qui vise à revenir à un sujet d'avant le symbolique, et non marqué par le masculin et le féminin, est parfaitement utopique. Butler a d'ailleurs bien compris l'attrait que pouvaient exercer le charme de la féminité ou de la masculinité. Une subversion du symbolique ne peut opérer qu'à l'intérieur du symbolique et en reprenant les catégories du symbolique.

Dans son deuxième grand ouvrage, *Bodies that Matter. On the discursive limits of "sex"* (1993)<sup>50</sup>, Butler reprend sa critique de Irigaray de façon différente : dans ce texte, elle est soucieuse que la politique queer puisse être considérée comme une politique de gauche en général : or, Luce Irigaray et les autres féministes veulent introduire une primauté de la différence sexuelle sur l'institution des autres différences et inégalités par la loi. C'est ainsi que Butler au contraire est décidée à relier défense des femmes, des minorités sexuelles et des minorités ethniques. Le "queering" va avec le "passing", titre d'un roman commenté de Nella Larsen qui relate l'histoire d'une jeune métisse, Claire, se faisant passer pour blanche et

---

<sup>50</sup> Traduit par Charlotte Nordmann en 2009 sous le titre : *Ces corps qui comptent : De la matérialité et des limites discursives du sexe*. Paris : Amsterdam.

séduisant un homme blanc raciste, mais qui éveille aussi le désir érotique de son amie Jessica. C'est ainsi qu'elle commente dans un long chapitre le film "Paris is burning" de Jenny Livingstone, film dans lequel sont montrées les tentatives de jeunes hommes noirs et latinos pour paraître des femmes "réelles" afin d'échapper à leur condition sociale subalterne et dominée. Elle prend l'exemple de Venus Extravaganza, transgenre rêvant d'un homme imaginaire blanc, riche, la faisant rentrer dans la catégorie sociale des privilégiés et lui assurant une protection contre le racisme.

De même, Butler plus explicitement engage une critique de certaines féministes américaines comme Catharine Mac Kinnon<sup>51</sup> dans le chapitre "Critically queer"<sup>52</sup>. Butler reproche à Mac Kinnon d'appuyer son féminisme uniquement sur une critique de la domination masculine. Les hommes sont la catégorie sociale dominante, les femmes la catégorie sociale dominée. Cela amène Mac Kinnon à ne penser la sexualité que dans le cadre des relations de genre, alors que des formes de sexualité y échappent, ne sont pas contraintes par le genre. Butler s'appuie là sur Rubin contre Mac Kinnon<sup>53</sup>, même si elle ne souhaite pas disjoindre non plus genre et sexe.<sup>54</sup> Par ailleurs, selon Butler dans l'ouvrage ultérieur *Défaire le genre* (2012, chapitre "la parenté est-elle toujours déjà hétérosexuelle" ?<sup>55</sup>, Mac Kinnon finit par confondre genre et hétérosexualité hiérarchique, alors qu'au contraire le genre est bien plus riche que cela, se caractérisant par son instabilité comme le montre l'exemple des transgenres. Finalement Butler en appelle à la psychanalyse qui pense sexe et genre ensemble à travers la relation chiasmatisée entre identification et désir.

Face à ces féminismes, la psychanalyse apporte à Butler dans *Bodies that Matter* (1993) et notamment dans le chapitre "Arguing with the real" des arguments en faveur de la constitution d'un groupe politique susceptible de s'ouvrir indéfiniment, et qui ne se laisse pas enfermer par des signifiants. Butler reprend ici les analyses de Žižek (1989) dans *The Sublime Object of Ideology*, qui reprend et utilise largement l'essai de 1921 de Freud *Psychanalyse des foules et analyse du moi* de Freud (Freud, 1981 a). Les signifiants politiques agissent en produisant, par le biais d'une nomination, une identification : celle-ci permet la constitution de groupes politiques unis. Mais les signifiants producteurs de ces groupes déçoivent : pour

---

<sup>51</sup> Voir Butler (2009), p 241.

<sup>52</sup> p 223-242 dans l'ouvrage original de 1993, p 225-244 dans Butler (2009).

<sup>53</sup> Voir quatrième partie : 4.1.1.2.

<sup>54</sup> Ce qui l'amènera à s'opposer particulièrement à Rubin, voir partie suivante "Pratiques sexuelles queer et psychanalyse".

<sup>55</sup> Chapitre V, p 123-155.

Zizek toute formation idéologique est un effort artificiel de suture échouant à rendre compte du réel et à permettre aux sujets de revenir à la jouissance promise. Butler reprend cette analyse : les signifiants "gai" , "femme", et même "queer" ont produit des mobilisations par le biais de la nomination, mais ont produit aussi de la déception en continuant aussi à rejeter des signifiants, des corps, des sujets. Le signifiant politique ne peut et ne pourra jamais inclure tout le monde. L'exigence démocratique suppose de continuellement remettre en cause l'unité artificielle produite par les formations idéologiques en révélant que celles-ci, qui prétendent être du côté de la nécessité, sont en réalité fondées sur des relations contingentes et par conséquent instables.

La démocratie ne peut pratiquer une ouverture qu'en remettant en cause ces noms, en produisant des désidentifications. Au contraire, le féminisme représente une fausse unité. C'est en produisant des citations infidèles, catachrétiques que les signifiants politiques peuvent être resignifiés. En un certain sens, Butler est proche effectivement de la psychanalyse lacanienne. Lacan a bien montré que La Femme n'existe pas. Il est impossible de constituer l'unité du groupe "femmes" pour cette raison. Par ailleurs, effectivement la conceptualisation du S1, le signifiant-maître par Lacan dans le séminaire XVII *L'envers de la psychanalyse (1991b)*, réalisé au lendemain de mai 1968, est proche du signifiant politique de Butler.

Finalement, Butler se refuse à toute essence, à toute substantification du féminin. En ce sens, on ne peut que la rapprocher du célèbre argument de Lacan dans *Encore* disant qu' "il n'y a pas la femme"<sup>56</sup>.

Que propose-t-elle alors aux féministes à la place de la défense du groupe "femmes" ? La remise en cause de la distinction et de l'opposition entre les genres. Finalement, Butler montre les limites d'un combat sous la bannière du signifiant-maître "femme". Voilà un rapprochement réel que l'on peut faire avec la psychanalyse.

Butler souhaite permettre d'une autre manière les parlêtres de se libérer du genre et du sexe. Mais c'est qu'elle va s'arrêter à la déconstruction des identifications sans prendre en compte la question des modes de jouissance.

---

<sup>56</sup> Lacan, 1975 b, p 14.



### 3.2.1.2 Les deux grandes théorisations de Butler

Butler a écrit de nombreux ouvrages : on peut distinguer cependant, d'après Berger (2013) deux grandes théorisations du "trouble dans le genre", l'une particulièrement développée dans *Gender Trouble* (1990) ; la deuxième dans *Bodies that Matter* (1993). Toutefois, l'une ne va pas remplacer l'autre. Les deux théorisations continuent à coexister dans ses ouvrages suivants.

#### La performance de genre

Dans *Gender Trouble*, Butler met au premier plan la notion de "performance" qui doit beaucoup, selon Berger (2013) au livre *Mother Camp* (1972) d'Esther Newton sur les bars gais où se produisaient des mises en scène "camp" de sujets se travestissant en femmes. Butler, quant à elle, s'intéresse aux *drag queens* des années 80. Par rapport au langage du *camp* Butler préfère le terme de "performance", qui a aussi le sens de "mettre en scène". Cette "performance" est théâtrale car hyperbolique et Berger (2013) montre que cette mise en valeur de la théâtralité doit aussi beaucoup à la sociologie d'Erwin Goffman (2002). Plus encore, elle doit beaucoup au célèbre article de Joan Riviere de 1929, *La féminité comme mascarade* (Riviere, 1964).

Certes, la performance de la *drag queen* est hyperbolique, mais les relations hétérosexuelles ordinaires mises en valeur par Riviere, puis Goffman le sont tout autant. Et si elles le sont c'est parce qu'il n'y a justement pas de féminité ou de masculinité authentiques. Ce sont des positions idéales qu'aucun sujet n'atteint jamais. Dans les relations hétérosexuelles, féminité et masculinité ne sont que des mises en scènes parodiques. La *drag queen* révèle, par sa performance, en jouant à la perfection la féminité, que la féminité est elle-même jouée dans les relations hétérosexuelles ordinaires. Cette prestation permet de s'affranchir des normes du genre, vecteurs de domination masculine, d'homophobie et de transphobie et de stimuler l' "agency"<sup>57</sup>, soit "la capacité d'agir"<sup>58</sup>.

---

<sup>57</sup> Par exemple dans le chapitre de conclusion : *Parody to politics* dans Butler (1990, p 195) : Butler définit d'abord ce qui est selon elle le modèle dominant de l'*agency* avant de le critiquer :

"the question of locating "agency" is usually associated with the viability of the "subject", where "the subject" is understood to have some stable existence prior to the cultural field that it negotiates".

<sup>58</sup> Dans la traduction de *Gender Trouble* par Cynthia Kraus de 2005.

Butler (2005, p 273) nous dit, en reprenant ce terme :

"En tant qu'effet d'une performativité subtile; soutenue politiquement, le genre est en quelque sorte un "acte" qui ouvre sur des clivages, la parodie de soi, l'autocritique et des présentations hyperboliques du "naturel" qui, dans leur exagération même, en révèlent le statut fondamentalement fantasmatique [...]. Il conviendrait de concevoir les contraintes tacites produisant le sexe culturellement intelligibles comme des structures politiques créatrices et non comme des fondements naturalisés. Paradoxalement, le fait de considérer l'identité comme un *effet*, en ce qui concerne la "capacité d'agir", qui étaient insidieusement forcloses par des positions tenant les catégories de l'identité pour fondatrices et fixes<sup>59</sup>.

Face au cadre binaire des genres, la performance du *drag queen* montre qu'il est possible de jouer sur la multiplication des genres par un jeu permanent du masculin et du féminin :

"La perte des norme" de genre permettrait de "faire proliférer les configurations du genre, de déstabiliser l'identité substantive et de priver les récits naturalisants de l'hétérosexualité obligatoire de leurs personnages principaux : "l'homme" et "la femme" (Butler, 2005, p 273).

Par conséquent, Butler souhaite montrer la vérité de l'illusion de l'opposition binaire des genres. Les normes, avec ce recul critique et cette déconstruction, ne sont pas supprimées : "masculin" et "féminin" subsistent, mais deviennent ainsi vecteurs de créativité et de liberté. Le genre en tant que tel devient aussi moyen de jouissance. La performance *drag queen* est une jouissance liée à l'imaginaire. La mascarade est provocation de jouir, moyen de jouir.

### La citationnalité

La conception de la performance dans *Gender trouble* a donné lieu à différentes critiques. Il lui a notamment été reproché de se laisser aller à un volontarisme, à une toute-puissance du sujet. Finalement le sujet qui accomplit sa performance de genre pour montrer le caractère parodique de celui-ci montrerait une maîtrise illusoire. Par ailleurs, s'il existe un "sujet capable d'une pareille maîtrise des genres, cela supposerait que ce "sujet" existerait avant le genre. Ainsi, comme Berger (2013) l'indique, la neutralité originnaire du sujet serait supposée et la différence de genre ne viendrait qu'une fois le sujet constitué. Or, c'est le symbolique, fondé sur la différence des sexes, qui est au fondement de la subjectivité, indique-t-elle. Finalement, Butler, malgré ce qu'elle indique dans la première partie de son ouvrage,

---

<sup>59</sup> Butler (1990, p 200) : "As the effects of a subtle and politically enforced performativity, gender is an "act", as it were, that is open to splittings, self-parody, self-criticism, and those hyperbolic exhibitions of "the natural" that, in their very exaggeration, reveal its fundamentally phantasmatic status". [...] The tacit constraints that produce culturally intelligible 'sex' ought to be understood as generative political structures rather than naturalized foundations. Paradoxically, the reconceptualization of identity as an effect, that is, as produced or generated, opens up possibilities of "agency" that are insidiously foreclosed by positions that take identity categories as foundational or fixed".

n'arriverait pas véritablement à rompre avec l'idée de sujet neutre originaire. Par ailleurs, Butler fait référence à la conception du sujet de Foucault. Or, de Lauretis (2005) critique la confusion entre deux conceptions différentes du sujet correspondant à deux époques de Foucault. Dans *La Volonté de savoir*, la subjectivation foucauldienne correspond à celle d'un sujet constitué par le pouvoir, produit par "assujettissement" ; dans les volumes suivants de *l'Histoire de la sexualité*, *L'usage des plaisirs* et *Le souci de soi*, et dans les cours de la même époque, on a plutôt affaire à un sujet lui-même acteur d'un processus de subjectivation à l'aide de techniques de pouvoir. Par ailleurs, il paraît douteux que la performance du travesti remette en cause de façon permanente les normes de genre, à la façon d'une abréaction qui supprimerait le trauma dû à la différence des genres : pour cette raison, la performance *drag* doit continuellement être représentée, ce qui est une limite. Enfin, dernière critique, l'oubli du corps chez Butler : le corps n'est que l'instrument, le réceptacle d'une performance qui peut le remodeler de façon parfaitement libre<sup>60</sup>.

Aussi Butler, dans *Bodies that matter* (1993), se tourne-t-elle vers une autre conception, celle de la citationnalité. Elle est fondée, comme Berger (2013) l'indique, sur la lecture de la théorie des actes de langage d'un grand représentant de la philosophie analytique, Austin (1970), et plus encore sur la lecture critique par Derrida (1972) de cette dernière. Derrida (1972) relevait une contradiction chez Austin : celui-ci distinguait les actes performatifs de langage, créant et instituant quelque chose, des énoncés constatifs. Austin excluait des performatifs les performatifs cités, comme les performatifs figurant dans une pièce de théâtre ou un roman. Mais pourtant il incluait les actes ayant le caractère d'un rite (comme "je vous déclare mari et femme") qui ne font que produire eux aussi des citations. En fait, pour Derrida, plus radicalement, tout énoncé performatif reprend à son compte une citation : il n'y a pas d'énoncé performatif *ex nihilo* en quelque sorte.

Butler s'appuie sur cette idée derridienne : les normes de genre sont des citations. En réalité, l'efficace des normes de genre ne vient que du fait qu'elles ne cessent d'être reproduites et citées. Butler reprend le concept d'interpellation d'Althusser (1970) pour le montrer. C'est ainsi que le bébé est nommé "une petite fille" ou "un petit garçon" dès la naissance. Puis ces énoncés sont sans cesse répétés. Il n'y a donc pas d'original de la loi, mais seulement des

---

<sup>60</sup> Butler reconnaîtra par la suite, dans le chapitre de *Défaire le genre*, "La fin de la différence sexuelle" que la dernière partie de son texte a été écrite trop vite. Elle établira par la suite une distinction entre "la différence sexuelle" qui correspond à l'entrée dans le langage et la culture et "le genre" d'autre part, concept sociologique qui représente des normes sociales.

citations. La loi et l'énoncé ne tiennent pas leurs forces d'eux-mêmes. De loin en loin, il est impossible de remonter à l'origine : il n'y en a pas. C'est l'énoncé présent, la citation actuelle qui est le fondement de la loi et pas les énoncés antérieurs. Sans cette répétition, il n'y aurait pas de loi. La Loi exige d'être perpétuellement (re)présentée.

Butler pense ainsi qu'elle peut réintroduire le corps. Le corps n'est pas l'instrument de l'affirmation d'une subversion possible des genres qui se ferait par un acte de volonté. Il y a bien un corps, dont le sujet hérite et qui a été produit par les normes de sexe / genre produit par ce qu'elle appelle "la matrice hétérosexuelle" [heterosexual *matrix*<sup>61</sup>]. Celle-ci va produire, former "les corps qui comptent" <sup>62</sup> [bodies that matter]. C'est le sens du jeu de mots qu'elle produit.

"Bodies that matter" signifie, en premier lieu que les corps sont l'effet de la matrice hétérosexuelle qui en fait des corps substantiels. Bien sûr, elle s'appuie sur l'identification opérée dans la philosophie grecque corps / matière et esprit / forme. Les normes de genre seraient l'esprit qui façonnerait la matière. Mais la matière en elle-même serait déjà l'effet des citations de normes de genre. La différence entre matière et forme est un artifice. Butler ne croit pas qu'on puisse parler d'un corps biologique qui puisse être envisagé sans être façonné par les normes. La distinction sexe / genre, autrement dit, est un effet d'illusion produit par les normes elles-mêmes.

Ce qui est essentiel, c'est que l'expression a un deuxième sens : l'expression "bodies that matter" signifie aussi qu'il s'agit de corps faisant l'objet d'une reconnaissance. Ce faisant, la matrice produit ces corps par l'élaboration de normes d'intelligibilité. Ce sont ces normes qui établissent une frontière, excluant d'autres corps inintelligibles, non substantiels, qui ne comptent pas. Par conséquent, Butler en vient à un thème qui se répètera dans tous ses livres ultérieurs. Les sujets rebelles aux normes de genre ne sont pas reconnus comme humains, ils sont exclus de l'humanité, "not real". Le drame est celui d'une non-reconnaissance de leur être. Butler a bien sûr en tête les homosexuels mais aussi les transgenres. Ces corps sont non substantiels, alors que d'autres seraient reconnus comme substantiels et réels. La réalité est une affaire de conformité au normatif.

---

<sup>61</sup> Par exemple, Butler (1993, p 51) à partir de la logique des pronoms : "For the logic of non-contradiction that conditions this distribution of pronouns is one which establishes the "he" through this exclusive position as penetrator and the "she" through this exclusive position as penetrated. As a consequence, then, without this heterosexual *matrix*, as it were, it appears that the stability of these gendered positions would be called into question".

<sup>62</sup> Dans la traduction de 2009 de Charlotte Nordmann.

Mais l'importance de la citationnalité donne à Butler un espoir. Même si le corps est formé par la répétition de ces normes, il existe une faille dans "this heterosexual matrix". Pour Butler (2009, p 23-24), rien ne garantit que l'énoncé performatif soit tout le temps et perpétuellement fidèlement répété :

"Il est donc crucial de concevoir la construction non comme un acte unique ou comme un processus causal initié par un sujet et culminant dans un ensemble d'effets fixes. Non seulement la construction se déroule *dans* le temps, mais elle est elle-même un processus temporel qui opère par la répétition des normes : le sexe est ainsi à la fois produit et déstabilisé au cours de cette répétition. Effet sédimenté d'une pratique répétitive ou rituelle, le sexe acquiert ainsi son effet naturalisé et, cependant, c'est aussi en vertu de cette répétition que s'ouvrent des failles et des fissures, qu'apparaissent des instabilités constitutives de telles constructions, ce qui échappe ou excède la norme, ce qui ne peut être entièrement défini ou fixé par le travail répétitif de la norme. Cette instabilité est la possibilité d'une déconstitution inhérente au processus même de répétition, le pouvoir qui défait les effets mêmes par lesquels le "sexe" est stabilisé, la possibilité de produire une "crise potentiellement productrice au sein de la consolidation des normes du "sexe".

C'est donc dans cette répétition infidèle que la remise en cause des normes de genre devient possible. Les normes de genre peuvent ne pas se répéter à l'identique, dans la citation un jeu rend possible la déconstruction des genres.

Finalement, la répétition est plutôt vue comme l'inverse du volontarisme critiqué de *Gender Trouble*. Un acte de langage n'est jamais l'expression d'une volonté souveraine créant des normes ex nihilo. Dans le chapitre "Critically queer" de *Bodies that matter*, elle indique clairement que la réussite du performatif n'est pas due à l'intention. D'ailleurs, dans son commentaire du film " Paris is burning", les *drags* opérant une performance ne remettent pas du tout consciemment en cause les normes de genre, pas plus que les normes sociales (qui considèrent que l'enrichissement et la réussite sociale sont hautement désirables).

Il n'en reste pas moins que, pour Butler, la réussite de la performance des drags situe paradoxalement l'échec de la répétition. Pour Butler, sans le vouloir, les drags de *Paris is burning* (chapitre 4 de *Bodies that matter*), remettent en cause toutes ces normes, y compris les normes familiales justement en parvenant entre elles à citer celles-ci. La solidarité familiale, expression la plus pure de l'hétérosexualité normative, est citée et bien citée, donnant naissance à des solidarités réelles, dans un milieu transgenre.

Les citations infidèles n'ont pas forcément besoin d'être volontaires et conscientes. Peut-on alors parler que Butler considère que l'inconscient compte ? Il est probable que, plus qu'une influence de l'inconscient freudien, se fasse jour ici l'influence que Hegel a pu avoir sur la formation de la pensée butlérienne. On peut y voir l'écho de la fameuse "ruse de la raison" de la philosophie de l'Histoire hégélienne. L'importance de la reconnaissance dans la conceptualisation serait ainsi un indice important.

Mais on peut ainsi aussi détecter chez Butler ce qu'elle désire : les transgenres et homosexuels souffriraient selon elle de ne pas être reconnus par l'ordre symbolique ; autrement dit le trauma, la psychose même seraient l'effet d'un ordre politique ayant une toute-puissance d'attribuer ou pas la reconnaissance à des êtres.

### 3.2.1.3 Undoing gender : la reconnaissance au centre

La problématique de la reconnaissance est, absolument centrale chez Butler : elle est nécessaire pour se reconnaître comme "réelle". Elle met encore plus la reconnaissance au centre dans *Défaire le genre* (2012)<sup>63</sup>. Butler (2012, p 247) insiste sur la question de la reconnaissance dans plusieurs passages :

"être opprimé signifie que vous existez déjà en tant que sujet d'un certain type, en tant que sujet possible ou potentiel ; cela signifie que vous êtes là, en tant qu'autre opprimé et visible pour le maître sujet. Être irréel est différent. Pour être opprimé, il faut d'abord être intelligible. Être fondamentalement inintelligible (autrement dit, être considéré par les lois de la culture ou du langage comme une impossibilité) revient à dire que l'on n'a pas atteint le statut d'humain. C'est parler comme si on était humain, mais avec le sentiment qu'on ne l'est pas. C'est avoir l'impression que notre langage est creux et que nous ne serons pas reconnus car les normes de la reconnaissance ne sont pas en notre faveur".

Et Butler insiste alors sur Hegel et sur la question de la reconnaissance fondée sur le fait d'être dans le miroir de l'autre<sup>64</sup> :

"La reconnaissance est motivée par le désir de se trouver réfléchi, c'est le désir d'une reconnaissance qui ne nous exproprie pas" (p 272).

---

<sup>63</sup> Traduction aux éditions Amsterdam par Maxime Cervulle de *Undoing gender* (2006).

<sup>64</sup> Butler explique dans le chapitre l'Autre de la philosophie que Hegel l'a attiré dans la mesure où il lui "paraissait la source moderne de la compréhension de l'altérité". C'est ainsi qu'elle écrit sa thèse sur le désir et la reconnaissance dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Dans le même chapitre, elle déplore que Hegel ne soit plus enseigné dans de nombreux départements de philosophie (Butler, 2012, p 281).

De même Butler rêve pour les minorités d'un retournement comparable à celui de l'esclave face au maître hégélien<sup>65</sup> :

"L'esclave scandalise le maître, souvenez-vous, en se retournant vers lui et en faisant montre d'une conscience qu'il n'était pas censé avoir, prouvant ainsi au maître qu'il est devenu Autre à lui-même" (p 271).

Bourcier oppose deux Butler : celle de *Trouble dans le genre* et dans une moindre mesure de *Ces corps qui comptent* d'une part, et celle de *Défaire le genre* de l'autre. Elle tranche nettement en faveur de la première. Certes, l'ouvrage *Ces corps qui comptent* met déjà au premier plan la reconnaissance de manière explicite, mais, dans *Défaire le genre*, pour Bourcier (2011), les stratégies de resignification sont rapportées à des problématiques générales, fondées sur les maîtres mots d'universel et d'humain, au lieu de se centrer sur la resignification des mots haineux envers les minorités sexuelles.

À partir d'un point de vue lacanien, on peut plutôt se demander si *Défaire le genre* ne dévoile pas de façon explicite ce qui était implicite dès *Trouble dans le genre* : un attachement à une logique universaliste en réalité centrée, quoi qu'elle dise, sur le phallus et le Masculin, avec la question de la reconnaissance. Par ailleurs, Butler jette aussi un regard honnête sur *Bodies that matter*: le but de ce dernier ouvrage était au départ de mettre le corps au centre. Elle reconnaît l'échec d'une certaine façon de cette entreprise dans Butler (2012, p 227) :

"J'avoue cependant ne pas être une très bonne matérialiste. Chaque fois que j'entreprends d'écrire sur le corps, mon texte finit par porter sur le langage. Ce n'est pas que je considère que le corps puisse être réduit au langage : ce n'est pas le cas. Le langage surgit du corps, comme une sorte d'émanation. Le corps est ce sur quoi le Langage vacille, et le corps véhicule ses propres signes, ses propres signifiants, en des termes qui demeurent largement inconscients".

On constate l'incapacité de Butler, selon ses propres mots, à parler du corps en tant que tel : le corps et le langage semblent se réfléchir l'un l'autre et porter leurs propres systèmes de signifiants : finalement ils ne se distinguent pas l'un de l'autre. La reconnaissance, portée sur le symbolique, exclut le réel qui est celui du corps. Est ainsi évacué le réel au sens lacanien. Butler pense que le réel peut être modifié par des changements dans le symbolique, à travers la reconnaissance par l'État et la société du caractère "réel" des homosexuels et transgenres, leur intégration dans un universel humain.

---

<sup>65</sup> Dialectique développée dans *La Phénoménologie de l'Esprit*

Maintenant venons-en de façon plus précise à la lecture de psychanalystes par Butler : nous allons voir que la psychanalyse est mise par elle au service du projet de contestation sociale des normes de genre par Butler.

### **3.2.2 La lecture de Freud et de Lacan par Butler**

Il est difficile de déterminer ce que Butler pense de la psychanalyse : tantôt on a l'impression qu'elle est du côté des critiques de la psychanalyse ; tantôt qu'elle en est partisane. Dans certains textes, ses déclarations se font plutôt positives envers la psychanalyse. Comme l'ont fait de Lauretis et Bersani, sa lecture de Freud lui sert même à effectuer une lecture plus critique de Foucault dans *La vie psychique du pouvoir* (2002). Elle souligne dans *Défaire le genre* que c'est la psychanalyse qui a ouvert la voie à une critique queer du féminisme (Butler, 2012, p 61).

Butler ne s'est intéressée qu'à certains textes de Freud. Contrairement à d'autres auteurs queer (Bersani, de Lauretis) elle a peu cité *Les Trois essais de la théorie sexuelle*. En revanche, elle va citer abondamment un texte métapsychologique de 1915 : *Deuil et Mélancolie* et le texte *Le Moi et le ça* de 1923. En fait, l'essentiel de son travail sur Freud va consister dans le commentaire conjoint de ces deux derniers, commentaire qu'elle effectue dans *Trouble dans le genre*, et qu'elle approfondit dans un ouvrage de 1997, *The Psychic life of power*. C'est que ces textes freudiens vont lui permettre en fait d'élaborer sa propre conception du psychisme et de tenter d'opérer une synthèse entre Freud et Foucault. Mais nous allons voir que l'essentiel est surtout pour elle de montrer en quoi la psychanalyse permet de comprendre que les normes de genre constituent une aliénation, en donnant naissance à la mélancolie, et comment le psychisme mélancolique peut se retourner contre ces normes de genre.

Butler veut d'abord lire Freud avec l'idée de démontrer le caractère premier de ce qu'elle appelle des interdits sociaux, qu'elle réfère tantôt à la différence des sexes tantôt au genre (la distinction qu'elle fera entre les deux ce faisant tardivement dans *Défaire le genre*). Elle procède pour cela à une lecture déconstructionniste du complexe d'Oedipe. Elle nie en effet le processus historique et développemental de celui-ci. En premier, il y a le symbolique, la loi qui définit des positions sexuelles qui vont s'imposer dès l'origine au sujet. Par conséquent, il n'y a pas de construction progressive d'une hétérosexualité par prise de conscience de la



différence des sexes chez l'enfant, l'hétérosexualité est déjà là dès le départ. Butler reprend en fait largement les idées énoncées par Rubin dans *Marché aux femmes*.

La lecture déconstructive de Butler est détaillée dans le deuxième chapitre de *Trouble dans le genre*. Mais Butler pousse plus loin que Rubin la déconstruction du texte de Freud. Rubin entendait s'appuyer sur la bisexualité originaire de Freud pour contester le symbolique. Pour Butler, la bisexualité n'est que la coexistence de deux désirs hétérosexuels. Butler (2005), pour le montrer, part de l'opposition entre identification et choix d'objet. S'appuyant sur *le Moi et le ça*, elle considère que l'identification est le résultat de l'abandon du choix d'objet. Au départ, Butler conçoit la théorie freudienne ainsi : Freud part d'une hétérosexualité originaire quant à l'identification ; il est impossible chez Freud que l'identification et l'amour pour un objet coexistent en même temps, et donc que l'on aime un parent tout en s'identifiant au genre de celui-ci. Le désir est fondamentalement hétérosexuel chez Freud. C'est la prohibition de l'inceste qui en est le fondement : elle aboutit nécessairement à l'hétérosexualité sur le plan de l'identification ; même dans le cas d'un homosexuel masculin, celui-ci passe par une identification à sa mère et donc aime les hommes dans un cadre hétérosexuel ; de même, une lesbienne doit s'identifier à son père : certes, l'amour de la fille pour la mère remonte au pré-Oedipe mais à ce moment-là la petite fille a tous les traits du petit garçon. Donc l'identification va en sens inverse du choix d'objet. Or, comme il apparaît plus "normal" et plus logique que l'identification se fasse conformément au sexe biologique, ceux qui ne s'y conforment pas paraissent ainsi anormaux. Par conséquent, la théorie freudienne oedipienne est normative. Le fondement de cette normativité présuppose des désirs hétérosexuels à l'origine même si la théorisation freudienne repose sur l'idée que deux désirs hétérosexuels peuvent coexister en même temps.

Or, le texte freudien aboutit à une contradiction : l'hétérosexualité et la différence des sexes ne sont pas originaires : elles sont le produit de l'histoire oedipienne et de la formation de l'idéal du moi. Ce qui est la phase achevée du processus est mis au début. En fait, Butler, tout comme Rubin l'avait fait, en conclut que c'est la prohibition et la normativité hétérosexuelle qui est première. Il y a donc prohibition du désir purement homosexuel (identification et choix d'objet du même côté) par non-reconnaissance de celui-ci. Chez Freud ne peut pas s'envisager un désir qui ne résulterait pas par exemple d'une identification à la mère pour l'homosexuel masculin, ou au père pour la lesbienne. Ce désir proprement homosexuel est forclos. Le tabou de l'homosexualité crée les prédispositions hétérosexuelles qui rendent

possibles le conflit oedipien. Le désir originel freudien est illusoire, c'est la loi à l'origine qui prohibe en excluant du champ d'intelligibilité le désir ne correspondant pas à un désir hétérosexuel. Il n'y a pas refoulement de prédispositions primaires ; plutôt, par la loi, une distinction s'établit entre les prédispositions primaires et celles qui sont secondaires : cette distinction établit et reproduit la distinction entre sexualité légitime et illégitime<sup>66</sup>.

Le choix électif de la mélancolie est pour elle crucial. Il permet de montrer en quoi ce qui s'est présenté comme une pathologie a pour origine un interdit social ; mais, plus profondément, en quoi l'hétérosexualité normative est porteuse d'une tristesse fondamentale. Le risque de détournement du concept de mélancolie et de banalisation de celui-ci est évident : pour Freud la mélancolie désignait un état pathologique très précis, état bien distinct de la simple dépression.

Butler va donner à la mélancolie une place encore plus fondamentale dans *La vie psychique du pouvoir* (2002) : la mélancolie est alors à l'origine du psychisme. Le deuil n'est possible que si le sujet conserve l'objet dans son moi. Pour cette raison, le moi est le précipité des investissements d'objet abandonnés. Or, s'appuyant sur *Deuil et Mélancolie* et *Le moi et le ça*, Butler assimile de façon extrêmement générale ce processus de renoncement à un processus d'ordre mélancolique. L'identification est une manière de faire revivre l'objet perdu. L'homosexualité est incorporée comme identification à la masculinité ou à la féminité. L'identification est l'identification au choix d'objet abandonné. Elle est fondée sur un double déni : "je n'ai jamais aimé" ; "je n'ai jamais perdu". Butler (2002) emploie le terme radical de *Verwerfung* (forclusion) de l'homosexualité, pourtant lié chez Lacan plus spécifiquement à la psychose. On comprend le projet de Butler : montrer que chez le sujet se produit un processus équivalent à la psychose. De même sur le plan social, les sujets ne subissant pas cette *Verwerfung*, ou la subissant en sens inverse, vont à leur tour être forclos dans leur être par l'ordre symbolique, ils seront exclus au sens de radicalement non reconnus non seulement dans leur désir mais encore dans leur identité.

Butler tente d'expliquer la culpabilité liée à l'identification. La perte d'un objet est à l'origine de l'ambivalence envers cet objet. Or comme le moi s'est identifié à l'objet, l'ambivalence va

---

<sup>66</sup> Cette lecture du genre, rapportée à la conceptualisation freudienne de la mélancolie est une deuxième ligne de lecture de Butler d'après Berger (2013). Dans le quatrième chapitre de *Gender Trouble*, en revanche, sa lecture est essentiellement foucauldienne : les normes de genre s'imposaient aux corps sans passer par le psychisme des sujets par le processus d'incorporation: la performance de genre parodique de la *drag queen* désamorçait cette emprise sur les corps. Dans les deux, l'origine du genre est liée à un interdit social.

devenir interne. C'est cette ambivalence qui est à l'origine de la construction du psychisme du sujet, celui-ci étant constitué par une division entre moi et surmoi, deux instances en conflit. Butler reprend l'idée freudienne que les plaintes portées par le mélancolique sont des plaintes portées contre, que les auto-reproches sont en fait des hétéro-reproches. Adressées à l'objet, elles finissent par être adressées au moi de la part du surmoi. Par conséquent, la culpabilité est une agressivité retournée contre les normes qui ont provoqué la perte de l'objet.

Or, ces reproches seraient-ils adressés essentiellement à l'objet perdu ? Oui, pour Butler, à celui-ci en tant que représentant de la norme sociale : c'est donc fondamentalement la norme sociale, le pouvoir qui est visé. C'est ainsi que Butler entend concilier la théorisation foucauldienne du dispositif de sexualité et la conceptualisation freudienne de l'inconscient et du psychisme. Elle tient à le démontrer en retrouvant des traces dans la mélancolie de cette origine sociale. Freud prend même comme exemple de perte d'objet des pertes d'idéaux qui sont de caractère social, comme l'idéal national.

L'homosexualité dans ce processus mélancolique en tant que tel n'est pas tant supprimée que sublimée, satisfaisant des fonctions sociales. L'homosexualité est conservée dans l'interdit de l'homosexualité. La libido homosexuelle n'est pas abandonnée, elle est conservée en étant déniée et paradoxalement finit par provoquer l'attachement au surmoi. Cela explique la dynamique du surmoi : la conscience morale naît de l'interdit et du renoncement, mais l'interdit et le renoncement finalement ne font que produire l'attachement au surmoi, et donc ne font qu'augmenter la conscience morale et la culpabilité.

Le texte butlérien ici élude une difficulté. Butler considère que c'est l'attachement libidinal au surmoi, d'origine homosexuel, qui fait sa force : il représente l'attachement à la loi et à l'interdit. Mais Freud dans *Le moi et ça* parle surtout de la mélancolie en tant que siège non de la libido, mais de la pulsion de mort<sup>67</sup>.

Butler a donc voulu montrer à la fois l'origine sociale de la mélancolie, ce qui a pour elle des implications politiques majeures : il est possible, selon Butler (2002, p 250) de faire un "tour mélancolique", c'est-à-dire, en partant du psychique, de revenir vers le social, de re-transformer l'auto-agressivité en hétéro-agressivité en extériorisant la colère sur les normes

---

<sup>67</sup> Il est vrai que Lacan, plus tard, ne s'est pas appuyé sur le dualisme des pulsions. Par ailleurs, il est certain que Lacan valide le pouce à la jouissance du surmoi, cette instance "obscène et féroce".

rigides de genre et "le pouvoir terrorisant de l'Etat" (Butler, 2002, p 276). C'est le sens des politiques queer telles que celles d'Act up avec leurs démonstrations de rage.

Par ailleurs, le fait qu'une norme, d'abord sociale, se constitue ensuite comme psychique, peut aussi donner lieu à une répétition imparfaite, et Butler réintègre ici les analyses de l'itérabilité qu'elle a faites dans *Bodies that matter*. C'est le processus d'intériorisation qui va fabriquer la distinction entre vie intérieure et vie extérieure : par conséquent, on peut dire que la source du psychisme est sociale certes, mais que justement les normes aboutissent à la création d'une intériorité (et par conséquent aussi d'une extériorité). Mais ce qui est social à l'origine se transforme en autre chose. En devenant psychique, la norme se transforme et peut donner lieu, en étant citée et reproduite, à des modifications. Ce qui est promulgué par le sujet n'est pas entièrement contraint par le langage antérieur du pouvoir " (p 34). La *drag queen*, par sa performance de genre, par un "acting out", permet d'allégoriser les pratiques par lesquelles le genre hétérosexuel se constitue.

Par conséquent, cette opposition entre identification et choix d'objet est rapportée à la conceptualisation freudienne de la mélancolie. Ce choix électif de la mélancolie est, pour Butler (2002), crucial. Il permet de montrer en quoi ce qui est présenté comme une pathologie, mais qui est en fait un mécanisme général, a pour origine un interdit social. Cette lecture est fondamentalement non clinique : cette démonstration se fait au risque du détournement du concept de mélancolie et de sa banalisation. On pourrait dire que c'est la catégorie clinique de la mélancolie qui devient incompréhensible du fait de cette généralisation. Par ailleurs, Butler, alors qu'elle veut déconstruire la narration freudienne, ne peut s'empêcher de raconter elle aussi une histoire : au départ était le symbolique, soit la norme, qui, en constituant le psychisme, est au fondement de la distinction entre intérieur et extérieur. Butler substitue ainsi une narration à une autre.

Quoi qu'il en soit, Butler a pu dans sa lecture de Freud confirmer le primat qu'elle accorde aux normes de genre et à la possibilité de leur subversion. Ce sont les mêmes objectifs qu'elle a en tête dans sa lecture des textes de Lacan.

Quoi qu'il en soit, on peut penser que Lacan parvient à des solutions plus respectueuses de la clinique. Nous verrons la façon dont Lacan, par la suite, a remis en cause la normativité de l'Oedipe bien avant Butler.

### **3.2.3 Une lecture partielle et inexacte de Lacan**

Comme Fajnwaks (2013) le souligne, la lecture de Butler par Lacan est extrêmement partielle : elle est composée en grande partie d'ouvrages de seconde main. Par ailleurs, elle se concentre sur certains types de textes, essentiellement des textes et des séminaires des années 50, le séminaire sur *l'Éthique de la psychanalyse*, prononcé en 1959-60, étant sur le plan chronologique la pointe de la lecture de Butler.

Les lectures successives de Butler ont toutes un point commun : elles critiquent la catégorie du symbolique, dont l'invariabilité et le caractère anhistorique seraient factices, censés dissimuler le caractère contingent, social, historique de la norme sociale. Progressivement, contre ce Symbolique prédominant Butler va reprendre à son compte la catégorie de l'imaginaire à partir de *Bodies that matter*.

Pourtant, derrière cette critique de Lacan, Butler reprend aussi à son compte des remarques lacaniennes pour élaborer sa position de parodie des genres, comme l'indique Berger (2013). Mais nous n'allons pas défendre la thèse d'un rapprochement entre les positions de Butler et celles de Lacan : nous pensons que des différences irréductibles persistent, nous paraissent même dans une certaine mesure être plus importantes avec le dernier Lacan : c'est que celui-ci dégage à la fois l'irréductibilité de la jouissance féminine et le caractère central du corps et du réel, à l'opposé de la théorie butlérienne mettant au centre le signifiant et l'image.

#### **3.2.3.1 Lecture de la Signification du phallus par Butler dans *Gender Trouble***

Dans *Trouble dans le genre*, c'est *La Signification du phallus*, texte de la fin des années 50, qui est cité.

Butler reconnaît que Lacan a le mérite de remettre en cause l'ontologie philosophique. Pour Butler, les questions métaphysiques dissimulent la façon dont l'économie paternelle s'est imposée aux femmes et aux homosexuels. Le symbolique est ainsi " un pré-ontologique" pour Butler.

Mais Lacan ne met en pas en jeu bien sûr le concept d'économie paternelle. Être et avoir le phallus sont des positions dans le langage, et non des positions sociales.

Nous allons voir que Butler ne serre pas de suffisamment près la conceptualité précise à l'oeuvre dans le texte *La Signification du phallus*. C'est notamment le cas du concept d'Autre, l'Autre désignant la femme pour Butler. En effet, selon Butler (2005, p 227) :

"Être le phallus, c'est être le "signifiant" du désir de l'Autre et paraître comme ce signifiant. En d'autres termes, c'est être l'objet, l'Autre d'un désir masculin (hétérosexualisé), mais c'est aussi représenter ou refléter ce désir. C'est un Autre qui constitue non la limite de la masculinité dans une altérité féminine, mais le lieu où le masculin s'élabore lui-même. Pour les femmes, "être le phallus" veut dire refléter le pouvoir du phallus, signifier ce pouvoir, "incarner" le phallus, procurer ce lieu qu'il pénètre, et signifier le phallus en "étant" son Autre, son absence, son manque, la confirmation dialectique de son identité. En considérant que c'est l'Autre, celui à qui il manque le Phallus, qui est le Phallus, Lacan laisse clairement entendre que le pouvoir est exercé par cette position féminine de non-avoir, que le sujet masculin qui "a" le phallus a besoin que cet Autre le confirme et donc, qu'il soit le Phallus au sens large du terme".

Butler reprend ici des critiques qui auraient été adressées notamment par Irigaray à l'encontre de Lacan. Les femmes en tant qu'Autres de l'homme ne sont pas représentées en elles-mêmes par le langage, elles ne sont que les doubles spéculaires des hommes. C'est ainsi qu'elle en parvient à une équation *Autre = être le phallus*. On sait que Lacan désigne l'Autre comme l'Autre sexe dans *Encore*, époque où la dispute avec Irigaray prend son essor<sup>68</sup>. C'est ainsi que ce serait les femmes qui réaffirmeraient pour les hommes la fiction qu'ils seraient à l'origine de la signification, alors qu'ils sont dépendants du langage.

Or, si Lacan emploie effectivement l'expression, dans *La Signification du phallus* (1958 c) de "signifiant du désir de l'Autre"<sup>69</sup>, jamais il n'indique que la femme serait l'Autre du partenaire masculin. Comment désigne-t-il l'Autre dans ce texte ? Comme "le lieu même qu'évoque le recours à la parole dans toute relation où il intervient" (Lacan, 1958 c, p 167). Lacan en effet dans ce texte, prend justement plusieurs pages pour amener les positions sexuelles, insistant sur le rôle central de "la passion du signifiant" pour l'homme (p 167), mais pas en tant que l'homme parle, mais en tant que "ça parle dans l'homme" (p 167). L'Autre est conçu radicalement d'ailleurs en dehors de tout jeu spéculaire et de tout imaginaire, étant radicalement opposé à l'autre semblable. L'Autre est le lieu du langage, c'est lui qui donne sa place signifiante au sujet. Il est vrai, la mère à l'origine est à cette place de l'Autre en tant que

---

<sup>68</sup> "L'Autre, dans mon langage, cela ne peut donc être que l'Autre sexe" (Lacan, 1975 b, p 52).

<sup>69</sup> Lacan, 1958 c, p 167 "Si paradoxale que puisse sembler cette formulation, nous disons que c'est pour être le phallus, c'est-à-dire le signifiant du désir de l'Autre, que la femme va rejeter une part essentielle de la féminité, nommément tous ses attributs dans la mascarade".

c'est elle qui fait entrer l'enfant dans le bain de langage, le faisant passer du besoin à la demande. C'est là qu'il faut situer l'expression de "désir de l'Autre" qui va trouver son signifiant dans le phallus : la mère dans la métaphore paternelle porte son désir sur le phallus. C'est d'ailleurs l'enfant qui est dans une position où il est désiré comme phallus de la mère. Or le désir pour l'enfant c'est la reprise du désir de l'Autre<sup>70</sup>. Autrement dit le phallus va devenir le signifiant du désir, à partir du moment où il a été le signifiant du désir de l'Autre. Certes, on pourrait dire que la mère est une femme, mais pour Lacan être femme ne veut justement pas dire être mère. Qu'une femme soit en position de signifiant du désir de l'Autre tient à la position masculine. L'homme reprend le désir de la mère comme désir de l'Autre, autrement dit convoite le phallus en tant que pouvant combler la castration maternelle : une phrase d'un texte écrit peu après, *Propos directifs pour un Congrès sur la sexualité féminine*<sup>71</sup>, le montre : "Si l'on part de l'homme pour apprécier la position réciproque des sexes, on voit que les filles-phallus dont l'équation a été posé par Mr. Fenichel de façon méritoire encore que tâtonnante, prolifèrent sur un Venusberg à situer au-delà du "Tu es ma femme" par quoi il constitue sa partenaire, en quoi se confirme que ce qui ressurgit dans l'inconscient du sujet c'est le désir de l'Autre, soit le phallus désiré par la mère" (Lacan, 1964, p 211).

Doit-on dire que Butler ne fait qu'anticiper les futures positions de Lacan ? La définition de l'Autre comme Autre sexe va s'insérer en fait dans une refonte radicale de la théorie lacanienne sur le phallus : elle est contemporaine du "il n'y a pas de rapport sexuel" et de l'idée de l'inexistence de La femme, ce qui fait que la jouissance d'une femme ne s'opère pas - toute par la médiation du phallus, contrairement à ce qui est établi dans *La signification du phallus*. En fait, Butler essaie de dénoncer La signification du phallus comme un texte hanté par le patriarcat mais elle manque sa cible<sup>72</sup>. Quand l'expression "l'Autre" pourra caractériser la féminité, Lacan justement va renverser l'idée de la femme comme manque, de La femme qui n'existe pas, pour en tirer argument, sur le plan de la jouissance, d'une jouissance féminine supplémentaire.

---

<sup>70</sup> "Si le désir de la mère est le phallus, l'enfant veut être le phallus pour le satisfaire" (Lacan; 1958 c, p 171).

<sup>71</sup> Lacan, 1964, 203-214. En fait, ce texte a été écrit dès 1958, mais présenté au congrès seulement en 1960, et publié en 1964 dans la revue *La Psychanalyse*.

<sup>72</sup> A la place elle aurait pu être plus attentive par exemple à la façon dont Lacan remet en cause l'une des idées les plus contestables du débat des années 30 sur la sexualité féminine dans *Les Propos introductifs* écrit peu après, à avoir le masochisme féminin, par exemple défendu par Deutsch (1970 a) : Lacan démonte l'idée de masochisme féminin : le masochisme féminin est bien une invention masculine plutôt : "Peut-on se fier à ce que la perversion masochiste doit à l'invention masculine, pour conclure que le masochisme de la femme est un fantasme du désir de l'homme ?" (Lacan, 1964, p 209).

Enfin, Butler veut identifier la femme à l'Autre pour plaquer la dialectique du maître et de l'esclave hégélienne sur la théorisation du phallus de Lacan. La femme est le miroir qui permet à l'homme d'affirmer son identité selon elle. Évidemment, Lacan n'a jamais dit ça. Les hommes comme les femmes sont des sujets, mais des sujets non substantiels, des sujets divisés. La meilleure preuve étant constituée par l'hystérique, qui, certes, placée comme Dora en position d'objet de désir et de l'échange, se divise entre soumission et révolte à cette position. Butler veut en fait montrer que, dans la théorie de Lacan, les hommes se réservent à la fois la signification et la jouissance. C'est évidemment faux dès les années 50. Il y a, à partir d'un signifiant, le phallus, constitution de deux positions symboliques, celles d'homme et de femme, positions idéales qui ne peuvent en réalité être atteintes.

Lacan s'appuie sur une psychanalyste américaine, Joan Riviere, auteur d'un article célèbre sur "Féminité masquerade" à partir d'un cas clinique<sup>73</sup>. À partir de ce cas, Lacan montre que les deux positions sexuelles sont de l'ordre d'un paraître : comme le dit Brousse (2000, par. 21)<sup>74</sup> dans sa conférence au Pont Freudien, "le langage amène une sorte de, on va dire comme ça, "déréalisation" du sexuel dans le monde pour le sujet et que cette "déréalisation" au sens d'une perte du réel biologique, est la condition du passage par la langue et par le circuit de la demande et du désir".

Il s'agit d'un paraître du fait qu'il ne s'agit pas de données biologiques, mais de données de langage.

Lacan veut le démontrer en prenant soin en effet de démonter les positions ancrées d'un certain biologisme des opposants à Freud, que ce soit Jones, Horney ou Mélanie Klein. Il s'inscrit ainsi en opposition à un certain biologisme conservateur de la psychanalyse<sup>75</sup>: Lacan insiste pour indiquer que la nature de l'homme" devient tissée par des effets où se retrouvent la structure du langage dont il devient la matière"<sup>76</sup>. Les besoins de l'homme notamment se retrouvent dès le plus jeune âge aliénés par le langage du fait de leur mise en forme signifiante à partir du lieu de l'Autre. C'est en ce sens que Lacan va définir le phallus comme un signifiant justement, certainement pas comme un organe ou comme un objet. C'est un signifiant particulier en tant qu'il sert à "désigner dans leur ensemble les effets de signifié, en

---

<sup>73</sup> Riviere, J. (1964). Féminité masquerade (V. Smirnoff, Trad.). In : Hamon, M.C. (Ed.) (1994) *Féminité masquerade. Études psychanalytiques* (article original publié en 1928).

<sup>74</sup> à partir du début de l'intervention de Marie-Hélène Brousse elle-même.

<sup>75</sup> Ainsi Jones fait une "plaidoirie" pour rétablir contre Freud "l'égalité des droits naturels", plaidoirie qui culmine dans une citation de la bible : "Dieu les créa homme et femme" (Lacan, 1958 c, p 166).

<sup>76</sup> Lacan, 1958 c, 167.



tant que le signifiant les conditionne par sa présence de signifiant"<sup>77</sup>. C'est le signifiant qui va définir les deux positions sexuelles dans le texte. Le phallus va servir plus précisément à ce qui résulte de la soustraction de la demande et du besoin, à savoir le désir<sup>78</sup>.

Comme il y a éloignement des données biologiques, le phallus va être ce signifiant unique pour les deux sexes, le seul signifiant du désir dans l'inconscient, traduction lacanienne de l'idée freudienne de libido unique qui serait une libido masculine.

Comment ce signifiant unique parvient-il à fabriquer deux positions sexuelles ? Lacan rajoute deux éléments qui lui permettent d'élaborer une combinatoire : tout d'abord la différence entre avoir et être ; en second lieu la négation.

Lacan l'indique dans *La signification du phallus* dans un passage-clef que commente Butler : "Disons que ces rapports [entre les sexes] tourneront autour d'un être et d'un avoir qui, de se rapporter à un signifiant, le phallus, ont l'effet contrarié de donner d'une part réalité au sujet dans ce signifiant, d'autre part d'irréaliser les relations à signifier.

Ceci par l'intervention d'un paraître qui se substitue à l'avoir, pour le protéger d'un côté, pour en masquer le manque dans l'autre, et qui a pour effet de projeter entièrement les manifestations idéales ou typiques du comportement de chacun des sexes, jusqu'à la limite de l'acte de la copulation dans la comédie" (Lacan, 1958 c, p 172).

Quel commentaire Butler apporte-t-elle à ce texte ?

L'intention de Lacan reste pour elle d'instaurer une relation dissymétrique et inégalitaire entre hommes et femmes à ce sujet.

Butler (2005, pp. 130-131) va interpréter ainsi d'une façon particulière ce passage de Lacan : d'abord, la "réalité" concernerait l'homme : "dans les lignes qui suivent, Lacan semble évoquer l'apparence de "réalité" du sujet masculin ainsi que "l'irréalité de l'homosexualité".

Butler (2005, p 131) poursuit son argumentation :

" [...] Il n'y a pas de genre grammatical exprimé là, mais il semble que Lacan soit en train de décrire la position des femmes pour qui le "le manque" est un trait distinctif, d'où le fait qu'elles auraient besoin d'un masque et d'une forme de protection sans qu'on sache vraiment dans quel sens comprendre cette dernière".

---

<sup>77</sup> p 168.

<sup>78</sup> p 170 : "Le phallus est le signifiant privilégié de cette marque où la part du logos se conjoint à l'évènement du désir".

En fait, Lacan expose ici que le semblant est universel et Butler ne le voit pas. Qu'une femme soit "le phallus" voudrait dire qu'elle serait dans la position de "refléter ou de représenter la réalité du sujet masculin". "Être le phallus" veut dire "être signifié par la loi paternelle, être son objet, son instrument, être le singe de son pouvoir" (Butler, 2005, p 129).

Mais, puisqu'il s'agit de langage, il s'agit donc bien d'un "paraître" donc dans les deux cas, de semblants, liée à l'irréalisation due à l'intervention du signifiant. Brousse (2000, par. 25) commente ainsi la position de Lacan :

"Côté masculin, il définit la position, disons sexuelle, présidant à l'ensemble des manifestations sexuelles et présidant aussi à l'assomption du sexe par un sujet... Il est défini comme protégé. Au fond, la position masculine consiste dans la protection. Et, du côté féminin, il définit la position sexuelle féminine par, justement, ce terme de "masquée", "mascarade".

La position masculine est tout autant marquée en réalité ainsi par le manque que la position féminine. Il y a aussi le paraître de l'homme lui-même : pour déjouer la menace de castration, les hommes sont amenés à paraître eux aussi, à jouer la comédie de la virilité, à effectuer une "parade virile" (Lacan, 1958 c, p 173) : comment comprendre autrement que Lacan (1958 c, p 172) parle des "manifestations idéales ou typiques du comportement de chacun des sexes" ? La parade virile à laquelle Lacan fait allusion n'est rien d'autre que cela. Il est vrai, le "paraître" est plutôt situé par Lacan du côté des femmes : le paradoxe est que l'homme est contraint de se "féminiser" en adoptant lui aussi le paraître. Lacan met en valeur l'échec finalement aussi bien des hommes et des femmes à se révéler à la hauteur de cette position idéale. En réalité, à la mascarade féminine répond la parade virile : il y a aussi peu de substance d'un côté que de l'autre.

Si on se centre sur la féminité, Butler considère que les propos de Lacan concernant la mascarade ne sont pas clairs. Butler ne nie pas l'importance de celle-ci mais s'interroge sur sa signification : Butler (2005, p 133) se demande si c'est le manque qui est lui-même rejeté ou une part innommée qui apparaît ensuite comme manque<sup>79</sup>.

C'est ainsi qu'elle considère finalement que la récupération du concept de "mascarade par Lacan recèle deux "entreprises" qui pourraient ne pas s'exclure l'une l'autre" : soit la

---

<sup>79</sup> "La mascarade est-elle la conséquence d'un déni de ce manque avec pour but le fait de paraître être le phallus ? La mascarade construit-elle la féminité en tant que reflet du phallus pour dissimuler les possibilités bisexuelles qui pourraient sinon ébranler le problème continu de construction d'une féminité hétérosexualisée ? La mascarade transforme-t-elle, comme le suggère Riviere, l'agression et la peur des représailles en séduction et en flirt ? Sert-elle prioritairement à cacher ou à refouler une féminité prédonnée, un désir féminin qui établirait une altérité non subordonnée au sujet masculin et qui révélerait que la masculinité est condamnée à l'échec ? ou la mascarade est-elle le moyen pour lequel la féminité elle-même est d'abord établie ? S'agit-il d'une pratique qui exclut vraiment le masculin dans la formation identitaire et le repousse dehors des frontières marquant la position du genre féminin ?".

mascarade serait la réalisation "sur un mode performatif d'une ontologie sexuelle" soit "un déni du désir féminin"<sup>80</sup>.

L'ontologie est une fausse ontologie, un semblant. Ce semblant serait en quelque sorte un déni d'un désir féminin authentique en quelque sorte. Et on pourrait selon elle y trouver appui dans le texte de Lacan. Ce désir féminin authentique serait paradoxal en tant que non ontologique puisqu'il serait la réalisation de possibilités identificatoires plurielles et simultanées. Il s'agirait de produire alors une mascarade qui remettrait sur le devant de la scène cette multiplicité identificatoire à travers la parodie, ce qui serait assez juste dans la mesure où la femme est Autre à elle-même, mais renverrait la jouissance à l'identification et l'imaginaire en mettant au second plan le corps.

### Troisième citation

La troisième citation de Butler recèle aussi selon elle une ambiguïté.

"Si paradoxale que puisse sembler cette formulation, nous disons que c'est pour être le phallus, c'est-à-dire le signifiant du désir de l'Autre, que la femme va rejeter une part essentielle de la féminité, nommément tous ses attributs dans la mascarade. C'est pour ce qu'elle n'est pas qu'elle entend être désirée en même temps qu'aimée. Mais son désir à elle, elle en trouve le signifiant dans le corps de celui à qui s'adresse sa demande d'amour. Sans doute ne faut-il pas oublier que de cette fonction signifiante, l'organe qui en est revêtu prend valeur de fétiche"<sup>81</sup>.

Butler (2005, p 133) se contente de poser une série de questions sur le texte, qui vont lui permettre d'établir sa critique :

"Si cet "organe innommé", vraisemblablement le pénis (traité ici comme le Yahvé hébraïque, dont il ne faut jamais dire le nom), est un fétiche, comment se fait-il que nous puissions l'oublier aussi facilement que le pense Lacan ? Et quelle est cette "part essentielle de la féminité" que la femme doit rejeter ?"

On se demande pourquoi Butler parlerait d' "oubli" du pénis ? Lacan n'a jamais caché que le phallus est un symbole du pénis en tant que tel. La volonté de Butler est là encore de faire passer Lacan pour réactionnaire par la référence à la Bible. Elle manque l'aspect provocateur du texte de Lacan qui fait du désir de la femme pour le pénis un désir fétichiste, Lacan étant

---

<sup>80</sup> "Contrairement aux apparences, ces deux entreprises pourraient ne pas s'exclure l'une l'autre, dans la mesure où plus le temps passe et plus les apparences deviennent suspectes" (Butler, 2005, p 132).

<sup>81</sup> Lacan, (1958 c), p 172.

soucieux de s'opposer là encore à la psychanalyse normative des stades de développement et à la pulsion génitale.

Le passage de Lacan pourtant recèle une signification claire : elle rejette ses "attributs" dans la mascarade. *Être le phallus* c'est reprendre un signifiant symbole de l'organe masculin, c'est donc rejeter sa féminité "naturelle". Mais quelle pourrait être la féminité "naturelle" de la femme ? Elle ne peut être que constituée par les attributs de la mère, sa capacité à porter des enfants en son sein et à les nourrir. *Être le phallus* c'est ne pas être rivée à la maternité. On doute que Butler soit transcendée par l'idée que la féminité authentique serait la maternité : elle envisage plutôt les "possibilités bisexuelles". D'ailleurs, Butler ne cesse d'être la critique de l'idée d'un désir féminin authentique. Le commentaire de ce passage échouerait là encore dans son but de déconstruire le texte de Lacan.

C'est ainsi que les sujets parlants sont amenés à se définir comme masculins et féminins par l'adoption d'emblèmes : Brousse (2000) pense par exemple à l'intérêt des petites filles pour les menus objets maternels, les bijoux, les escarpins, les objets en général qui touchent le corps féminin. Ces objets métonymiques du désir sont reliés à l'Idéal du moi. Ils permettent au sujet de s'identifier comme femme ou comme homme : la possession de l'objet fétiche permet d'assumer l'assomption de son sexe.

Il s'agit dans les deux cas de faire une mise en scène : il s'agit pour l'homme de le recevoir du père et de montrer qu'il l'a : c'est la "parade virile". Pour la femme c'est de montrer qu'elle l'est, et c'est le niveau de la "mascarade".

Il s'agit de semblants, mais Lacan dans ce texte considère que les sujets parlants sont contraints de se situer dans ces deux pôles.

#### Quatrième citation

Mais Butler ne s'intéresse pas à la mère : ce qui lui paraît essentiel pour comprendre la position de Lacan est sa position envers l'homosexualité féminine. Butler pense que la position de Lacan se clarifie lorsqu'il énonce que "la fonction du masque [...] domine les identifications où se résolvent les refus de la demande d'amour"<sup>82</sup>.

Pour Butler (2005, p 134), la signification du texte est celle-ci :

---

<sup>82</sup> Lacan 1958 c, p 173.

"En d'autres termes, le masque fait partie de la stratégie d'incorporation de la mélancolie, de l'endossement des attributs de l'objet/ Autre qui est perdu dans laquelle la perte est la conséquence d'un refus d'amour".

Autrement dit, c'est là encore à *Deuil et Mélancolie* qu'elle fait appel : le masque vient d'une identification à l'objet perdu. Butler à partir de là établit l'idée que c'est le refus de l'Autre de répondre à la demande d'amour qui est à son tour refusé, il s'agit, pour Butler (2009, p 134), d'un double refus donc<sup>83</sup>. Autrement dit, la femme s'identifie au phallus en tant que celui-ci est perdu pour elle, mais elle refuse cette perte. L'identification est un déni de la perte, comme *Deuil et Mélancolie* le montre. Sur ce point l'interprétation de Butler n'est pas vraiment contestable : être le phallus est un moyen de ne pas le perdre d'une certaine façon.

Mais ce qui est important pour Butler, c'est que cette signification ne trouve son sens qu'à partir d'une citation concernant l'homosexualité féminine. Or, c'est dans l'évocation de l'homosexualité féminine que Butler voit la preuve la plus nette du phallogocritisme de Lacan.

"On pourrait ici ajouter que l'homosexualité masculine conformément à la marque phallique que constitue le désir, se constitue sur son versant, - que l'homosexualité féminine par contre, comme l'observation le montre, s'oriente sur une déception qui renforce le versant de la demande d'amour. Ces remarques mériteraient d'être nuancées d'un retour sur la fonction du masque pour autant qu'elle domine les identifications où se résolvent les refus de la demande"(Lacan, 1958 c, p 173).

Butler veut montrer que le Symbolique est au service de la forclusion du désir homosexuel féminin : puisque Lacan considérerait que l'homosexuelle féminine est déçue par l'homme, son hétérosexualité serait déçue, elle s'orienterait vers un amour sans désir véritable, un semblant de désir : elle voit dans ces réflexions un mépris de l'observateur Lacan pour l'homosexualité féminine. La proposition "comme l'observation le montre" pour elle masque surtout le caractère d'observateur hétérosexuel et machiste de Lacan. La lesbienne serait ainsi "désésexualisée" pour Lacan.

L'interprétation de Butler nous paraît erronée à divers titres.

Tout d'abord, elle néglige le fait que Lacan parle ici de quelque chose de très précis : à savoir l'observation clinique. Lacan établit son assertion à travers sa propre expérience clinique, et assurément celle de Freud puisqu'il a longuement commenté le cas de la jeune homosexuelle

---

<sup>83</sup> "Le fait que le masque "domine" ces refus autant qu'il les résout" suggère que l'appropriation est la stratégie par laquelle ces refus sont eux-mêmes refusés, une double négation qui redouble la structure de l'identité par l'absorption mélancolique de celui, ou celle, qui est, de fait deux fois perdue" (Butler, 2005, p 183).

dans son séminaire l'année précédent la parution de l'article sur la signification du phallus. Il s'appuie aussi sur les articles à partir d'observations cliniques d'Helene Deutsch<sup>84</sup>. Mais cette remarque est assez révélatrice de la façon dont Butler envisage la psychanalyse : à savoir comme d'une théorie uniquement et non d'une pratique clinique. Or, Lacan, dans ses *Écrits*, dans ses séminaires, s'adresse surtout aux psychanalystes. C'est particulièrement vrai dans les années 50 où son public est un public de psychanalystes.

Deuxième point : Lacan parle des femmes en général et de la position féminine. Lacan effectivement voit dans le lesbianisme un cas particulier de la position féminine de l'amour et du désir, soit la position dite "érotomaniaque", par opposition à la position masculine, dite "fétichiste". Or, pour Butler, c'est uniquement le lesbianisme qui intéresse Lacan. Pourtant, la demande d'amour ne concerne pas seulement la lesbienne, contrairement à ce qu'elle pense. Surtout la demande d'amour ne signifie pas déssexualisation. Par ailleurs, la particularité féminine n'est pas tant une primauté déssexualisée de la demande par rapport au désir que le fait que désir et demande convergent vers le même partenaire, alors que la position masculine est marquée par un dédoublement entre les deux<sup>85</sup>. Par conséquent, il ne s'agit pas de nier l'existence de la sexualité lesbienne non plus<sup>86</sup>.

Troisième point : Lacan, lorsqu'il parle de déception, reprend le cas très précis de la jeune homosexuelle : rappelons que celle-ci s'était tournée vers les femmes du fait de la déception d'avoir vu son père donner un nouvel enfant à sa mère, et non à elle-même. La clinique montre que cette situation n'est pas unique dans la clinique (voir Aflalo, 2002). Certes, la relation de la jeune homosexuelle à la dame était semble-t-il platonique, mais non dénuée de traits pervers pour autant, comme Lacan le montre dans les séminaires sur *La Relation d'objet* (1994) et *L'Angoisse* (2004). Surtout, de manière plus générale, Lacan insiste sur le fait que l'homosexualité féminine consiste à relever un défi : satisfaire la femme mieux que ne le ferait le père, pari en plus tenu et réussi selon lui comme il le montre dans *Propos directifs pour un Congrès sur l'homosexualité féminine*. Cela va de pair avec l'idée que les homosexuelles

---

<sup>84</sup> Voir notamment (Deutsch, H. (1970 b) *Homosexualité féminine* (S. Hommel, Trad.). In : Hamon, M.C. *Féminité Mascarade* (1994). Paris : Seuil, 267-294 (article original publié en 1932).

<sup>85</sup> "Si l'homme trouve en effet à satisfaire sa demande d'amour dans la relation à la femme pour autant que le S du phi la constitue bien comme donnant dans l'amour ce qu'elle n'a pas, inversement son propre désir du phi fera surgir son S dans sa divergence rémanente vers "une autre femme" qui peut signifier ce phi à divers titres, soit comme vierge soit comme prostituée. Il en résulte une tendance centrifuge de la pulsion génitale dans la vie amoureuse, qui rend chez lui l'impuissance beaucoup plus mal supportée.." (Lacan, 1958 c, p 173).

<sup>86</sup> Ce qui est clairement l'interprétation de Butler (2005, p 135) : "Mais nous pouvons considérer que cette conclusion [de Lacan] est le résultat nécessaire d'un point de vue masculin et hétérosexualisé qui voit dans la sexualité lesbienne un rejet de la sexualité en tant que telle pour la seule raison que ma sexualité est supposée être hétérosexuelle".

féminines ne renoncent pas du tout à "leur sexe" : les homosexuelles prennent un soin particulier à la jouissance de leurs partenaires, s'avérant beaucoup plus adroites que les hommes :

"Bien au contraire dans toutes les formes, même inconscientes, de l'Homosexualité féminine, c'est sur la féminité que porte l'intérêt suprême, et Jones a ici fort bien détecté le lien du fantasme de l'homme, invisible témoin, avec le soin porté par le sujet à la jouissance de sa partenaire". (Lacan, 1964, p 213).

L'homme doit être un invisible témoin car il doit *voir* que le défi est bien relevé. Mais relever le défi envers l'homme ne signifie pas s'identifier à lui et vouloir être un homme. Il ne s'agit pas de s'identifier à une femme mais de montrer en quoi une femme homosexuelle sait mieux aimer et satisfaire une femme qu'un homme, combien elle lui est supérieure. Lacan montre bien dans le cas de la jeune homosexuelle l'importance de se montrer supérieure en ce qu'elle donne ce qu'elle n'a pas<sup>87</sup>.

Quatrième point : on constate d'ailleurs à ce propos à quel point Butler a tort de faire rimer homosexualité féminine et contestation de la féminité puisque les homosexuelles féminines "ne renoncent pas à leur sexe" selon Lacan (1964, p 213). Certes, Lacan est déjà prudent puisqu'il évite de généraliser, montrant déjà la difficulté à tenir des propos universalisants lorsqu'il s'agit des femmes, lesbiennes ou pas. C'est ainsi que dans *les Propos directifs*, il prend le cas des "femmes qui se réclament de leur qualité d'homme". Les considère-t-ils/ elles comme délirant/es ? Pas du tout, au contraire il les oppose au "délire" du "transsexualiste masculin"<sup>88</sup>. Lacan (1964, p 213) énonce en effet :

"Il reste à prendre de la graine du naturel avec lequel telles femmes se réclament de leur qualité d'hommes, pour l'opposer au style de délire du transsexualiste masculin".

Autrement dit, il est beaucoup plus facile pour un être de sexe biologique féminin de se mettre en position d'homme que le contraire. Lacan y voit là encore un effet du fait que le phallus est bien le signifiant unique pour les deux sexes : il serait plus aisé pour un parlêtre né femme de se mettre en position masculine que le contraire. Il n'y aurait nul délire là-dedans.

Cinquième point : La remarque de l'orientation sur la demande d'amour dans *la Signification* mérite aussi d'être reprise à l'aune des théorisations ultérieures de Lacan, notamment dans

---

<sup>87</sup> Voir à ce sujet les commentaires de Lacan sur la jeune homosexuelle de Freud dans le séminaire IV *La Relation d'objet*, pp. 95-147.

<sup>88</sup> Lacan, 1964, p 213. Ces propos ont été préparés en 1958 et méritent d'être discutés. On pourrait considérer que Lacan prend le cas des Mtf et FtM ici.

*Encore* (1975 b) et *Télévision* (1974) : Lacan revient alors sur l'homosexualité féminine à partir de la logique des sexuations. Il considère alors l'homosexualité féminine comme pouvant, par l'amour, révéler une femme comme Autre à elle-même, comme peuvent le montrer certains cas cliniques (Fajnwaks, 2013). L'amour, bien loin de se caractériser par une perte de jouissance, est alors au fondement d'une jouissance supplémentaire, au-delà du phallus.

### Le lacanisme, un tragique religieux ?

Butler ferait-elle gré à Lacan en revanche d'avoir abandonné tout naturalisme ? : une remarque vient en ce sens ( Butler, 2005, p 144) :

"Que le langage de la physiologie ou de la prédisposition n'apparaisse pas ici est une nouvelle réjouissante, mais les réductions binaires n'en sont pas moins opérantes pour cadrer et formuler la question de la sexualité, et délimiter à l'avance les formes de la résistance au "réel".

Butler d'une certaine façon, dans un autre passage a compris qu'une perte de jouissance est commune aux hommes et aux femmes puisque Butler (2005, p 145) parle de "l'omniprésence, dans son oeuvre, de la nostalgie de la plénitude perdue de la jouissance".

Pourquoi dévoile-t-elle que Lacan considère-t-elle que le manque est commun aux hommes et aux femmes alors qu'elle avait jusque-là situé le manque côté femme ? C'est qu'à cet endroit précis de son texte, il s'agit pour elle d'établir une sentence définitive sur l'oeuvre lacanienne : elle serait l'expression d'un tragique religieux, autrement dit, profondément réactionnaire.

Lacan serait ainsi l'auteur d'un "récit" rappelant ceux de l'Ancien Testament : il y aurait originellement une Loi instituant une perte de jouissance et établissant des idéaux impossibles à satisfaire (qui seraient les positions sexuées). En même temps il n'y a pas de place pour un autre déroulement, une modification de la Loi permettant une issue plus positive. La jouissance perdue ne peut être retrouvée. Le symbolique ne peut atteindre le réel. Elle soupçonne donc dans le "récit lacanien" un "enjôlement romantique", "ou même une idéalisation religieuse de l'échec, de l'humilité et de la limitation avant la Loi, qui rend ce récit idéologiquement suspect" (Lacan, 20005, p 146). Elle ajoute :

"La théorie de Lacan présente la structure d'une tragédie religieuse minant en effet toute stratégie en matière politique ou culturelle qui viserait à façonner un autre imaginaire pour le jeu des désirs".



Point n'est besoin de faire une longue démonstration pour révoquer cette interprétation de l'oeuvre de Lacan. D'abord, Lacan insiste, dans le texte *La Signification du phallus*, non sur la tragédie mais sur la part de "comédie" recélée par la mascarade féminine et la parade virile<sup>89</sup>. C'est vrai, la référence à la jouissance perdue n'est pas sans résonance tragique, mais celle-ci se manifestera dans une autre oeuvre de Lacan : le séminaire VII sur l'éthique, sur lequel Butler reviendra plusieurs années après<sup>90</sup>. Ce tragique n'a rien à voir avec le tragique de l'Ancien Testament, il s'agit de la Tragédie grecque. Par ailleurs, Butler fait fi de la volonté de Lacan de radicalement séparer la psychanalyse de tout élément religieux et du culte du père, notamment dans le séminaire XVII<sup>91</sup>. Enfin, l'idée de perte de jouissance dans ce séminaire donne automatiquement lieu à un plus de jouir : on est loin du tragique. Enfin, dans son dernier enseignement, c'est le signifiant lui-même qui est à l'origine de la jouissance, il est impossible de penser la jouissance sans le signifiant et donc pas de penser une jouissance originaire, présignifiante.

Cependant, on peut aussi penser que Butler se révèle sur certains points plus lacanienne qu'elle ne le paraît dans ce texte. Berger (2013) fait l'hypothèse que c'est aussi en partie à Lacan que Butler doit son idée du genre comme parodie. Si on lit bien Lacan, non seulement le paraître joue son rôle des deux côtés, mais le deuxième sexe est le premier des genres. En effet, le désir cache son jeu "comme une femme joue du voile entre exhibition et pudeur"<sup>92</sup>. C'est qu'effectivement pour Lacan la parade virile apparaît "féminine" :

"Le fait que la féminité trouve son refuge dans ce masque par le fait de la Verdrängung inhérente à la marque phallique du désir, a la curieuse conséquence de faire que chez l'être humain la parade virile elle-même paraisse féminine" (Lacan, 1958 c, p 173).

Par ailleurs, Lacan, dès son étude de la jeune homosexuelle, avait en réalité bien montré, qu'il était possible, et ce d'ailleurs sans travestissement, de se montrer masculine : la jeune homosexuelle incarne de façon parfaite le chevalier courtois rendant hommage à la dame. Elle portait d'ailleurs le défi à la Loi que Butler attribue aux *drag queen*. Cette idée de parodie ne peut se faire qu'à partir du moment où les genres sont considérés comme des semblants, où les positions masculines et féminines sont posées comme des positions idéales et donc ne peuvent être atteintes dans la réalité. Berger rapproche encore plus Butler et Lacan à partir de sa

---

<sup>89</sup> Lacan, 158 c, p 172.

<sup>90</sup> Voir 3.2.3.4.

<sup>91</sup> ibid.

<sup>92</sup> Berger, 2013, p 85.

lecture des séminaires XI et XVIII. Dans ces deux séminaires, Lacan élabore une conception zoo-anthropologique de la mascarade avec des hommes et des femmes pris dans la capture imaginaire par le jeu des masques. Mais pour Berger rien ne s'oppose dans les textes de Lacan à ce que la mascarade telle qu'a théorisé celui-ci se limite au monde de l'hétérosexualité. Berger cite un passage de Lacan d'où il est possible d'énoncer que la mascarade vaut tout aussi bien à l'intérieur d'un même genre<sup>93</sup>.

Par ailleurs, Butler s'appuie sur Lacan pour critiquer l'idée de réalité prédiscursive, de bisexualité d'avant la loi, qui était présente chez Rubin. En ce sens, la lecture d'une bisexualité refoulée lui apparaît trop simple ; l'idée de bisexualité est elle-même une production de la matrice hétérosexuelle : penser une réalité d'avant la Loi, d'avant le symbolique est impossible. L'important est d'agir à partir de la Loi. La conceptualisation de Lacan lui permet de contrer les féministes marxistes, mais aussi Rubin. La seule voie à emprunter est celle d'une déconstruction du symbolique, de la matrice hétérosexuelle.

Mais, on le voit, déjà Butler s'oriente vers l'idée fondamentale que ceux qui ne se conforment pas à l'assomption des positions symboliques, ne sont pas intelligibles, sont exclus par la matrice, et qu'il suffirait de les réintroduire dans le symbolique pour supprimer le trauma de la jouissance, de la marque du signifiant sur le corps.

Si on lit *Propos directifs*, rédigé très peu de temps après, en 1958<sup>94</sup>, on y lit absolument l'inverse d'une défense du patriarcat conservateur, Lacan n'a pas assez de sarcasmes pour les psychanalystes conservateurs comme Jones voyant les femmes sous l'angle de la passivité, du masochisme et considérant l'activité féminine comme un danger<sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> Berger (p 89) cite un passage de la neuvième séance du séminaire XI : "Ce n'est pas autre chose qui nous saisit au niveau même de l'expérience clinique, lorsque, par rapport à ce qu'on pourrait imaginer de l'attraction à l'autre pôle comme conjoignant le masculin au féminin, nous appréhendons la prévalence de ce qui se présente comme *le travesti*. Sans aucun doute, c'est par l'intermédiaire des masques que le masculin, le féminin, se rencontrent de la façon la plus aiguë, la plus brûlante".

Berger commente ainsi la dernière phrase du passage (p 90) :

"Ce ne sont pas les "êtres" dans leur indistinction de vivants et des femmes comme êtres de chair et de culture mêlées ; ce sont "le masculin" et "le féminin" comme "tels", c'est-à-dire comme "leurres" ; "conjonction du masculin au féminin", comme le dit Lacan, mais aussi, pourquoi pas, comme le suggère furtivement la grammaire de sa dernière phrase qui désaccouple les deux genres, attraction du féminin par le féminin, du masculin par le masculin ; pur jeu des genres, en tout cas, que consacre la figure du "travesti" exhaussée par l'italique, et dont Lacan souligne cette fois la fonction de multiplicateur érotique et noir d'adjuvant à la reproduction".

<sup>94</sup> Même si ces propos n'ont été écrits qu'en 1958.

<sup>95</sup> "Suit le problème du masochisme féminin qui déjà se signale à promouvoir une pulsion partielle, soit, qu'on la qualifie ou non de pré-génitale, régressive dans sa condition, au rang de pôle de la maturité génitale".

Une telle qualification en effet ne peut être tenue pour simplement homonymique d'une passivité, elle-même déjà métaphorique, et sa fonction idéalisante, inverse de sa note régressive, éclate de se maintenir indiscutée à l'encontre de l'accumulation qu'on force peut-être dans la genèse analytique moderne, des effets castrateurs et dévorants, disloquants et sidérateurs de l'activité féminine" (Lacan, 1964, p 208).

Butler et Lacan s'accordent pour refuser le primat au biologique et pour considérer qu'homme et femme sont avant tout affaires de signifiants.

La lecture par Butler de Lacan a-t-elle évolué dans des textes ultérieurs ?

### 3.2.3.2 La lecture de Lacan par Butler dans *Bodies that matter*

*Bodies that matter* est l'ouvrage dans lequel Lacan est le plus cité. Néanmoins, nous allons voir que sa lecture de Lacan reste extrêmement partielle et sélective, comme le fait remarquer Fajnwaks (2013). Surtout sa lecture de Lacan est inexacte.

Butler reprend en partie les mêmes textes que dans *Gender Trouble : La Signification du phallus, Deuil et Mélancolie, Le Moi et le Ça* restent des références importantes. Elle y ajoute des textes faisant référence au narcissisme, et d'abord le texte princeps de Freud, *Pour introduire le narcissisme* (1969 a). En ce qui concerne le narcissisme chez Lacan, Butler fait des références au *Stade du Miroir* (1949), au séminaire I *Les Ecrits techniques de Freud* et surtout au séminaire II *Le Moi dans la théorie de Freud et la technique de la Psychanalyse*. Elle y ajoute sur la psychose une brève référence au séminaire III *Les Psychoses*.

Il s'agit donc avant tout du Lacan des années 1950, et même du début des années 1950 ici. Le reste des concepts et élaborations théoriques de Lacan n'est appréhendé que par la lecture d'autres auteurs, comme Zizek. C'est ainsi que par exemple *l'objet a*, invention conceptuelle majeure, n'est mentionné que brièvement. Il désigne chez Butler de façon assez floue "quelque chose de plus que soi-même", "l'objectivation d'un vide"<sup>96</sup>.

Par ailleurs, si elle prend plus en compte que dans *Gender Trouble* la triade Symbolique-Imaginaire-Réel, pilier du travail de Lacan de 1953 jusqu'à la fin, nous allons voir qu'elle donne des interprétations personnelles de celle-ci. En effet, l'essentiel de la lecture de Butler dans cet ouvrage -et c'est ce qu'elle retiendra de Lacan finalement- sera d'opposer le symbolique à l'imaginaire, dans un sens pour le moins hétérodoxe : l'imaginaire va représenter la résistance à la norme par rapport à une Loi symbolique figée.

---

<sup>96</sup> p 219, Traduction de Maxime Cervulle dans : Butler (2009) :

"Selon Zizek, ce surplus dans l'objet qui reste le même dans tous les mondes possibles est "quelque chose de plus que soi-même", c'est-à-dire l'objet petit a de Lacan : nous en cherchons en vain la réalité positive car il n'a pas de consistance positive - n'étant que l'objectivation d'un vide, une discontinuité ouverte dans la réalité par l'émergence du signifiant".

Mais dans ces expressions est totalement évacuée la dimension pulsionnelle de l'objet a.

Nous allons d'abord nous pencher sur la reprise de *La signification du phallus* par Butler dans le chapitre 3 de l'ouvrage "Phantasmatic identification and the assumption of sex" puis le statut du phallus dans l'imaginaire dans le chapitre 2 "The lesbian phallus". Nous passerons entre les deux par l'examen du concept de "réel" selon Butler.

"Phantasmatic identification and the assumption of sex" (chapitre 3).

Dans le chapitre "Identification fantasmatique et assumption de sexe" (Butler, 2009, p 93-121), Butler tient à déconstruire autrement que dans *Gender Trouble* la question des positions symboliques par rapport au phallus, "les positions sexuées"<sup>97</sup>, selon ses termes, qui correspondent pour elle au "genre". Butler continue à faire de Lacan le héraut d'une culture hétérosexuée, celui qui exprime et résume le mieux la domination hétérosexuelle dans la culture. Les positions symboliques, rappelle-t-elle, sont fixées par "le Nom-du-Père"<sup>98</sup> en tant que celui-ci détermine les relations de parenté appropriées, qui incluent des lignes d'identification et de désir mutuellement exclusives.

Elle veut montrer comment les positions symboliques, dont les genres, sont fixées. La réponse est simple : par la peur, peur étayée sur une tautologie.

Butler s'appuie sur ce passage de Lacan :

" Il y a là une antinomie interne à l'assomption par l'homme de son sexe : pourquoi doit-il n'en assumer les attributs qu'à travers une menace, voire sous l'aspect d'une privation ?" (Lacan, 1958 c, p 163).

La peur est amenée par l'utilisation de "deux figures spectrales de l'homosexualité abjecte", antinomiques des deux positions sexuelles : "la gouine masculinisée" ; "le pédé féminisé"<sup>99</sup>. Ces positions seraient selon elles implicites dans le symbolique lacanien du fait que celui-ci ne rend pas compte des positions plus complexes d'identification et de désir<sup>100</sup>. Plus grave, si une représentation de ces deux figures abjectes est encore possible, ce n'est plus le cas d'autres croisements d'identification et de désir, les rendant totalement inintelligibles, comme la figure du gai masculin et de la *fem*<sup>101</sup>.

La terreur et l'exclusion de ces croisements complexes sont établies sur une tautologie, rendant le récit en réalité impossible. Comme le symbolique est un préalable, pour un sujet "le sexe" est ce qui marque le corps avant même qu'il ne soit marqué. La loi symbolique implique

---

<sup>97</sup> Butler, 2009, p 118.

<sup>98</sup> Butler, 2009, p 110.

<sup>99</sup> Butler, 2009, p 120.

<sup>100</sup> Qu'elle avait développées dans *Gender Trouble par exemple*.

<sup>101</sup> Butler, 2009, p 120.

une inscription préalable du corps avant l'assomption de ce sexe par le sujet. Un corps qui ne serait pas du tout marqué, indépendant du sexe est exclu, inintelligible. Un retour à un avant la loi n'est pas possible ou signerait la psychose du sujet :

"Ce retour à un site d'abondance fantasmatique ne peut avoir lieu sans risque de psychose" (Butler, 2009, p 107).

Le sujet est ainsi menacé d'une "dissolution psychotique", marquant ainsi les frontières de l'existence vivable", selon Butler (2009, p 108) du fait de l'établissement du "contrat hétérosexuel" qui empêche de penser un corps sans que celui-ci s'inscrive comme masculin ou féminin. La terreur dont parle Butler est à relier à la psychose. Les corps rendus abjects par l'homosexualité sont porteurs de la psychose. Celle-ci est finalement causée par les normes de la matrice hétérosexuelle qui rend "abjecte" les êtres ne se conformant pas aux positions symboliques.

Mais Lacan n'a jamais confondu homosexualité et psychose. Même dans sa période disons la plus "normalisante" vis-à-vis de l'homosexualité, c'est plutôt du côté de la perversion qu'il rapproche l'homosexualité féminine dans le séminaire IV (1994) à propos de la jeune homosexuelle. Surtout, le terme de "psychose" est utilisé par Butler finalement en dehors de toute considération clinique, alors que ni Freud ni Lacan n'ont jamais confondu homosexualité et psychose (même si certains sujets homosexuels peuvent être psychotiques bien sûr)<sup>102</sup>. Pour Butler, cette terreur est toujours là : elle reprend un thème de *Gender Trouble*. L'assomption de son sexe par le sujet est toujours en deçà de cette position idéale. Par conséquent, le sujet est soumis perpétuellement à la peur comme le montrent ces citations :

"Le symbolique marque le corps par le sexe en le menaçant à travers l'utilisation / production d'une menace imaginaire" (Butler, 2009, p 110).

"S'identifier à un sexe, c'est se tenir dans une certaine relation vis-à-vis d'une menace imaginaire, imaginaire et puissante, puissante précisément parce qu'elle est imaginaire (p 109).

Face à cette terreur, Butler en appelle à son thème de la citation infidèle ; cette menace peut être déjouée du fait de l'imperfection de la citation. C'est parce que des sujets citent la Loi en la trahissant, assument d'une façon étrange et équivoque ces positions sexuées, que la terreur peut être déjouée.

---

<sup>102</sup> Et si ce que Lacan appelle "le pousse-à-la femme" se retrouve dans la psychose

Butler, après avoir mis en avant la peur s'abattant sur la femme, veut montrer pourtant à quel point la peur peut être aisément subvertie en glissant du thème de la psychose à celui de la castration. La femme devrait en quelque sorte assumer une position "castrée" pour assumer cette figure terrorisante pour l'homme tout en lui garantissant la possession du phallus. La position féminine du coup est constituée comme réalisation figurée de la punition. De la même façon, la position rejetée de la "gouine masculine" incarne tout autant cette figure castratrice. Mais quelle est la punition menaçante pour la femme ? L'angoisse de castration ne joue pas car, si elle n'assume pas la position symbolique d'être le phallus, elle s'avère finalement moins castrée. Il peut y avoir abjection sociale mais pas castration.

Finalement, la menace pesant sur la femme homosexuelle, selon Butler, c'est d'abord celle de la psychose, menace venant du fait du son exclusion du symbolique. Selon Butler, cette menace doit sans cesse être agitée par le symbolique pour forclure l'homosexualité féminine finalement. Ensuite, ce qui incarne la terreur c'est la figure spectrale de la femme phallique vue comme monstrueuse. Mais, comme il y a des femmes qui déjouent cette peur en se montrant moins castrés et moins "psychotiques" que la loi ne le voudrait, il y a subversion de cette même loi.

En fait, les êtres qui citent de façon infidèle la loi dévoilent la faille essentielle à celle-ci. Plus profondément, il y a nécessairement échec de l'assomption car l'opposition entre désir et identification est artificielle, comme elle l'avait déjà affirmé dans *Gender Trouble*. "S'identifier, ce n'est pas s'opposer au désir"<sup>103</sup>. L'identification n'est qu'un "reste du désir", même "sous une forme répudiée"<sup>104</sup>. Butler examine l'identification au prisme de *La Volonté de savoir* de Foucault. L'identification est le site où prend place ce processus ambivalent de prohibition et de production du désir<sup>105</sup>. S'y négocient à la fois interdiction et production du désir.

Par conséquent, citer de façon infidèle la loi symbolique permet de faire surgir le désir derrière l'identification de multiples façons. Être identifiée à une femme ne peut se penser selon Butler sans le désir pour une femme. Le phallus peut circuler entre des modalités de

---

<sup>103</sup> Butler, 2009) p 109.

<sup>104</sup> ibid.

<sup>105</sup> p 110.

l'avoir et de l'être, entre des partenaires dans un circuit d'échanges instables"<sup>106</sup>. Elle cite plusieurs possibilités.

"Les hommes qui souhaitent être le phallus pour une femme qui "l'a"

"Les femmes qui souhaitent l'avoir pour un homme qui "l'est".

Ces identifications imaginaires sont dynamiques. Ce dynamisme s'oppose selon elle à la rigidité des identifications posées par le symbolique.

Mais il ne s'agit pas pour Butler d'une simple résistance à la loi symbolique par le biais de l'imaginaire. Butler campe sur une position critique vis-à-vis de certaines féministes. La résistance à une loi immuable n'est pas suffisante. Il s'agit bien de refaire un autre ordre symbolique par la destruction du premier, et cela au moyen de l'arme de l'itérabilité, selon Butler (2009, p 121) :

"Le fait que cette vision d'un futur sexuel différemment légitimé soit interprétée comme une vaine rêverie atteste de la prévalence d'un psychisme hétérosexuel désireux de restreindre les fantasmes homosexuels au domaine des rêves et des fantasmes éphémères ou culturellement impossibles. Lacan fournit cette garantie, et préserve l'hétérosexisme de la culture en reléguant l'homosexualité à la vie irréalisable d'un fantasme passager. Voir dans le caractère irréalisable de l'Homosexualité une faiblesse du domaine symbolique revient donc à prendre l'effet le plus insidieux du Symbolique pour le signe de sa subversion. [...] L'homosexualité n'est pas entièrement répudiée, puisqu'elle est envisagée, mais elle reste toujours une curiosité, elle est toujours considérée comme la figure de l'échec du Symbolique à constituer entièrement ou définitivement ses sujets sexués, mais aussi toujours comme une rébellion subordonnée, impuissante à réarticuler les termes de la loi. [...] Mais que suggère-t-on lorsqu'on affirme que les positions sexuées sont assumées au prix de l'Homosexualité, ou plutôt à travers l'abjection de l'Homosexualité ? Cette formulation implique qu'il y a un lien entre l'Homosexualité et l'abjection, et même une identification possible *avec* une Homosexualité abjecte au coeur de l'identification hétérosexuelle. Cet écho de la répudiation qui suggère que Hétérosexualité et Homosexualité sont des phénomènes mutuellement exclusifs que l'on ne pourrait faire coïncider qu'en rendant l'un culturellement viable et l'autre éphémère et imaginaire".

Par conséquent, il devrait être possible de modifier le symbolique, et cela en mettant en valeur le fait que celui-ci " n'est qu'une série de discours performatifs". La réitération des normes hégémoniques qui produit le sexe est une sorte de performativité : elle paraît produire ce qu'elle nomme mais elle est en fait dérivée. Le discours du juge par exemple n'est pas à

---

<sup>106</sup> p 112.

l'origine de la loi mais il cite la loi. En fait la loi citée tient son autorité de la pratique de la citation elle-même (le report de l'autorité est d'ailleurs dû à un passé indéfiniment reculé). Donc les "positions sexuelles" ne sont pas des "lieux" mais "des pratiques citationnelles répétées au sein d'un domaine juridique" (Butler, 2009, p 118). Ni le sexe ni la loi ne préexistent à leurs diverses incarnations. Le fait que la loi soit obligée d'être répétée, et d'être répétée de façon infidèle ne signe pas seulement la résistance de l'imaginaire. Elle permet l'émergence d'un autre symbolique. Elle a donc l'idée que la "resignification de la sexualité gaie et lesbienne à travers et contre l'abjection constitue une reformulation et une prolifération inattendues du symbolique lui-même" (Butler, 2009, p 120). Cette "reformulation" et cette "prolifération" se fondent sur le plaisir.

"Dans tous les cas, le présupposé hétérosexuel du domaine symbolique est que les identifications apparemment inversées exprimeront davantage l'abjection plutôt que le plaisir, ou exprimeront l'abjection sans jamais exprimer la possibilité d'une insurrection porteuse de plaisir ou un retournement érotique de la loi contre elle-même" (Butler, 2009, p 120)<sup>107</sup>.

### Critique du chapitre 3

On remarque tout de suite comment Butler tord le texte de Lacan : pour Lacan, la peur correspond à l'angoisse de castration et concerne l'homme. Pour Butler, la peur concerne les deux sexes.

Or, Butler va traiter de la menace de la femme dont ne parlent ni Freud ni Lacan et pour cause : la femme subit la privation, elle n'en a pas peur. C'est une des raisons selon Freud pour laquelle la femme est toujours un peu plus libre envers son surmoi que l'homme. Lacan suit Freud en montrant qu'elle n'est pas concernée par la menace de castration dans "Propos directifs" :

"Pourquoi ne pas admettre en effet que, s'il n'est pas de virilité que la castration ne consacre, c'est un amant châtré ou un homme mort (voire les deux en un), qui pour la femme se cache derrière le voile pour y appeler son adoration, - soit du même lieu au-delà du semblable maternel d'où lui est venu la menace de castration qui ne la concerne pas directement"<sup>108</sup>.

Un autre thème de Butler serait l'opprobre sur la figure terrorisante de la gouine en tant que femme castratrice. Or, Lacan ne met pas du tout l'accent sur celle-ci. Il met en avant, comme

---

<sup>107</sup> La mise en valeur du retour du désir répudié derrière l'identification peut permettre aussi aux milieux gais et lesbiens de s'interroger. Il y a chez eux parfois un effort pour "désavouer toute relation constitutive à l'hétérosexualité" (p 122). Il s'agit d'une "mélancolie spécifiquement gaie" (p 122). Or "seul le sujet décentré est disponible pour le désir". Le sujet installe ses frontières par le désaveu, par la répudiation répétée.

<sup>108</sup> Lacan, 1964, p 211.



figure de femme castratrice, non la femme gouine, non la lesbienne, mais la mère en tant que celle-ci peut avoir le désir de faire de l'enfant de son objet, son phallus<sup>109</sup>. C'est ce qu'il met en avant dans le séminaire IV. Si la castration de la mère (et non pas de la femme pour Lacan) est si effrayante, c'est parce qu'elle génère l'angoisse de devenir cet objet manquant pour elle. La phobie du petit Hans par exemple est une tentative pour produire du symbolique lui permettant de ne plus être cet objet phallique pour la mère en introduisant le signifiant "cheval" afin que celui-ci réorganise son rapport à l'espace et au monde.

Butler ignore la distinction que Lacan fait entre la femme et la mère, distinction qui est pourtant essentielle. Car la maternité est du côté de l'avoir. On voit que Lacan n'est pas du côté des conservateurs puisqu'il montre que la maternité tant sacralisée par ceux-ci recèle la possibilité d'un certain mode de perversion, justement par la polarisation sur l'avoir. L'émancipation féminine, qui fait qu'une femme n'est pas rivée à son destin de mère, est au contraire fortement souhaitable pour Lacan<sup>110</sup>.

Dans "La signification du phallus", nous avons vu que Lacan situait l'homosexualité masculine sur le versant de "la marque phallique qui constitue le désir" et l'homosexualité féminine sur une "déception qui renforce le versant de la demande d'amour" (1958 c, p 173). Il ne s'agit ni de perversion ni de psychose ici. Il fait référence au cas princeps de la jeune homosexuelle (et certainement d'un certain nombre d'autres cas cliniques qu'il a rencontrés) : celle-ci s'est orientée vers l'homosexualité dans un second temps après avoir connu la déception de voir son père faire un enfant à la mère. Là encore Butler a le tort d'ignorer la clinique, et les cas qui ont été au fondement de l'élaboration théorique de Lacan.

Toute l'argumentation de Butler, qui repose sur l'équation chez Lacan homosexualité = psychose, s'effondre par conséquent quand on considère les écrits et les séminaires lacaniens. Lacan (1964, p 233) ne va avoir de cesse de montrer la femme comme moins castrée que l'homme :

"S'il arrive qu'elle s'intéresse comme tel à la castration (-  $\phi$ ) c'est pour autant qu'elle va rentrer dans les problèmes de l'homme. C'est secondaire".

---

<sup>109</sup> D'où par exemple dans *l'Envers de la psychanalyse* la comparaison de la mère avec le crocodile (Lacan 1991 b, p 129). Lacan a beaucoup lu Mélanie Klein et situé ces fantasmes dans une relation à la mère faisant de son enfant le phallus.

<sup>110</sup> Toutefois, la figure la plus terrifiante pour l'homme mais aussi pour elle-même est certainement "la vraie femme" qui s'institue du sacrifice des biens, pour elle-même mais aussi pour l'homme, c'est la femme qui sacrifie les objets phalliques en tant que tels, nous y reviendrons.

La théorie lacanienne n'exclut strictement aucune figure. Le jeu entre identification et désir n'est bien sûr pas exclu non plus, comme nous allons le voir. Ce jeu peut se produire dans toutes les structures : encore faut-il savoir ce qui se joue derrière le jeu des identifications. Chez le psychotique, Lacan a montré que le pousse-à-la-femme peut être une tentative délirante désespérée de restaurer une image du corps. Dans la névrose, l'hystérique en tant que tel s'identifie à l'homme pour interroger ce qu'est une femme, tel Dora s'identifiant sur le plan imaginaire à Mr K. Le concept de semblant que Lacan introduira plus tard et son insistance sur un nouage entre imaginaire, symbolique et réel dans la dernière partie de son enseignement permet d'inclure ces rapports entre identification et désir chez le parlêtre dans sa singularité.

### Arguing with the real

À la psychose s'adjoint la question du réel dans un chapitre de *Bodies that matter* au sein duquel elle polémique avec Zizek ("Polémiques avec le réel")<sup>111</sup>. Lisant Zizek, Butler n'a qu'un but : montrer l'identité entre le réel et la loi oedipienne, se focalisant sur l'expression de "réel de la loi". Son but est de démontrer en réalité qu'il n'y a pas de réel, qu'il n'y a que des signifiants exclus par les normes et la loi oedipienne, et que la castration, fondement selon elle du Réel, ne va pas imposer sa loi intangible au sujet. Evidemment cette conception du Réel ne peut que faire sursauter un lecteur de l'un des séminaires les plus essentiels de Lacan, le Séminaire XXIII *Le sinthome* (2005, p 137) dans lequel Lacan dit explicitement que le réel est "sans loi" :

"Je parle du Réel comme impossible dans la mesure où je crois justement que le réel - enfin, je crois, si c'est mon symptôme, dites-le -moi le réel- est, il faut bien le dire, sans loi. Le vrai réel implique l'absence de loi. Le réel n'a pas d'ordre".

Il est vrai que c'est surtout dans la dernière partie de son oeuvre, non lue par Butler qu'il a élaboré ce concept, devenu de plus en plus essentiel. Faisons donc abstraction dans un premier temps des élaborations lacaniennes ultérieures pour se concentrer sur la lecture que fait Butler des premiers séminaires. Butler cite, sur le réel, le séminaire III de Lacan (1981, p 22) : "ce qui est refusé dans l'ordre symbolique, resurgit dans le réel".

---

<sup>111</sup> Dans la traduction de Charlotte Nordmann, p 191-223.

Le réel est dès cette époque ce qui n'a été ni imaginarisé ni symbolisé. Il est ce qui fait trauma. Lacan veut ainsi rendre compte des phénomènes élémentaires : ce qui n'a pu être symbolisé, ce qui est un signifiant exclu, ressurgit dans le réel. Lacan veut rendre compte d'un fameux épisode d'enfance de l'Homme aux Loups, celui de l'hallucination du doigt coupé<sup>112</sup>. Freud indiquait que la représentation de la castration n'avait pas été refoulée, mais exclue, rejetée. Et la castration ressurgit sur la forme effrayante, traumatique de l'hallucination du doigt coupé. Lacan en conclut que le signifiant de la castration a été rejeté hors-symbolique, et qu'il revient comme un boomerang dans le réel. Le réel se réfère ici encore à la castration et à la loi oedipienne. Mais ce lien, cette association entre le réel et l'Oedipe, si elle est établie dans ce cas, est en réalité contingente chez Lacan, contrairement à ce que croit Butler. Ce qui est lié au réel c'est la dimension traumatique qui apparaît déjà ici. Le réel peut se manifester par le surgissement du trauma, et non par l'angoisse de castration de l'organe génital nécessairement. D'ailleurs, dans un séminaire ultérieur, *l'Angoisse* (2004), l'angoisse, affect qui ne trompe pas, affect qui a partie liée avec le réel, sera caractérisé par le manque du manque, par le surgissement à la place du manque d'un objet générateur du trauma, et qui n'est pas le phallus d'ailleurs, mais une des dimensions de l'objet a.

Par la suite, le réel est justement ce qui se situe hors-la-loi. Il est hors-symbolique, hors-complexe d'Oedipe. L'expression "réel de la loi" est un total contresens qui manque, finalement comme dans *Gender Trouble*, l'engagement résolu de Lacan au-delà du complexe d'Oedipe.

C'est en ignorant le réel que Butler manque aussi sa conceptualisation de la nomination pour les queer. Suivant Kripke (1972), elle se fonde sur la distinction entre les désignateurs rigides et ceux qui ne le sont pas pour défendre l'idée que les signifiants qui nomment les sujets queer peuvent être resignifiés pour ouvrir les groupes dans des mouvements perpétuels de désidentification / resignification.

Mais, pourrait-on dire, même si elles ne sont pas intangibles, ces nominations ne peuvent se placer que sous l'égide de signifiants-maîtres, même si les noms changent selon les besoins des luttes et des stratégies. Le tout dernier enseignement de Lacan offre une réflexion sur la

---

<sup>112</sup> Freud, S. (1954 c). À partir de l'histoire d'une névrose infantile. In *Cinq psychanalyses* (1979). Paris : PUF, 263-324 (ouvrage original publié en 1918).

nomination beaucoup plus intéressante pour les sujets queer. Car la cure psychanalytique en atteignant le réel de la jouissance comme hors-sens aboutit à une nomination, mais celle-ci est liée à l'étrangeté de la jouissance du sujet : cette nomination vise le sinthome, cette partie du symptôme qui ne peut être réduite par l'interprétation signifiante.

#### Un exemple de citation infidèle : le phallus lesbien

Dans le chapitre 2 de *Ces corps qui comptent* (2009, p 69-102), Butler montre comment l'itération peut modifier le symbolique en faisant circuler le phallus, manière pour elle de détruire définitivement l'opposition entre être et avoir le phallus. Dans ce chapitre, Butler veut montrer que le concept de phallus, dont Lacan a fait le pivot de la différence sexuelle dans *La Signification du phallus*, peut être détourné pour devenir, comme elle l'indique, *un phallus lesbien*. Butler se démarque de féministes comme Luce Irigaray qui envisagent une sexualité spécifiquement féminine ne devant rien au phallus. Son idée reste toujours qu'éviter ce qui est porté par le symbolique ou par les normes de genre n'est pas possible, et qu'il s'agit de faire avec. Sa lecture se fait aussi l'écho de tous les débats qui ont eu lieu aux Etats-Unis entre féministes sur la question de la sexualité féminine dans les "sex wars" : tout ce qui est lié à la sexualité masculine et au fantasme étant suspecté par certaines féministes d'être lié à l'influence persistante du patriarcat. Elle veut montrer que le phallus est l'affaire aussi des lesbiennes.

Dans ce chapitre, Butler lit Freud et Lacan ensemble mais au prix d'une déformation à la fois des textes de Freud et de Lacan. Elle part de *Pour introduire le narcissisme* de Freud (1969 a) et veut déconstruire Lacan à l'aide du texte de Freud, et vice-versa. L'un des thèmes qui lui paraît essentiel dans *Pour introduire le narcissisme* est celui de la douleur, physique comme hypocondriaque. En fait, Butler lit dans le texte de Freud la douleur comme à l'origine de la prise de conscience par le sujet de son corps et la constitution de son corps. Une citation du *Moi et du ça* permet à Butler (2009, p 71) de généraliser cette assertion :

"La douleur semble jouer un rôle important dans ce processus et la manière dont, dans les maladies douloureuses, nous acquérons une nouvelle connaissance de nos organes est peut-être de nature à nous donner une idée de la manière dont nous élevons la représentation de notre corps en général".

En fait, cette assertion de Butler est fondée sur une double distorsion : elle efface chez Freud la distinction entre libido d'objet et libido narcissique qui est tout à fait fondamentale ; elle établit comme un axiome l'idée de prise de conscience par la douleur, qui n'est

qu'hypothétique chez Freud. On comprend l'intérêt premier de l'opération : faire passer la psychanalyse pour une doctrine tragique et conservatrice. C'est le surmoi qui est à l'origine de la prise de conscience du corps, le corps est avant tout conçu comme maladie. Butler embarque ce faisant le stade du miroir de Lacan. Si effectivement, elle souligne à juste titre que le stade du miroir est établi sur la définition freudienne du moi comme projection d'une surface, elle ignore que l'image du corps est établi sur des principes directement opposés à sa lecture de Freud : le stade du miroir, selon Lacan (1949) correspond à la mise en place du corps comme forme globale ; en second lieu cette mise en place se fonde par le biais d'une assumption jubilatoire : ce n'est pas la douleur et la souffrance, mais la jubilation, soit la jouissance qui est au fondement de la constitution de l'image du corps. C'est d'ailleurs pour cette raison que, dans les premiers séminaires de Lacan et les textes de la même époque, la jouissance sera fondamentalement imaginaire.

Butler trouve un autre angle d'attaque : elle entend démontrer que c'est le pénis qui est au fondement de l'image du corps, par conséquent l'image du corps de la femme serait pour Lacan dès le départ marqué d'une insuffisance fondamentale. Elle pense pouvoir établir cette assertion à partir d'une citation du séminaire II (Lacan, 1978 a, p 134) :

"L'important est que certains organes sont intéressés dans la relation narcissique, en tant qu'elle structure à la fois le rapport du moi à l'autre et la constitution du monde des objets. Derrière le narcissisme, vous avez l'auto-érotisme, à savoir une masse investie de libido à l'intérieur de l'organisme, dont je dirai que les relations internes nous échappent autant que l'entropie".

Cet organe est pour Butler clairement le pénis : il y a un primat du pénis qui serait déguisé et dénié chez Lacan avec le concept de phallus. Le phallus n'est en tant que tel qu'un pénis dénié<sup>113</sup>. Par conséquent, une femme ne pourrait fonder son image du corps que sur le manque (de pénis-phallus), alors que les hommes peuvent en être gratifiés narcissiquement (Butler, 2009, p 89) :

"Mais certaines parties du corps deviennent le symbole [token] de la fonction de centration et de contrôle de l'*imago* corporelle.[...] Ils sont ce qui agit comme le symbole et la base conjecturale du narcissisme. Si ces organes sont les organes génitaux mâles, ils fonctionnent à la fois comme le site et le symbole d'un narcissisme spécifiquement masculin. Par ailleurs, dans la mesure où ces organes sont mobilisés par un narcissisme, qui est dit fournir la structure des relations à l'Autre et au monde des objets, ils font partie de l'élaboration imaginaire des frontières corporelles du moi, ils deviennent le

---

<sup>113</sup> Butler s'appuie sur le fait que le concept de phallus dans *La signification du phallus* est établi à travers une série de négations.

symbole et la "preuve" de son intégrité et de son contrôle, et la condition épistémique imaginaire de son accès au monde. En entrant dans cette relation narcissique, les organes cessent d'être des organes pour devenir des effets imaginaires. On pourrait être tenté de dire que, du fait qu'il est mobilisé par l'imaginaire narcissique, le pénis devient phallus".

Le pénis qui devient phallus peut contrôler l'ensemble du corps selon une logique métonymique (Butler cite la figure de style de la synecdoque), "logique métonymique qui institue et perpétue un fantasme de contrôle", selon Butler (2009, p 92).

Le pénis en devenant phallus nie ainsi "sa substituabilité, sa dépendance, sa petitesse, les limites de son contrôle, son caractère partiel", dit Butler (2009, p 93) en se fondant sur l'affirmation de Lacan selon laquelle le phallus n'était pas un objet partiel<sup>114</sup>. De même que le miroir reflète de façon idéalisée un corps morcelé, le pénis en s'idéalisant se réécrit comme fondant l'unité du corps. Finalement assumer l'image de son corps signifie avoir le phallus. Butler reprend l'idée selon laquelle l'autre est perçu à travers cette image du corps : l'autre est donc structuré à partir de cet organe narcissiquement investi. Mais un retour à *Pour introduire le narcissisme* permettrait selon Butler de ruiner cet édifice. C'est là que la fragilité de l'édifice symbolique se révèle. En effet, le pénis a un statut double dans le texte de Freud si l'on reprend une citation du texte de Freud centrale pour Butler :

"Eh bien, nous connaissons le modèle d'un organe douloureusement sensible, modifié en quelque façon sans être pourtant malade au sens habituel : c'est l'organe génital en état d'excitation"<sup>115</sup>.

Le pénis est donc le modèle fournissant une compréhension de l'érogénéité : le pénis a un rôle particulier et central, un statut à part. Mais, en même temps l'érogénéité ne se limite pas au pénis, ce que Freud établit clairement pour Butler (2009, p 71- 72) :

"Curieusement, il [Freud] associe le processus d'érogénéité à la conscience de la souffrance physique : il nous invite ainsi à nommer "érogénéité d'une partie du corps cette activité qui consiste à envoyer dans la vie psychique des excitations qui l'excitent sexuellement". [...] Freud poursuit en en énonçant ce qu'il présente comme un savoir déjà reconnu : "certaines autres parties du corps -les zones érogènes- [peuvent] remplacer les organes génitaux et se comporter de façon analogue à eux".

Il s'avère donc que, selon Butler, les propriétés du pénis-phallus sont transférables à d'autres parties du corps : le phallus lesbien devient alors possible.

---

<sup>114</sup> Lacan, 1958 c, p 168.

<sup>115</sup> Freud (1969 a), *Oeuvres complètes*, PUF, p 90.

Un autre argument irait dans ce sens selon Butler. Dans le texte le pénis n'apparaît même pas en premier : dans le texte c'est la molaire qui apparaît d'abord. Butler en tire parti pour appliquer dans son commentaire de ce texte sa théorie de l'itérabilité selon laquelle la loi n'est qu'un effet, n'est jamais première dans la chaîne. Le phallus, pilier de la loi, n'est donc pas premier dans la chaîne signifiante, il n'est pas à son principe mais il n'en est qu'un effet. Dans le texte de Freud, il n'a pas le statut symbolique de commandement de la chaîne signifiante.

La molaire a en plus des propriétés intéressantes. Butler y voit un exemple particulièrement parlant de ce que peut être le phallus lesbien, organe qui pénètre, mais qui, dans le texte de Freud<sup>116</sup>, est également pénétré, troué. Pour Butler, il s'agit du symbole d'une femme qui peut être pénétratrice et pas seulement pénétrée : elle peut être phallique.

Finalement, pour Butler, le phallus n'est qu'un effet imaginaire et c'est Lacan qui le dénie. Le phallus n'est pas à l'origine de la chaîne signifiante, il fait partie d'une pratique de signification réitérable. Ce n'est en fait qu'en étant réitéré qu'il peut être privilégié. Or, Le phallus n'a de statut symbolique que dans la mesure où les mécanismes de transfiguration symboliques sont déniés de façon réitérée. Le phallus est un effet imaginaire, aussi décentré et fragile que le moi. Le phallus de fait peut être le symbole de n'importe quel organe : s'il est réitéré il reste ainsi ouvert à la plasticité (Butler, 2009, p 100) :

"Si le phallus intervient comme un signifiant dont le privilège est contesté [...] alors les structures au sein desquelles il est appelé à intervenir sont plus variées et susceptibles de révision que le schème lacanien ne l'affirme".

Avoir le phallus peut être symbolisé par une main ou un bras, par exemple, il circule comme l'érogénéité circule dans le texte de Freud. Pour Butler, de ce fait, la distinction entre avoir le phallus et être le phallus s'estompe, ainsi qu'entre peur de la castration et envie du pénis. Le phallus mettrait à mal ainsi la logique. Faire circuler le phallus permettrait de briser les chaînes signifiantes qu'il génère.

Finalement, le phallus donne une marge de jeu pour réécrire sa prééminence autrement que sous le régime de l'hétérosexualité normative. Butler se tourne ainsi contre les féministes qui voudraient se passer du phallus pour promouvoir une sexualité spécifiquement féminine non

---

<sup>116</sup> Qui cite un vers de Wilhelm Busch.

phallique. Le phallus, en tant qu'idéalisation impossible pour chacun, devient un fantasme transférable. Le phallus est donc un signifiant privilégié dans la théorisation de Butler, mais qui, en étant réitéré, est privé de son privilège.

### Que penser des arguments de Butler concernant ce chapitre ?

La prolifération de l'imaginaire doit aboutir, par la citation infidèle que représente le phallus lesbien, à des modifications dans le Symbolique. Le phallus, en étant cité par les lesbiennes finit par ébranler la différence sexuelle.

L'un des éléments de sa lecture de Lacan concerne, nous l'avons vu, la lecture d'un passage du séminaire II, passage selon lequel le pénis-phallus serait au fondement de la constitution de l'image du corps<sup>117</sup>. Mais il est douteux que l'organe en question cité dans le séminaire II soit le pénis imaginaire. En effet, Lacan, qui évoquait avec ses élèves les maladies psychosomatiques dans cette partie du séminaire, ne parle que d'un organe et il s'agit de l'oeil<sup>118</sup> en tant que celui-ci est source de la pulsion voyeuriste-exhibitionniste. En fait, on peut penser que Lacan est en réalité sur le chemin, non encore abouti, de *l'objet a* dont l'un des représentants les plus éminents est l'objet-regard. La construction de l'interprétation butlérienne du texte de Lacan ne peut donc tenir.

Il est vrai que Lacan va plus tard concevoir le phallus imaginaire. Mais d'abord il n'est conçu sur le plan imaginaire par Lacan que sur le mode de la négation en tant que ( $--\phi$ ), par exemple dans *Subversion du sujet et dialectique du désir* (Lacan 1966), alors que Butler au contraire lui donne une valeur positive : le phallus imaginaire pour Lacan est ce qui manque à l'image du corps de la mère... mais pour l'homme uniquement. En effet, ce phallus imaginaire ne peut en fait manquer à la femme, puisque, comme Lacan le dit dans le séminaire *L'angoisse* (2004, p 211- 212) :

"En référence à ce qui saute à ce qui fait la clé de la fonction de l'objet du désir, ce qui saute aux yeux, c'est que la femme ne manque justement de rien. On aurait tout à fait tort de considérer que le Penisneid soit un dernier terme. [...] Le fait est qu'elle n'a sur ce point rien à désirer".

---

<sup>117</sup> Voir ci-dessus.

<sup>118</sup> Voir Lacan (1978 a), p 121.



Et il ajoute :

"S'il arrive qu'elle s'intéresse comme tel à la castration (-  $\phi$ ) c'est pour autant qu'elle va rentrer dans les problèmes de l'homme. C'est secondaire" (Lacan, 2004, p 233).

Dans le même séminaire, Lacan insiste justement sur le fait que c'est bien l'organe masculin qui symbolise le phallus, mais du fait qu'il se caractérise par la détumescence :

"Que chez nous, pour nous limiter à nous, la jouissance de l'orgasme coïncide avec la mise hors de combat, hors de jeu, de l'instrument par la détumescence, mérite que nous ne le tenions pas pour un trait qui appartient à la *Wesenheit*, l'essentialité de l'organisme, terme de Goldstein. Dès que l'on y songe, cette coïncidence n'a rien de rigoureux, et elle n'est pas, si je puis dire, dans la nature des choses de l'homme" (Lacan, 2004, p 197).

Et plus loin dans la même page :

"La détumescence dans la copulation mérite de retenir l'attention pour mettre en valeur l'une des dimensions de la castration. Le fait que le phallus est plus significatif dans le vécu humain par sa possibilité d'être objet chu que par sa présence, voilà qui désigne la possibilité de la place de la castration dans l'histoire du désir".

Ce phallus imaginaire ne peut être marqué et investi positivement.

Dans *Le sinthome* (2005, p 15), Lacan y reviendra de façon parfaitement imagée, au moyen d'un humour assez peu compatible avec l'affirmation du pouvoir phallique :

"Le phallus, c'est la conjonction de ce que j'ai appelé "ce parasite", qui est le petit bout de queue en question, avec la fonction de la parole" (p 15).

Dans le séminaire XI, c'est justement l'objet a, comme l'objet -regard par exemple, qui est chargé de combler, par le processus de séparation, le manque produit par cette castration (- $\phi$ ). Mais la possession du phallus en tant que tel ne peut relever que du semblant pour cette raison.

Pour Lacan qu'est-ce qui empêcherait un être de sexe biologiquement féminin de se mettre en position d'être celui qui a le phallus sur le plan imaginaire ? On peut dire que c'est le fait que la position d'avoir le phallus est reliée à la détumescence qui empêcherait la femme d'être dans cette position, puisqu'elle ne manque de rien. Mais plus que l'impossibilité on remarque que c'est plutôt parce que l'angoisse de castration masculine n'est finalement pas une affaire

féminine. Mais il est possible aux femmes d'y participer, par exemple en jouant à la "parade virile".

Freud (1973 b) a justement montré que la jeune homosexuelle, se conduisant de façon "virile" envers la dame aimée (Lacan, 2004, p 129) entendait justement défier le père en lui montrant que le phallus elle l'avait beaucoup mieux que lui.

Surtout, la jouissance de la femme ne se situe pas en entier dans le phallus. Butler ne va en fait pas plus loin que dans *Gender Trouble*, c'est-à-dire beaucoup moins que le Lacan d'*Encore*. La théorisation de Lacan sur la féminité aura sa pleine portée avec le séminaire XX et l'invention de la jouissance féminine, comme nous le verrons dans le 3.3.

### Conclusion sur Bodies that matter

Finalement, entre *Gender Trouble* et *Bodies that matter*, c'est plus, d'un point de vue psychanalytique, la continuité entre les deux ouvrages qui apparaît. Certes, Butler admet qu'une performance travestie est bien loin de suffire pour aboutir à une modification du symbolique. Mais Butler méconnaît totalement la dimension du réel lacanien, pour postuler l'idée d'un monde de semblants modulables par le militantisme politique. Là encore est totalement évacuée la jouissance singulière d'un sujet, jouissance irréductible à tous les signifiants-maîtres de l'engagement politique, et, parce que singulière et opaque au sens, profondément *queer* justement<sup>119</sup>.

On constate enfin dans le texte que Butler construit son argumentation sur une mésinterprétation de Lacan concernant le symbolique et l'imaginaire. Chez Lacan, contrairement à ce que Butler pense, c'est l'imaginaire qui est porteur de la fixité et de la stagnation, et le symbolique du dynamisme. Cette distinction est essentielle dans la cure psychanalytique puisque Lacan oppose, à la fixité du signifié, le dynamisme du signifiant. Cette erreur se retrouve dans l'ouvrage de 1997 *The Psychic Life of power*<sup>120</sup>.

---

<sup>119</sup> Un autre théoricien queer, Léo Bersani, est revenu sur *Bodies that matter* dans *Homos* (1998). Bersani prend un exemple développé par Butler dans son livre *Bodies that matter*, celui du film *Paris is burning* : rappelons que ce film interviewait des êtres de sexe biologique masculins revêtant une apparence féminine en femme et faisant des concours de travestissement. Les sujets héros du film ne lui paraissent en réalité guère subversifs : leur rêve est de réussir dans le monde hétéro de la mode et du spectacle. Ces sujets, éloignés et en rupture de leurs familles, ont constitué des maisons où ils vivent ensemble : Butler arguait qu'ils s'étaient livrés à une activité mimétique de reconstitution de la famille.

Or, comme nous l'avons vu, le mimétisme tout comme la parodie est censé opérer une répétition des normes de genre tout en les déplaçant, en les modifiant, ce qui a pour effet leur déconstruction. Bersani ne croit pas en cette valeur déconstructionniste de révélation du caractère de semblant des valeurs familiales hétérosexuelles. Il y voit au contraire la nostalgie et la vénération pour la famille hétérosexuelle. Ces maisons sont bien au contraire un catalogue des valeurs familiales traditionnelles. La "resignification" du pouvoir hétérosexuel dans ce film est un hommage à ce pouvoir".

<sup>120</sup> Traduit par Brice Matthieussent en 2002 sous le titre *La vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories*. Paris : Léo Scheer.

### 3.2.3.3 The Psychic life of power (1997)

Butler poursuit dans cette oeuvre son idée d'un imaginaire libérateur par rapport au symbolique. Elle procède dans le chapitre 3 de l'ouvrage à une comparaison entre le symbolique lacanien et le pouvoir foucauldien. Le ton est moins critique que dans le précédent ouvrage, ou l'accent est plutôt mis sur les potentialités libératrices de l'imaginaire lacanien. Butler radicalise sa conception d'une nette opposition entre l'imaginaire dynamique et le symbolique statique dans ce texte. Ce faisant, elle aboutit plus explicitement encore à une lecture totalement erronée de Lacan : elle finit par définir l'inconscient comme imaginaire et comme résistant aux exigences normatives du symbolique, alors que nous savons bien que l'inconscient a au contraire été défini comme structuré comme un langage et donc constitué par le symbolique. Butler (2002, p 153-154) s'appuie la définition de l'inconscient de Jacqueline Rose<sup>121</sup> :

"C'est ainsi que, dans une veine lacanienne, Jacqueline Rose caractérise l'inconscient comme ce qui contrarie tout effort du symbolique pour constituer une identité sexuée de manière cohérente et entière, un inconscient indiqué par les lapsus et les blancs qui caractérisent les élaborations de l'imaginaire dans le langage".

L'inconscient est "ce qui contrarie tout effort du symbolique pour constituer une identité sexuée de manière cohérente". Dès 1953, au contraire, dans l'enseignement de Lacan, c'est le moi narcissique qui porte la norme alors que l'inconscient est subversif et transgressif. Elle élabore ainsi un Lacan butlérien qui reste, dans sa théorie du pouvoir, bien plus timide que Foucault dans la mesure où le symbolique ne rend pas suffisamment compte de la multiplicité des vecteurs de pouvoir. En créant deux instances différentes, symbolique et imaginaire, le symbolique finirait chez Lacan par constituer l'oppressif, et l'imaginaire la liberté. Alors que le pouvoir de Foucault porte sa propre subversion, constitue le sujet mais porte aussi les conditions de sa déconstitution. On sait que, pour Butler, c'est en se répétant que la norme du pouvoir se retourne contre elle-même. Cependant une synthèse entre Foucault et le Lacan butlérien finit par être constitué : le narcissisme nécessairement aliéné "devient la condition de possibilité de resignification de cette interpellation" (Butler, 2002, p 164).

---

<sup>121</sup> Butler s'appuie sur l'ouvrage de 1987 de Rose *Sexuality in the field of vision*, Londres, Verso, p 90-91.

On constate que le symbolique lacanien est toujours aussi oppressif, puisque, contrairement au pouvoir foucauldien, il reste fixé sur les positions idéales intangibles du masculin et du féminin.

Le réel est aussi mentionné à travers un auteur de seconde main, Mladen Dolar. Dolar (1993) définit le réel "comme ce qui ne devient jamais disponible à l'assujettissement" (cité par Butler, 2002, p 184). Cette lecture amène Butler à changer d'avis par rapport à *Bodies that matter*. Le réel est rapproché par Butler dans son commentaire non plus du symbolique, mais de l'imaginaire, puisqu'il est défini comme "une partie de l'imaginaire qui ne peut passer avec succès dans le sujet" (Dolar, 1993 cité par Butler, 2002, p 184). Finalement le réel est pour Dolar ce qui dans le psychique outrepassé le symbolique. On voit donc que c'est l'imaginaire qui est au centre du potentiel subversif chez Butler, du dynamisme de la psyché, conception établie à partir d'un contresens sur l'oeuvre de Lacan. Néanmoins, on peut quand même peut-être penser que la conception lacanienne d'une jouissance rebelle à toute norme finit, comme un écho lointain, par timidement résonner dans le texte de Butler.

Par la suite, Butler va lire le premier séminaire développant réellement la question du réel : *L'éthique de la Psychanalyse*. Sa lecture sera développée dans l'essai de 2002 : *Antigone's claim, Kinship between Life and Death (2000)*<sup>122</sup>. La lecture du séminaire VII l'a-t-elle amenée à enfin prendre en compte le réel lacanien ?

#### 3.2.3.4 Antigone selon Butler et Lacan

En fait, disons tout de suite que Butler retrouve plutôt la posture critique de *Bodies that matter* dans ce nouvel ouvrage : elle reproche à Lacan d'instituer un symbolique anhistorique, un symbolique radicalement séparé du Social, et donc un symbolique intangible. Celui-ci est confronté à la question de la parenté. L'objectif de Butler dans ce livre est de montrer que le tabou de l'inceste peut donner naissance à d'autres formes de parenté possibles que celles que l'on connaît : elle pense évidemment aux familles gaies et lesbiennes, aux familles sans père en premier lieu. Or ces nouvelles formes de famille sont inintelligibles et donc forcloses pour elle dans la théorie de Lévi-Strauss et dans le symbolique lacanien. Bien évidemment, nous savons que la position lacanienne ne correspond pas du tout à ce qu'en croit Butler. Il y a effectivement des psychanalystes conservateurs s'arrogeant le droit d'instrumentaliser la psychanalyse et l'oeuvre de Lacan pour défendre une position conservatrice sur cette question.

---

<sup>122</sup> Traduit en 2003 par Guy le Gaufey sous le titre *Antigone: la parenté entre vie et mort*. Paris : Epel

Le risque est alors d'instrumentaliser la psychanalyse pour peser sur une législation qui vise autre chose que le champ psychiatrique et clinique, de confondre la théorie psychanalytique avec des dogmes conservateurs en faisant de la psychanalyse une théorie castratrice en ce qui concerne la jouissance.

Même si le séminaire VII est encore loin de la théorie du dernier Lacan, qui installe quant à elle un primat de la jouissance par rapport au désir, une interprétation conservatrice de ce séminaire ne peut être qu'une profonde mésinterprétation : reprenons la théorie de Butler et voyons ce qu'elle fait de ce séminaire.

En premier lieu, fidèle à la théorie de la citationnalité, Butler veut faire d'Antigone l'héroïne qui détourne, qui subvertit la loi non en s'y opposant, mais en la reprenant à son compte. Par exemple, Antigone établit une définitive remise en cause des lois de la parenté en faisant de son tombeau une chambre nuptiale. La tombe est préférée au mariage, elle représente ainsi une destruction même du mariage. Antigone plus généralement reprend la voix de la loi, de la loi des ancêtres, s'opposant à la voix politique de Créon. Cette fonction de porte-parole de la loi masculinise, selon Butler, Antigone. Or, comme nous le savons, mais comme Butler semble l'ignorer, cette fonction de porte-parole de la loi du père est celle de la mère dans la métaphore paternelle dans la mesure où c'est elle qui reconnaît et fait reconnaître la fonction paternelle en installant le père à une place éminente dans sa parole.

Oedipe décerne à Antigone le titre d'homme pour sa loyauté dans *Oedipe à Colone*. Elle prend ainsi la place de ses frères. Elle produit donc une confusion, et même une inversion des genres. Elle remplace aussi son frère Polynice en défiant, tout comme lui, l'État. Une première transgression d'Antigone réside donc dans ce caractère masculin et dans la reprise de la voix de la loi. Une deuxième transgression provient du fait que, tout en la reprenant, elle ne veut la faire valoir que pour un sujet singulier : Polynice. Butler à ce sujet s'oppose à l'interprétation hégélienne dans *Les Principes de la philosophie du droit* : Hegel opposait la loi de l'État, portée par Créon, à la défense des lois des anciens dieux par Antigone.

Cet acte de défi vient du fait que, pour Antigone, les positions symboliques sont devenues incohérentes puisque son père (Oedipe) est également son frère. Elles représentent ainsi non la parenté sous sa forme idéale mais une parenté en crise. En fait, pour Butler, Antigone fait un acte comparable à un acte politique subversif en révélant les contradictions du symbolique

en tant que tel : le symbolique exige une sépulture décente pour Polynice, en contradiction avec la malédiction d'Oedipe sur sa descendance (deuxième énoncé du symbolique, provenant du père) ; cette contradiction est d'autant plus forte que le père est aussi le frère. Une autre contradiction est à repérer à travers la deuxième grande exigence d'Oedipe : Antigone ne devait "aimer que celui qui est mort". Elle lui obéit et lui désobéit en même temps puisqu'elle aime son frère. Oedipe est son frère, mais Polynice également. Les deux posent la même figure fraternelle. Pour Butler, Polynice et Oedipe (et Étéocle) sont interchangeables. Finalement, Antigone exprime dans son discours la confusion des places au sein de la parenté. Elle occupe la position de ses frères et de son père. Elle a pris la place de Polynice ; lorsqu'elle rompt avec Ismène, elle répète la rupture que Polynice a effectuée avec Étéocle, agissant donc comme ses frères.

En troisième lieu, cette confusion des places est liée à un véritable désir incestueux d'Antigone selon Butler, le désir pour Polynice : car finalement elle n'accorde pas la même attention aux autres, qu'elle laisse sans sépulture. C'est son désir d'inceste qui finalement fait d'elle une morte vivante. Elle déjoue l'opposition entre désir et identification. Antigone a du désir pour le frère-père, elle s'identifie en même temps au frère-père : désir et identification sont donc confondus dans un lien mélancolique. Finalement, elle révèle à quel point le tabou de l'inceste le fait en réalité proliférer. Elle représente ainsi et révèle la perversion de la loi.

Ce que veut défendre Butler ce n'est pas l'autorisation de l'inceste mais le brouillage des places dans la parenté, le fait qu'un petit n'ait pas obligatoirement un père et une mère, mais puisse avoir plusieurs "mamans" et "plusieurs papas". Dire que fonction paternelle et paternité biologique ne se confondent pas, que par exemple une femme puisse occuper la position symbolique de père par exemple, ne suffit pas car ce n'est pas remettre en cause l'ordre symbolique, mais plutôt le conforter.

Butler reprend aussi son analyse de la temporalité déjà utilisée dans *Bodies that matter* : la pièce *Oedipe à Colone*, dans laquelle la malédiction d'Oedipe envers sa descendance est énoncée, est écrite une dizaine d'années après *Antigone*, dans laquelle la malédiction se réalise. Il y a là effet d'après-coup, qui révèle que la loi symbolique, performative ne vient pas au début mais est érigée à la fin.

### La critique par Butler de la version lacanienne de la pièce

Certes, Butler rend grâce à Lacan de montrer que, contrairement à ce qu'Hegel pensait, la revendication d'Antigone n'est pas clairement en opposition à celle de Créon. Mais, en revanche, elle considère que Lacan dénie le désir d'inceste chez Antigone. En effet, Butler affirme que finalement Antigone agit ainsi parce qu'elle aime Polynice d'un désir inconscient incestueux. Elle est condamnée par le symbolique pour cette raison. Mais elle a pu, même si elle est condamnée, montrer par quel chemin il était possible de retourner le symbolique contre lui-même. Ce qui l'amène à vouer l'interprétation lacanienne aux gémonies, c'est l'affirmation suivante de Lacan dans le séminaire VII :

"Cette séparation de l'être de toutes les caractéristiques du drame historique qu'il a traversée, c'est là justement la limite, l'ex nihilo autour de quoi se tient Antigone" (Lacan, 1986, p 325).

Pour Butler, Lacan sépare l'histoire du sujet du symbolique. L'Antigone de Lacan voudrait enterrer Polynice en tenant compte non de ce qu'il a été pour elle et de son histoire, de l'amour qu'il lui a inspiré, mais en fonction de son nom. Le geste lacanien serait un geste de déni qui méprise la souffrance et les drames historiques de ceux qui sont condamnés à l'exclusion, à l'effacement par le symbolique. Butler pense certainement aux conjoints des malades homosexuels du sida qui pendant longtemps n'ont pu faire reconnaître aucun droit. Pour Butler, le drame historique, effacé par Lacan, réside dans le fait que Polynice a inspiré du désir à Antigone. Lacan, en refusant de prendre en compte ce drame historique, nierait ce désir. Lacan préférerait inventer de toutes pièces que c'est Antigone qui serait poussé par une pure pulsion de mort, ce qui l'amènerait à franchir les limites posées par le symbolique. En fait, tenant compte de ce que Lacan cite Sade dans le même séminaire, elle considère que l'Antigone de Lacan est une masochiste totalement dominée par l'idée de se supprimer, et en même temps de supprimer toute possibilité de génération nouvelle (la seconde mort). Pour cela, elle s'appuie sur certaines citations :

"Elle est poussée à la limite de la réalisation de quelque chose qu'on pourrait appeler le pur et simple désir de la mort comme tel" (cité par Butler, 2003, p 64).

Si l'Antigone lacanienne est si masochiste pour Butler, si elle est dominée par le désir d'autodestruction pure, c'est qu'elle cherche à accomplir la malédiction posée par son père qui ordonne un anéantissement total de ceux qu'il a engendrés. L'Antigone lacanienne est donc totalement inféodée, totalement soumise à l'impitoyable loi symbolique. Lacan aurait, selon Butler, voulu faire d'Antigone un être faible d'une certaine façon, totalement aliéné à l'ordre

symbolique. Pour le prouver, elle rapproche le séminaire VII du séminaire II de 1954-55 *Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de psychanalyse* et extrait de celui-ci la citation suivante, dans laquelle Lacan (1978 a, p 112) fait fictivement parler un fils :

"Ce discours de l'autre, ce n'est pas le discours de l'autre abstrait, de l'autre dans la dyade, de mon correspondant, ni même simplement de mon esclave, c'est le discours du circuit dans lequel je suis intégré. J'en suis un des chaînons. C'est le discours de mon père par exemple, en tant que mon père a fait des fautes que je suis absolument condamné à reproduire - c'est ce que l'on appelle super-ego. Je suis condamné à les reproduire parce qu'il faut que je reprenne le discours qu'il m'a légué, non pas simplement parce que je suis son fils, mais parce qu'on n'arrête pas la chaîne du discours, et que je suis justement chargé de le transmettre dans sa forme aberrante à quelqu'un d'autre".

Relevons un paradoxe de la position de Butler : Lacan d'un côté inféode Antigone à la chaîne symbolique des discours ; et en même temps, il l'en ferait sortir par le biais sadien de l'anéantissement total. Butler considère que ce désir sadien n'est qu'un trompe-l'oeil, chargé d'effectuer un déni de la prédominance d'une loi symbolique aliénante. Lacan aurait en fait fait rentrer Antigone à plein dans le symbolique. D'ailleurs, elle reprend pour cela des citations du séminaire II où Lacan présente le symbolique comme une totalité dont on ne peut sortir :

"Pour concevoir ce qui se passe dans le domaine propre qui est de l'ordre humain, il faut que nous partions de l'idée que cet ordre constitue une totalité. La totalité dans l'ordre symbolique s'appelle un univers. L'ordre symbolique est donné d'abord dans son caractère universel" (Lacan, 1978 a, p 42).

L'univers symbolique, étant donné qu'il est une totalité, a une conséquence :

"Si la fonction symbolique fonctionne, nous sommes à l'intérieur. Et je dirai plus - nous sommes tellement à l'intérieur que nous ne pouvons en sortir" (p 43).

La résolution du paradoxe par Butler est donc due à ce que l'ordre symbolique, tel que défini dans le séminaire II, est le pivot de la théorie de Lacan. Par conséquent, pour Butler, il faut corriger les contradictions du séminaire VII par le séminaire II. Antigone ne sort pas du symbolique : d'ailleurs sa situation d'être morte dans la vie et vivante dans la mort correspond à une autre définition du symbolique venant du séminaire II (Lacan 1978 a, p 58) : "c'est la présence dans l'absence et l'absence dans la présence".

Privilégiant en fait les thèses du séminaire II sur celles du séminaire VII, il lui est ainsi facile de faire rentrer en scène l'Antigone butlérienne. Le symbolique est une totalité qui domine et



organise la répétition. Une subversion insoupçonnée de Lacan peut ainsi s'opérer à l'intérieur du symbolique par l'itération. Antigone est l'agent de cette subversion, d'abord, alors qu'elle est une fille, en reprenant la mission des fils qui est de transmettre le discours du père ; ensuite en invoquant ce discours par amour incestueux pour son frère, enfin en reprenant les lois non écrites. Et, si elle est condamnée, c'est qu'elle ne veut pas renoncer à son désir incestueux. Finalement, en transmettant cette chaîne, elle arrête aussi cette chaîne, détruisant les prisons du symbolique. Pour Butler, Lacan n'a pas vu la subversion d'Antigone parce qu'il est victime de sa propre cécité : il n'a pas vu que la condamnation d'Antigone vient du tabou de l'inceste :

"Ce n'est pas tant que le pur être de son frère soit irrécupérable au-delà de son articulation symbolique, mais que le symbolique lui-même est limité par ses interdictions constitutives"<sup>123</sup>.

Elle est ainsi condamnée à mort par le symbolique, par la bouche de son père, et Lacan ne l'aurait pas entendu selon Butler. Il ne s'agit pas, Butler nous rassure, de faire une apologie de l'inceste, il s'agit par métonymie d'évoquer ceux qui sont pour elle condamnés pour leur désir "hérétique" et inintelligible.

Finalement, on peut dire que Butler reste attachée à interpréter ce que Lacan dit dans le séminaire VII à partir du séminaire II. Or, entre les deux séminaires s'est produite une modification majeure de la pensée de Lacan. L'élaboration du symbolique dans le séminaire II aboutit à un Autre complet, sans trou, sans signifiant manquant, ce qui n'a pas échappé à Butler : on sait que dans les séminaires suivants Lacan élaborera le signifiant du Nom-du-Père comme celui permettant justement de compléter l'Autre, par exemple, dans *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* (1958 a, p 61). Lacan le dit nettement : le Nom-du-Père est "le signifiant qui dans l'Autre, en tant que lieu du signifiant, est le signifiant de l'Autre en tant que lieu de la loi". Mais, à partir du séminaire VI, Lacan élabore le tournant fondamental de l'incomplétude de l'Autre. Il manque un signifiant dans l'Autre, le symbolique est troué. C'est le point de départ d'une élaboration très progressive du réel. Le séminaire VII est justement la première grande exploration du réel. Lacan ne peut affirmer qu'Antigone sorte de la limite du symbolique, franchisse la barrière de la seconde mort, que parce qu'il a justement pu énoncer que le symbolique était incomplet. Une telle élaboration était effectivement impossible avec les concepts déployés du séminaire II.

---

<sup>123</sup> Butler (2003, p 62).

Par ailleurs, l'idée que, pour Lacan, Antigone agirait par pur désir masochiste n'est pas recevable non plus. D'une certaine façon, elle se mettrait en position d'objet afin de dénier sa subjectivité, ce qui correspond à la position perverse telle que Lacan l'a énoncé dans *Kant avec Sade* (1962). C'est d'ailleurs pour cette raison que la structure perverse est vue comme assez incompatible avec la cure psychanalytique. Or, Lacan fait justement du trajet d'Antigone un repère pour la cure psychanalytique. L'analysant, tout comme Antigone, rentre dans la zone de l'entre-deux-morts, franchit les barrières du symbolique pour s'avancer dans le réel. En réalité, Antigone est poussée selon Lacan par le désir d'aller au bout de la chaîne : il s'agit de tirer les conséquences de l'incomplétude de l'Autre pour s'avancer au-delà de la loi. Le vocabulaire ontologique qu'utilise Lacan - et qui n'a pas échappé à Butler - le confirme : "Antigone fascine et est belle car indécision entre vie et mort. On ne peut finalement comprendre Antigone à la lumière des héritages historiques à travers lesquelles elle vient jusqu'à nous, mais plutôt en tant qu'elle "affirme un droit qui surgit dans le caractère ineffaçable de ce qui est" (Lacan, 1986, p 325).

Antigone souhaite approcher, vivre et penser la vie, mais elle ne peut le faire qu'à partir de la perte de la vie :

"[...] car pour Antigone la vie n'est abordable, ne peut être vécue et réfléchi, que de cette limite où elle a perdu la vie, où déjà elle est au-delà- mais de là elle peut la voir, la vivre sous la forme de ce qui est déjà perdu" (Lacan, 1986, p 326).

Effectivement Lacan identifie la seconde mort à l'être même. Ce désir ne peut être que le désir de trouver son absolue singularité. Dans le séminaire VII pénétrer dans la zone de l'entre-deux-morts, et franchir la seconde mort, c'est pratiquer un héroïsme de la transgression. Cette quête est alors, pour Lacan, ontologique même si elle ne peut aboutir qu'à un néant. Il s'agit de l'ontologie négative du manque à être qu'atteint Antigone en tant qu'*être pour la mort*. Il s'agit de s'avancer ainsi dans un espace hors de toute représentation, espace qui ne peut être que celui de la Chose dans le séminaire de Lacan, soit la Jouissance en tant qu'inatteignable, expression pure du Réel, espace au-delà de la loi, de toute loi. Ce désir est aussi désir de vérité, tentative d'accéder à la vérité : Lacan n'a pas encore abandonné l'idée de vérité pouvant être atteinte dans le réel. Celle-ci est possible, mais au prix d'une transgression majeure et d'un renoncement aux biens. Aussi ni l'inceste ni le masochisme ne suffisent pour rendre compte du désir d'Antigone ici.

Lacan vise en fait à rendre raison de l'expérience psychanalytique dans sa pureté et de l'éthique dont elle pourrait s'inspirer. Dans la dernière leçon du séminaire, il fait de l'analysant un sujet lui aussi s'avançant dans la zone de l'entre-deux-morts. Et Lacan dégage cette proposition centrale :

"Je propose que la seule chose dont on puisse être coupable, au moins dans la perspective analytique, c'est d'avoir cédé sur son désir" (Lacan, 1986, p 368).

Bien évidemment, il ne s'agit pas de pousser le sujet à se suicider ou à aller dans des boîtes sado-masochistes (pas plus d'ailleurs que Butler ne prétend faire une apologie de l'inceste). Il s'agit de le pousser à assumer l'expérience psychanalytique dans sa pureté, soit se prêter au jeu des associations libres et parler pendant le temps qu'on lui laisse le faire. Se prêter à l'expérience, c'est s'avancer au-delà de la logique des biens. Il ne s'agit pas là de masochisme, bien au contraire, car "faire les choses au nom du bien" ne prémunit pas du malheur :

"Faire les choses au nom du bien, et plus encore au nom de l'autre, voilà qui est bien loin de nous mettre à l'abri non seulement de la culpabilité, mais de toutes sortes de catastrophes intérieures" (p 368).

Par conséquent, on peut penser que Butler a manqué l'irruption du réel sur le devant de la scène dans ce séminaire de Lacan, tout comme elle avait méconnu le fait que la mascarade ne s'appliquait pas seulement aux femmes mais aux hommes. On peut aussi penser d'une certaine façon que l'Antigone de Butler, en tout cas sur un point, n'est pas très éloignée de l'Antigone de Lacan dans ce séminaire ; les queer de Butler sont transgressifs, ils bravent l'ordre. Comme l'a fait remarquer Miller (1999) dans *Les six paradigmes de la jouissance*, la jouissance dans ce séminaire ne peut s'atteindre que par transgression.

### 3.2.3.5 La psychanalyse dans Undoing gender (2006)

Dans *Défaire le genre* (2012), Butler ne fait plus de commentaire détaillé d'oeuvres de Lacan. On peut dire que son point de vue sur Lacan dans l'ouvrage est, in fine, critique. Lacan reste avant tout considéré comme un disciple de Lévi-Strauss<sup>124</sup> : or Lévi-Strauss est pour elle au fondement de ceux et celles, comme Agacinski (1999), qui s'opposent à l'idée d'enfants élevés

---

<sup>124</sup> "Lacan a été très nettement influencé par *Les Structures élémentaires de la Parenté* de Lévi-Strauss [...]" (Butler, 2012, p 65).

par des couples homosexuels<sup>125</sup>. Lacan ne dépasse pas réellement le point de vue du complexe d'Oedipe, il en fait une structure : par conséquent, sa pensée soutient des interdits concernant le genre et la sexualité et rend possible la profération de menaces de psychose envers les enfants n'étant pas élevés dans le cadre de cette structure. Les mentions de l'Oedipe lacanien et de la thèse d'Agacinski se suivent, comme si le point de vue d'Agacinski reposait sur Lacan :

"Pour comprendre comment cette prohibition a acquis cette place fondamentale dans la conception psychanalytique de la culture, il faudrait exposer comment le complexe d'Oedipe chez Freud est devenu chez Lacan une structure qui inaugure le langage et le sujet. Il n'est pas possible de développer ce point ici : du reste, j'ai déjà eu l'occasion de la faire à maintes reprises. Je voudrais néanmoins insister ici sur la façon dont l'Oedipe est utilisé afin de soutenir une certaine conception de la culture dont les conséquences sont particulièrement restrictives en ce qui concerne la formation du genre et des arrangements sexuels, et qui représente implicitement la culture comme un tout, comme une unité qui a intérêt à se reproduire et à reproduire sa totalité singulière à travers la reproduction de l'enfant. Quand Agacinski affirme, par exemple, qu'il faut, pour qu'un enfant se constitue comme sujet non psychotique, qu'il ait un père et une mère, il semble de prime abord qu'elle ne défende pas un argument de type empirique, argument qui affirmerait qu'un père et une mère doivent être effectivement présents et connus durant toutes les phases de l'éducation de l'enfant. Elle semble plutôt exprimer un idéal : il doit y avoir au moins un point de référence psychique pour la mère et le père, ainsi qu'un effort narratif pour recouvrer le parents homme et femme, même si l'un ou l'autre n'est jamais présent ou connu"<sup>126</sup>.

Butler fait d'Agacinski de façon implicite la porte-parole du point de vue lacanien et de la structure de la métaphore paternelle. Elle considère que l'interdit jeté sur les familles avec des parents gais s'appuie sur la métaphore paternelle, mais le passage au-delà de l'Oedipe de Lacan continue à être complètement ignoré.

Butler confirme son point de vue sur le phallus de *Bodies that matter*. Butler invente une distinction entre lacaniens progressistes et conservateurs, comme si la psychanalyse et Lacan notamment ne pouvaient éviter le destin d'être récupérés politiquement. Qui plus est, sa

---

<sup>125</sup> "L'argument selon lequel il doit y avoir un père et une mère, un double point de référence à l'origine de l'enfant, repose sur un ensemble de présupposés qui font écho à la position défendue par Lévi-Strauss en 1949 dans *Les Structures élémentaires de la parenté*" (Butler, 2012, p 141).

<sup>126</sup> p 142- 43.

lecture tend à affirmer que les lacaniens progressistes lisent mal Lacan<sup>127</sup>. Elle affirme qu'elle n'est décidément pas convaincue par eux<sup>128</sup>. Pour elle le fait de distinguer ordre symbolique et ordre social est le signe d'une conception réactionnaire :

"Si l'ordre est symbolique, peut-il être changé ? Lorsque je pose cette question aux lacaniens, on me répond habituellement que les changements dans le symbolique prennent du temps, beaucoup de temps, et je me demande combien de temps il me faudra encore attendre. Parfois, ils me montrent quelques extraits de ce qu'on appelle "Le discours de Rome", et je me demande si ces passages sont ceux auxquels nous sommes supposés nous accrocher avec l'espoir que les choses puissent éventuellement changer (Butler, 2012, p 243)".

La position de Butler n'a finalement pas varié depuis l'époque de *Bodies that matter* et malgré sa rencontre avec les fameux "lacaniens progressistes". Sa référence essentielle reste celle du premier Lacan. Elle ne cite plus les textes de Lacan, considérant l'avoir assez fait d'ailleurs<sup>129</sup>. Au contraire, Butler pense que la reconceptualisation queer de l'échange lévi-straussien des femmes amène à un dépassement des positions lacaniennes<sup>130</sup> qui d'ailleurs reposeraient sur la distinction entre normal et pathologique.

Si elle semble en revanche admettre un rapport entre corps et signifiant donnant une part plus belle au corps, elle continue à raisonner en terme de cause originaire classique impossible à admettre d'un point de vue lacanien : c'est le corps qui serait à l'origine du langage, alors que Lacan pense à l'émergence du corps parlant en terme de rencontre entre le signifiant et le corps<sup>131</sup>. Dire que le corps donne naissance au langage n'est pas très original : c'est faire du langage en tant que tel une fonction corporelle, la conception lacanienne est tout à fait autre puisque, si effectivement il est impossible de penser le langage sans la jouissance et donc sans le corps, il est impossible également de penser le corps autrement que marqué par le signifiant. C'est bien ce qu'indique "le corps parlant", le corps du parlêtre est un corps marqué

---

<sup>127</sup> "Je ne suis pas une grande fan du phallus, et j'ai déjà exposé mon point de vue sur le sujet [...] Je comprends que les lacaniens progressistes soient prompts à distinguer entre phallus et pénis et à affirmer que le paternel n'est qu'une métaphore. Pourtant, ils n'expliquent pas pourquoi cette distinction censée nous permettre d'utiliser les concepts de "phallus" et de "paternel" continue à s'appuyer sur les correspondances pénis/ phallus et paternel/ maternel, et qu'elle les réinstitue alors même qu'elle dit les dépasser" (Butler, 2012, p 160).

<sup>128</sup> Butler, 2012, p 243 : "Mais la conception de la différence sexuelle qui affirme qu'elle opère en tant qu'ordre symbolique m'inquiète encore beaucoup. Quel sens cela a-t-il qu'un tel ordre soit symbolique plutôt que social ? Comment penser la transformation sociale dans la théorie féministe, si nous acceptons que la différence sexuelle soit organisée et contrainte à un niveau symbolique [...] ?

<sup>129</sup> L'un des arguments des lacaniens dont elle parle serait que la différence symbolique n'aurait pas de contenu sémantique en elle-même, elle reste sceptique devant ce vide en tant que tel.

<sup>130</sup> "Notons ici que la reconceptualisation théorique *queer* de l' "échange des femmes" ne revient pas sur l'affirmation féministe lacanienne de la primauté du phallus. [...] La triangulation commençant dans une hétérosexualité qui sera transformée en homosocialité, les identifications prolifèrent avec la complexité que les positions lacaniennes habituelles excluent ou décrivent comme pathologiques" (Butler, 2012, p 164).

<sup>131</sup> Butler approuve la conception de Shoshana Felman et de son livre *Le scandale du corps parlant* : c'est cet auteur qui est à l'origine de la conception du corps qui donne naissance au langage.

par le signifiant, rappelons qu'avant sa conception le sujet est déjà là, qu'avant sa naissance il est déjà immergé dans un bain de langage.

On ne constate ainsi pas de vrai changement dans *Undoing gender* ainsi : Leguil (2015) dit même qu'à 15 ans d'intervalle les propos de Butler restent les mêmes. Elle constate que Butler souhaite récupérer la psychanalyse tout en la critiquant, prenant comme exemple le chapitre "The end of sexual difference". Butler reprend le concept de "différence sexuelle" en en faisant la différence pour notre temps, alors que Lacan dès les années 50 montrait qu'un sujet était déterminé par la question qu'il se posait sur son sexe.

### 3.2.3.6 Conclusion

Nous avons vu ainsi que, tout au long de son oeuvre, Butler s'appuie sur une lecture partielle et inexacte de Lacan. Elle le fait passer pour un auteur conservateur, un défenseur éperdu de l'ordre symbolique, un auteur marqué par le tragique religieux. Le caractère clinique de l'oeuvre de Lacan est évacué. Il est vrai, Berger (2013) l'a montré, Butler est finalement redevable pour sa conception de la parodie de la mise en évidence par Lacan de la mascarade féminine et de la parade virile. La parodie se retrouve bien chez Lacan. Berger (2013) souligne d'ailleurs que l'opposition entre une Butler axée sur le genre et un Lacan arcbouté sur la différence sexuelle ne tient pas : Butler, notamment dans *Undoing gender*, fait référence à la différence sexuelle qu'elle distingue de la conception sociologique du genre ; la différence sexuelle est certes une énigme pour elle, mais une énigme fructueuse.

Mais une différence essentielle demeure : Butler ignore totalement le réel lacanien. Il lui est possible ainsi de penser à l'utopie d'un jeu maîtrisé des signifiants hommes et femmes par les parlêtres. Sont évacués l'incidence du signifiant sur le corps et le caractère de trauma aussi de l'empreinte du signifiant sur le corps, qui rendent utopique l'idée de parlêtres libérés des "prisons" du genre et de la différence sexuelle.

Par conséquent l'idée d'une psychanalyse comme théorie du genre n'est pas réellement invalidée par Butler. Mais il s'agit de ne pas s'arrêter là : Lacan s'est en réalité avancé au-delà des théories du genre. Il est temps de montrer en quoi les théorisations de Lacan permettent d'aller plus loin que les théories queer en général dans la remise en cause de la normalité.

### **3.3 Au-delà de la psychanalyse comme théorie du genre : subversion lacanienne des théories butlériennes**

Plusieurs points nous permettent d'avancer que Lacan va plus loin que Butler, à partir essentiellement de ses séminaires de la fin des années 1960, notamment le séminaire de l'année 1969-70 *L'envers de la psychanalyse* (1991 b).

Cinq points permettent de penser ce dépassement des théories butlériennes :

1. La question des rapports entre jouissance et mascarade.
2. Plutôt qu'une relecture de l'Oedipe un passage au-delà de l'Oedipe.
3. Le passage d'un régime de la jouissance transgressive à un régime de la jouissance normale.
4. La définition des sexuations, qui permet d'envisager le masculin - féminin non plus seulement sur le plan du semblant et de la mascarade mais sur celui de la jouissance : cette nouvelle définition permet de penser un au-delà du phallus, phallus dont Butler a avoué qu' "elle n'était pas fan", tout en n'arrivant cependant pas à penser au-delà de celui-ci.
5. Enfin, par opposition à la recherche éperdue de reconnaissance du queer butlérien (qui s'affirme de plus en plus au cours de son oeuvre), reconnaissance qui ne peut passer que par la voie de l'identification à de nouveaux signifiants-maîtres, Lacan énonce le primat de l'Un, Un de la rencontre entre le signifiant et la jouissance, rencontre singulière s'avançant au-delà de toutes les identifications.

Reprenons ces cinq points.

#### **3.3.1 Les rapports entre jouissance et mascarade**

On peut dire que l'interprétation que Butler fait du travestissement est tout de même contestable. Elle fait du travesti une sorte de militant mettant au défi la loi pour la faire évoluer, se faisant l'interprète des désirs de ceux-ci. À partir de quoi peut-elle se faire l'interprète de leurs désirs ? Ceux-ci sont multiples et singuliers et ne peuvent certainement pas être tous ramenés à une lutte politique.

Le travestissement ne situe le masculin et le féminin que sur le plan de l'imaginaire et des identifications. Or, montrer qu'il est possible d' "être" au moyen du signifiant et de l'image ne pose pas la question de la jouissance qui est en jeu et de son réel. Butler ne se pose pas la question de la jouissance qui peut être la cause de ce travestissement. Pourtant, faire une performance travestie publique n'est peut-être pas étranger, par exemple, dans certains cas, à la pulsion exhibitionniste, sous la forme du regard comme objet a (ce qui signifierait d'ailleurs le fait de rester dans une logique de sexualité masculine avec l'objet a comme bouchon du -  $\phi$ ). Ce n'est pas la performance travestie qui peut permettre à un sujet de comprendre la part de jouissance qui y est recélée, mais bien la position de se mettre sur le divan et de s'interroger. La solution de Butler ne fait que basculer le sujet dans le signifiant-maître d'une identification de genre, ou bien d'un mot d'ordre politique. C'est voiler la part de jouissance qui est en jeu ici.

### **3.3.2 De la jouissance tragique à la jouissance normale**

Si nous avons vu que la lecture par Butler de l'Antigone lacanienne était inexacte, il n'en reste pas moins vrai que la théorisation de la jouissance dans le séminaire VII aboutit à une impasse. Comme Jacques-Alain Miller le rappelle dans *Les six paradigmes de la Jouissance* (1999 b), le fait que la jouissance appartienne à l'ordre du réel lui donne le trait d'un caractère absolu. Le caractère tragique de la jouissance a pour conséquence que pour atteindre celle-ci, la transgression est un passage obligé.

La transgression pour Lacan (1986) est liée à la nature dysharmonique du signifiant et la jouissance, qui a pour conséquence le symptôme, non plus création du signifiant mais reflet de ce que la jouissance est mauvaise. Butler, elle, conserve l'idée de la jouissance comme transgressive, mais reporte la barrière de la jouissance non sur l'opposition entre le signifiant et la Chose mais sur le symbolique vu comme un ensemble de normes sociales variables. La transgression s'effectue par des performances et des citations, ou par l'expression de la rage, afin de miner cet ordre. On peut penser que cette quête est utopique : Butler n'arrive pas à donner un statut au corps et au réel qui en fasse autre chose que des reflets directs du langage, eux-mêmes reflets des normes sociales véhiculées.

Mais laisser la Chose hors de toute symbolisation, comme le fait Lacan dans *L'Éthique de la psychanalyse*, est aussi d'une certaine façon une impasse. C'est pour cette raison que



*L'Éthique de la psychanalyse* est un séminaire fascinant, mais qui véhicule une conception de la jouissance que l'on ne retrouvera pas dans les séminaires suivants. Il laisse la place à un nouveau paradigme de la jouissance, celui de la "jouissance normale", énoncé clairement lors du séminaire XI *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1973 a).

Dans ce séminaire, la jouissance massive de *Das Ding* est désormais fragmentée en éléments : les objets a. C'est aussi le moment où Lacan abandonne une conception finalement tragique de l'expérience psychanalytique. Miller fait remarquer que la référence de Lacan dans le séminaire VII est la jouissance sadienne, alors que dans le séminaire XI le modèle du rapport à la jouissance c'est la contemplation pacifique de l'oeuvre d'art. En fait, Lacan noue une alliance entre le signifiant et la jouissance, le symbolique et le réel. Finalement, en décrivant le trajet de la pulsion, Lacan montre que la jouissance s'insère dans le fonctionnement signifiant par le biais de deux opérations : l'aliénation et la séparation.

La soumission au tragique du fait du refoulement d'un signifiant et de la castration, que ne cesse de dénoncer Butler chez Lacan, est repensée sous les termes de l'aliénation. Le sujet s'identifie à un signifiant qui représente le sujet et qui est dans l'Autre, en même temps qu'il demeure dans l'ensemble vide. C'est la division du sujet. Si Lacan en restait là, nous en resterions à une définition tragique. Le sujet est tiraillé entre, d'un côté, l'identification à ce que Lacan appellera plus tard un signifiant-maître et, de l'autre, le pur néant de l'ensemble vide. Mais Lacan adjoint à l'aliénation une deuxième opération : la séparation. A la place du sujet vide, vient *l'objet a* et cela sans transgression, par un fonctionnement normal de la jouissance. Pour cela, Lacan cale le fonctionnement de la pulsion et du corps sur celui de l'inconscient. De même que, dans l'inconscient, il existe un trou, une béance, une discontinuité, de même, dans l'appareil du corps, existe le creux de la zone érogène, comme un bord qui s'ouvre et se ferme :

"Quelque chose dans l'appareil du corps est structuré de la même façon que l'inconscient" (Miller, 1999 b, p 165).

Cette homologie de fonctionnement permet à Lacan de décrire le creux, le vide provoqué par l'aliénation comme comblé par l'objet, perte naturelle d'un morceau de corps qui est récupéré dans la jouissance. *L'objet a* est un élément de jouissance, une élémentisation de la Chose. Ce n'est pas un élément signifiant, il ne représente pas le sujet pour autre chose, mais il a un point commun avec le signifiant : celui d'être un élément, ce qui lui permet d'être inscrit dans l'ordre symbolique. Nous passons à la jouissance normale, et non plus à la jouissance tragique,

transgressive de la Chose. Lacan par la suite modifiera encore son concept de jouissance, mais il ne lui donnera plus à proprement parler d'expression tragique. Dans le séminaire XVII *L'envers de la psychanalyse* (1991 b, p 18- 19), Lacan répond, sans le citer, à la conception de la jouissance issue du séminaire VII :

"Le rapport à la jouissance s'accroît soudain de cette fonction encore virtuelle qui s'appelle celle du désir; aussi bien est-ce pour cette raison que j'articule plus-de-jouir ce qui apparaît, et que je ne l'articule pas d'un forçage ou d'une transgression.

Qu'on tariesse un petit peu, je vous en prie, autour de ce bafouillage. Ce que l'analyse montre si elle montre quelque chose- j'invoque ici ceux qui y ont un peu d'autre âme que celle dont on pourrait dire, comme Barrès le dit du cadavre, qu'elle bafouille-, c'est très précisément ceci, qu'on ne transgresse rien. Se faufiler n'est pas transgresser. Voir une porte entrouverte, ce n'est pas la franchir. Nous aurons l'occasion de retrouver ce que je suis en train d'introduire- ce n'est pas ici transgression, mais bien plutôt irruption, chute dans le champ, de quelque chose qui est de l'ordre de la jouissance- un boni".

Il n'y a pas accès à la jouissance totale massive. Il y a accès à un élément de jouissance, que Lacan rebaptise plus-de-jouir sur le modèle de la plus-value marxiste. De même que le fonctionnement du capitalisme engendre de la plus-value, le fonctionnement du signifiant et du symbolique engendre un plus-de-jouir. Du coup pas besoin de forcer la porte, il suffit qu'elle soit entrouverte. Par conséquent, il n'y a pas accès à la jouissance par "transgression" mais par "irruption". Ce n'est pas un hasard évidemment si cette abandon de la jouissance comme résultat d'une transgression se retrouve dans le séminaire qui présente de façon claire et explicite l'au-delà de l'Oedipe et du désir de Freud. La jouissance s'obtient autrement que par transgression de la loi du père.

### **3.3.3 Le passage au-delà de l'Oedipe**

On peut considérer qu'effectivement la critique par Butler de la normativité du complexe d'Oedipe a quelque fondement. Nombre d'homosexuels montrent qu'identification et choix d'objet peuvent aller dans le même sens. De plus, elle montre bien que le complexe d'Oedipe en quelque sorte ne tient pas. Le complexe d'Oedipe est une histoire romancée dont elle montre finalement l'incohérence. Cette remise en cause du complexe d'Oedipe veut-elle dire que la psychanalyse est démodée ? La psychanalyse n'est pas née avec le complexe d'Oedipe : il ne s'agit pas d'un concept du premier Freud, la psychanalyse est née avec la découverte de l'inconscient. Lacan, par la suite, a remis en cause la normativité de l'Oedipe bien avant Butler. Lacan s'est certes appuyé sur le complexe d'Oedipe freudien pour élaborer sa théorie

du Nom-du-Père. Mais, comme Miller (1992) le rappelle dans son article "Pour une introduction au delà de l'Oedipe", Lacan en fait a engagé la psychanalyse au-delà de l'Oedipe dès 1963 lorsqu'il désigne le désir de Freud dans le séminaire *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1973 a). Cette amorce est confirmée est explicitée avec le séminaire XVII de 1969 *L'Envers de la psychanalyse* (1991 b). Il montre dans ce dernier séminaire que le désir de Freud est tourné vers le père. Pour Lacan (1991 b, p 114), Freud, contrairement à ce qu'il croit, ne rompt pas les amarres avec la religion :

"N'est-ce pas là assez d'étrangeté pour nous faire suggérer qu'après tout, ce que Freud préserve, en fait sinon en intention, c'est très précisément ce qu'il désigne comme le plus substantiel dans la religion ? - A savoir l'idée du père tout - amour. Et c'est bien ce que désigne la première forme de l'identification parmi les trois qu'il isole dans l'article que j'évoquais tout à l'heure- le père est amour, ce qu'il y a de premier à aimer en ce monde est le père. Etrange survivance, Freud croit que cela va évaporer la religion alors que c'en est vraiment la substance même qu'il conserve avec ce mythe bizarrement composé du père".

Dans *L'Etourdit* (1972, p 465), il qualifie d'ailleurs le complexe d'Oedipe "d'élucubration"<sup>132</sup>. Lacan est allé au-delà de l'Oedipe à partir du deuxième grand mythe freudien, celui de *Totem et Tabou*. En réalité, Lacan s'éloigne du meurtre du père qui barre la jouissance. Le père c'est le semblant du sens en tant que sens sexuel. Le père n'est qu'un semblant parmi d'autres, et un outil dans le cadre de la cure analytique<sup>133</sup>, un mode de perversion parmi d'autres, un symptôme<sup>134</sup>. Quant aux identifications, elles sont de toute façon sur le plan imaginaire multiples et peuvent s'allier aux pratiques sexuelles les plus diverses.

Le passage au-delà de l'Oedipe va donner à la psychanalyse deux éléments essentiels qui vont véritablement permettre d'aller plus loin qu'une théorie du genre :

- il va être possible de penser la jouissance sur un autre mode que celui de la jouissance phallique et de la sexuation mâle.
- et de prendre une prise de distance par rapport à l'ontologie et la reconnaissance.

---

<sup>132</sup> "A ce titre l'élucubration freudienne du complexe d'Oedipe, qui y fait la femme poisson dans l'eau, de ce que la castration soit chez elle de départ (*Freud dixit*), contraste douloureusement avec le fait du ravage qu'est chez la femme, pour la plupart, le rapport à sa mère, d'où elle semble bien attendre comme femme plus de substance que de son père,- ce qui ne va pas avec lui étant second, dans ce ravage".

<sup>133</sup> "L'hypothèse de l'inconscient, Freud le souligne, ne peut tenir qu'à supposer le Nom-du-Père, certes, c'est Dieu. C'est en cela que la psychanalyse, de réussir, prouve que le Nom-du-Père, on peut aussi bien s'en passer,. On peut aussi bien s'en passer à condition de s'en servir" (Lacan, 2005, p 136).

<sup>134</sup> "Je dis qu'il faut supposer tétradique ce qui fait le lien borroméen- que perversion ne veut dire que *version vers le père*- qu'en somme, le père est un symptôme, ou un sinthome, comme vous voudrez" (Lacan, 2005, p 19).

### 3.3.4 Les sexuations masculines et féminines

Comme le rappelle Leguil dans l'ouvrage collectif *Subversion Lacanienne des théories du genre* (2015)<sup>135</sup>, la théorie de Butler pense le masculin et le féminin comme un universel. Chacun peut jouer sur les genres, chacun peut obtenir une reconnaissance. Il ne s'agit pas de nier des droits universels pour tous, mais quelque chose se perd si on se contente de penser les genres sous le régime du droit universel. Simone de Beauvoir déjà voulait considérer que la principale revendication d'une femme c'était de ne pas être considérée comme une femme mais comme un sujet. Mais du coup se perd la dimension d'être sexué d'un sujet selon Leguil (2015, p 48) :

"Ne pas être un sujet universel de la pensée, mais un être sexué, c'est pouvoir se dire à partir des émois du corps et des traces parfois silencieuses que l'expérience de la vie sexuelle a laissées sur la chair".

Or, se positionner comme homme ou femme permet de ne pas parler le discours de tous, mais de parler de son interprétation singulière de la différence des sexes. Or, même si elle refuse de penser un troisième genre, Butler reste dans la filiation philosophique de Beauvoir. Les femmes et les transgenres doivent obtenir les mêmes droits que les autres. C'est le sens aussi de sa revendication du phallus lesbien. Lacan va, quant à lui, penser la différence sexuelle de façon inédite avec le concept de sexuation ce qui va lui permettre de penser le masculin et le féminin non plus au niveau du genre et du semblant, mais de la jouissance.

La différence entre masculin et féminin se repère sur le plan des modes de jouissance, et il parvient à ce repérage par le moyen de la logique<sup>136</sup>. C'est ainsi qu'il en arrive au séminaire XX aux formules de la sexuation du séminaire *Encore* (Lacan, 1975 b, p101) où il dit bien clairement que cette sexuation n'est pas à chercher en premier lieu du côté des identifications : Lacan évoque son tableau de la sexuation avec en haut à gauche les formules de la sexuation masculine, en haut à droite les formules de la sexuation féminine.

"Au-dessous, sous la barre transversale où se croise la division verticale de ce que l'on appelle improprement l'humanité en tant qu'elle se répartirait en identifications sexuelles".

L'emploi du conditionnel montre le caractère de semblant des identifications sexuelles qui correspondent à la mascarade.

---

<sup>135</sup> Chapitre "sur le genre des femmes selon Lacan", pp. 47-86.

<sup>136</sup> "[...] l'autre [jouissance], celle que je suis en train d'essayer de vous faire aborder par la voie logique, parce que jusqu'à nouvel ordre il n'y en a pas d'autre" (Lacan, 1975 b p 95-96).

Rappelons quelles sont ces formules de la sexuation : elles correspondent à quatre formules couplées deux par deux. Commençons par la formule masculine de la sexuation (Lacan 1975 b, p 100) :

"À gauche la ligne intérieure,  $\forall x \Phi(x)$ , indique que c'est par la fonction phallique que l'homme comme tout prend son inscription, à ceci près que cette fonction trouve sa limite dans l'existence d'un  $x$  par quoi la fonction  $\Phi(x)$  est niée,  $\exists x \overline{\Phi(x)}$ ".

La logique de la sexuation masculine est la conséquence de l'importance pour Lacan du mythe de *Totem et Tabou* (Freud, 1923). *Totem et Tabou* donne la vérité de l'Oedipe pour Lacan : l'interdiction oedipienne trouve sa structure lorsqu'on oppose le père aux fils châtrés.

La figure du père dans la horde originaire était celle d'un homme non soumis à la castration au sens où il pouvait jouir de toutes les femmes. On sait qu'en logique il faut une exception pour fonder un ensemble. Le père originaire,  $\exists x \overline{\Phi(x)}$  est l'exception qui permet de fonder l'ensemble des hommes en tant qu'ils sont soumis à la castration ( $\forall x \Phi(x)$ ). On constate que Lacan rassemble dans cette formule ce qu'il avait longuement développé dans le séminaire *L'Angoisse* : tous les hommes sont castrés. Le droit à la possession du phallus revendiqué par Butler ne serait en fait qu'un droit à la castration, contrairement à ce qu'elle pense. La jouissance masculine est une jouissance limitée car soumise à la fonction phallique et à la castration. L'ordre du langage introduit par le signifiant du désir suppose une déperdition de jouissance limitée par l'ordre symbolique.

Voilà pour l'homme : qu'en est-il de la femme ? Selon Cadeau (2015), l'idée qu'un rapport sexuel existerait supposerait que la proposition symétrique inverse, soit "aucune femme n'est soumise à la fonction phallique", puisse se soutenir<sup>137</sup>. Mais l'universelle négative féminine en réalité ne se soutient pas. Cela voudrait dire qu'il n'y aurait aucune limite apportée à la jouissance, que la jouissance des femmes serait entièrement dérégulation. Quel être parlant peut éprouver une telle jouissance dérégulée ? Ça ne peut être que l'être parlant sombrant dans la psychose. Toutes les femmes seraient psychotiques ainsi. Par conséquent, l'universelle négative ne se soutient pas. L'universelle négative pourrait vouloir dire que la fonction se nierait d'elle-même puisqu'aucun  $x$  ne pourrait y répondre, ce qui est une impasse.

---

<sup>137</sup> Cadeau, M.C. (2015) "La question de l'identité féminine" (en ligne). [http://www.aefl.fr/pdf\\_mediatheque/EPHEP\\_-\\_M-C.Cadeau\\_\\_La\\_question\\_de\\_1039identit\\_fminine\\_-\\_16112015\\_-\\_2223.pdf](http://www.aefl.fr/pdf_mediatheque/EPHEP_-_M-C.Cadeau__La_question_de_1039identit_fminine_-_16112015_-_2223.pdf)

Lacan fait alors passer la barre sur le quanteur "tout" :  $\overline{(\forall x \Phi(x))}$  Lacan considère - et c'est nouveau - que la logique phallique n'est pas la seule dans la mesure où il est possible pour l'être parlant de ne pas y être entièrement soumis. Ca ne veut pas dire en effet que certaines femmes seraient phalliques et d'autres pas : en fait les femmes ne sont pas "toutes" dans la castration. Cela signifie qu'on ne peut rien affirmer d'universel sur le féminin, sauf à retomber du côté phallique.

C'est la conséquence de la proposition qu'il n'existe pas d'exception côté femme  $\overline{(\exists x \Phi(x))}$ . Par conséquent il n'y a pas d'ensemble "femme" correspondant. La conséquence logique c'est que l'on ne peut parler que d'une femme et non pas de La Femme en général. Une définition de la féminité est par conséquent impossible. De façon nécessaire encore, puisque la féminité ne peut être définie, puisque les femmes ne forment pas un ensemble, il s'ensuit qu'une femme n'est pas toute entière soumise à la fonction phallique :

La logique masculine finalement inclut aussi bien la position d'avoir le phallus que d'être le phallus. C'est une logique de l'universel<sup>138</sup>. En réclamant la reconnaissance de se mettre dans les deux positions, masculines et féminines, pour un sujet, Butler ne sort aucunement de la logique de l'universel. Lacan a lu, tout comme Butler, Beauvoir et Irigaray. Il en a conclu lui aussi que le langage, la philosophie, les idéologies ne parlaient que de l'Homme, la femme étant introuvable y compris sur la question de la jouissance, comme l'énoncé freudien, *Que veut une femme ?*, le dit bien. La recherche d'un langage féminin, d'une écriture féminine paraît en ce sens illusoire, Butler en est convaincue, nous l'avons vu. Mais elle s'arrête à mi-chemin d'une certaine façon en faisant rentrer les femmes dans la logique phallique. Le / la travestie va réclamer d'être définie, reconnue, sur le plan du droit, donc au nom d'un universel. En ce sens, l'acte politique performatif s'inscrirait dans une certaine logique phallique.

Lacan postule lui que les femmes au contraire ne peuvent être intégrées dans l'universel. Chaque femme une à une va apporter sa singularité, prouvant que la logique aristotélicienne ne tient pas en ce qui les concerne. Des femmes peuvent se vouloir "toutes phalliques",

---

<sup>138</sup> Dans le séminaire VI (2013), Lacan montre d'ailleurs que les femmes sont bien concernées aussi par la logique de l'avoir, et la perversion masculine notamment par la logique de l'être : "Néanmoins, la formule très singulière, paradoxale, dans laquelle se résout son rapport au phallus, c'est que, dans l'inconscient, à la fois elle l'est et elle l'a[...] Il en résulte qu'il y a une singulière similarité de sa formule trans-subjective; si l'on peut s'exprimer ainsi, de sa formule inconsciente, avec celle du pervers" (p 530). Lé névrosé quant à lui cherche à être le phallus en réalité de façon masquée : "Le névrosé utilise l'alternative fondamentale sous une forme métonymique en ceci que, pour lui, ne pas l'avoir est la forme sous laquelle il s'affirme, et de façon masquée, l'être. Il n'a pas le phallus pour être le phallus de façon cachée, inconsciente" (p 532).

"toutes pas phalliques", "pas du tout phalliques" (Cadeau, 2015). Le "pas du tout" offre une multitude de possibilités.

### Jouissance sexuelle et fantasme

Mais que veut dire pour une femme être en partie dans la fonction phallique ? Cela signifie en premier lieu la jouissance sexuelle. La jouissance phallique résume de façon saisissante la jouissance sexuelle de l'être parlant en général telle qu'elle a été exposée dans *La signification du phallus*. On peut dire que le binarisme homme / femme est fortement relativisé dans la mesure où l'homme et la femme sont soumis à la fonction phallique. Côté femme, cela signifie aussi être dans le *penisneid* : la logique d'avoir des enfants est une logique phallique. Cela signifie aussi que la femme est dans le fantasme, donc dans le rapport avec l'objet a. Ceci dit, cette logique du fantasme est dépliée par Lacan dans *Encore* (1973, b) côté hommes.

"Du côté de l'homme, j'ai inscrit ici, non certes pour le privilégier d'aucune façon, le \$, et le  $\Phi$  qui le supporte comme signifiant... Ce \$ n'a jamais affaire, en tant que partenaire, qu'à l'objet a inscrit de l'autre côté de la barre. Il ne lui est donné d'atteindre son partenaire sexuel, qui est l'Autre, que par l'intermédiaire de ceci qu'il est la cause de son désir. A ce titre, comme l'indique ailleurs dans mes graphes la conjonction pointée de ce \$ et de ce a, ce n'est rien d'autre que fantasme. Ce fantasme où est pris le sujet, c'est comme tel le support de ce que l'on appelle expressément dans la théorie freudienne le principe de réalité" (p 102).

L'objet a est cet objet qui est du côté de l'objet aimé et qui provoque le désir, qui permet la jouissance aussi en tant que plus-de-jouir : il permet une "jouissance hors-corps" en activant le fantasme ( $\$ \diamond a$ ) : l'objet a est ce qui vient combler le trou causé par la castration ( $-\phi$ ).

Le fantasme est donc à situer du côté hommes. Cela ne veut pas dire que les femmes n'ont pas rapport au fantasme, mais peut-être que ce rapport au fantasme passe par une logique masculine. Puisque la femme n'est pas toute dans la fonction phallique, il paraît impossible d'écrire une formule du fantasme qui lui soit spécifique. Peut-être une identification masculine est-elle nécessaire pour en passer par le fantasme et pour trouver la jouissance. Le fantasme "*un enfant est battu*" qui a tant à voir avec la castration est éprouvé par des femmes en analyse (Freud, 1973 a). On sait que c'est Anna Freud en 1922 qui avait évoqué ses fantasmes de fustigation (Freud, A., 1994). Dans l'article "Fantasme d'être battu et rêverie", les transformations diverses du fantasme passaient par des identifications masculines telles celles de chevaliers du Moyen Age. On peut aussi faire l'hypothèse que cette logique peut être à

l'oeuvre dans l'homosexualité féminine. Gode, harnais, voire sadomasochisme pourraient être différents avatars de ces fantasmes s'accompagnant d'identification masculine.

La jouissance d'une femme peut être phallique au sens où elle est commandée par le fantasme.

La femme a donc aussi rapport avec  $\Phi$ , qui est du côté gauche du tableau de la sexuation.

Néanmoins elle est "pas-toute" phallique. Il existe donc une autre jouissance<sup>139</sup> : cette autre jouissance, non limitée par le signifiant et le phallus, donc jouissance supplémentaire est foncièrement énigmatique, elle ne peut s'énoncer dans le langage. Cette jouissance n'est pas liée au sens sexuel et au signifiant : c'est pour cela qu'elle est reliée au réel et à l'impossible ; cette jouissance n'implique pas l'organe non plus, contrairement à la jouissance sexuelle classique. Lorsque Lacan dit dans *Encore* que Sainte Thérèse jouit sans aucun doute, il ne veut pas dire qu'elle éprouve un orgasme.

C'est pour cette raison que Lacan indique que ~~La~~ femme (noté ainsi parce qu'il n'y a pas un ensemble des femmes) a rapport avec S ( $\bar{A}$ ). Il s'agit ici du signifiant qui manque dans l'ordre du langage justement.

"L'Autre n'est pas simplement ce lieu où la vérité balbutie. Il mérite de représenter ce à quoi la femme a foncièrement rapport". (Lacan, 1975 b, p 102).

Cette jouissance, étant donné qu'elle ne peut s'énoncer dans le langage, on ne peut en avoir que des témoignages sporadiques : Lacan prend l'exemple des grands mystiques tels que Saint Jean de La Croix ou Sainte Thérèse d'Avila, écrivains qui par leur vie et leur oeuvre donnent un témoignage imparfait et indirect de cette jouissance.

On peut lire sur le tableau que la subjectivité féminine s'écrit ~~La~~ barré ; division liée au fait qu'une flèche part vers  $\Phi$  et l'autre vers S ( $\bar{A}$ ), ces deux flèches explicitant la division de la jouissance féminine<sup>140</sup>.

Que peut signifier la flèche vers le S ( $\bar{A}$ ), le signifiant de l'Autre qui n'existe pas ? Cette absence de ce signifiant fondamental empêche le symbolique de recouvrir le réel, la

---

<sup>139</sup> "Il existe une jouissance à elle, à cette *elle* qui n'existe pas et ne signifie rien. Il y a une jouissance à elle dont peut-être elle-même ne sait rien, sinon qu'elle l'éprouve-ça elle le sait. Elle le sait, bien sûr, quand ça arrive., ça ne leur arrive pas à toutes" (Lacan, *Encore*, p 95).

<sup>140</sup> Lacan le séminaire *Le sinthome* (2005, p 127) distingue le S ( $\bar{A}$ ) du phallus :

"Dans le séminaire *Encore*, je m'élevais contre la substitution de ce  $\phi$  au signifiant que je n'ai pu supporter que d'une lettre compliquée de notation mathématique, à savoir S ( $\bar{A}$ ). S de A barré, c'est tout autre chose que  $\phi$ . Ce n'est pas ce avec quoi l'homme fait l'amour. En fin de compte, il fait l'amour avec son inconscient, et rien de plus. Pour ce que fantasme la femme, si c'est bien là ce que nous a présenté le film, c'est quelque chose qui, de toute façon, empêche la rencontre".  
(Le film en question est *l'Empire des sens* de Nagisa Oshima).



jouissance, par le concept. Pour pouvoir accéder à l'être authentique il faudrait un signifiant qui puisse arrêter la suite infinie de signifiants : un signifiant dans cette suite infinie n'a pas de substance par lui-même mais renvoie continuellement à un autre signifiant ; le S (A) ce serait un signifiant ne renvoyant qu'à lui-même, ce serait le signifiant de l'Autre de l'Autre. Ce signifiant, s'il existait, supposerait, selon Lacan (1975 b, p 129) une plénitude ontologique, "le bon vieux dieu"<sup>141</sup>.

Le pari de Lacan est de situer cette existence non dans l'ontologie mais dans la jouissance : il se manifeste par une fusion de l'être mystique avec le divin, fusion amoureuse dont les effets se font sentir dans le corps, ce dont par exemple Sainte Thérèse rend témoignage par la pratique de l'oraison. Il s'agit bien d'une jouissance effet de l'incidence du signifiant sur le corps, s'effectuant par la prière, mais qui ne peut être qu'éprouvée et dont il ne peut être rendu compte par la parole. Il s'agit de la jouissance de Dieu<sup>142</sup>, ce qui ne veut pas dire que Lacan est croyant, mais que cette jouissance divine est éprouvée par la mystique (Lacan, 1975 b, p 96). C'est pour cela que ce Dieu ne peut exister que dans le rapport à l'Autre sexe et à son corps avant tout<sup>143</sup>.

S (A), s'il existait, ce serait aussi celui de l'Autre sexe ; de La femme qui manque dans l'inconscient, ce qui empêche qu'il y ait rapport sexuel. C'est ainsi que le S (A) ne peut fonder une femme dans une identité, puisqu'elle est toujours Autre à elle-même dans une sorte d'absence<sup>144</sup>. Cette jouissance renvoie à un néant. Lacan ne ferait-il que rééditer le geste patriarcal assignant aux femmes uniquement le manque, ne laissant pas d'autres choix aux femmes que de revendiquer un tout phallique ? Non : cette jouissance est hors langage mais en tant qu'elle est au-delà et pas en deçà du langage, au-delà du phallus et pas en deçà du phallus. En fait c'est le signifiant lui-même qui la pose au-delà du langage car les femmes restent bien des parlêtres. Cette jouissance n'est pas hors symbolique et c'est pour cela que Lacan évoque ce signifiant de l'Autre qui n'existe pas. Dans le séminaire de 1973-74 *Les non -*

---

<sup>141</sup> Lacan s'attache dans le séminaire *Le sinthome* à définir précisément S (A) :

"S (A) qu'est-ce que ça veut dire ?

"Le grand A est barré parce qu'il n'y a pas d'Autre - non pas là où il y a suppléance, à savoir l'Autre comme lieu de l'inconscient, ce dont j'ai dit que c'est avec ça que l'homme fait l'amour, en un autre sens du mot *avec*, et que c'est ça le partenaire- le grand A est barré parce qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre [...] Placée en travers du grand A, cette barre dit qu'il n'y a pas d'Autre qui répondrait comme partenaire.

La toute nécessité de l'espèce humaine fait qu'il y ait un Autre de l'Autre. C'est celui-là qu'on appelle généralement Dieu, mais dont l'analyse dévoile que c'est tout simplement La femme" (*Le sinthome*, p 127-128).

<sup>142</sup> "Enfin, naturellement qu'on a fini dans le Christianisme par inventer un Dieu tel que c'est lui qui jouit !" (Lacan, 1975 b, p 96).

<sup>143</sup> "Je m'en vais peut-être vous montrer aujourd'hui en quoi il existe, ce bon vieux Dieu. Le mode sous lequel il existe ne plaira peut-être pas à tout le monde, et notamment pas aux théologiens qui sont, je l'ai dit depuis longtemps, bien plus forts que moi à se passer de son existence. Malheureusement, je ne suis pas tout à fait dans la même position, parce que j'ai affaire à l'Autre. Cet Autre, s'il n'y en a qu'un tout seul, doit bien avoir quelque rapport avec ce qui apparaît de l'autre sexe" (*Lacan*, 1975 b, p 89).

<sup>144</sup> voir Cadeau, M.C.(2015) . "La question de l'identité féminine"

[http://www.aefl.fr/pdf/mediateque/EPHEP\\_-\\_M-C.Cadeau\\_\\_La\\_question\\_de\\_l039identit\\_fminine\\_-\\_16112015\\_-\\_2223.pdf](http://www.aefl.fr/pdf/mediateque/EPHEP_-_M-C.Cadeau__La_question_de_l039identit_fminine_-_16112015_-_2223.pdf)

*dupes errent*, en ce qui concerne la religion chrétienne, Lacan place l'amour dans les trois noeuds en position de commandement, de rond symbolique (à la place du désir) et non dans une dimension imaginaire, narcissique, ce qu'il avait jusqu'à présent souligné (Cadeau, 2015, p 6). Lacan énonce dans la leçon du 18 décembre 1973 :

"Nous y voilà au coeur de ce que c'est que cet amour dont je parlais tout à l'heure sous le nom de l'amour divin. Il y suffit pour cela que ce Symbolique pris en tant qu'amour, qu'amour divin- ça lui va bien -il est sous la forme de ce commandement qui met au pinacle l'être et l'amour".

C'est l'amour qui permet de viser l'Être divin au-delà de toute satisfaction de plaisir. Thérèse d'Avila par exemple, dans son autobiographie, insiste sur les efforts qu'elle a dû faire pour se débarrasser du narcissisme qui venait jusque dans les mortifications qu'elle s'imposait.

Alors c'est le corps qui se mortifie, se vide du plaisir sexuel :

"Pour qu'il conjoigne quelque chose en tant qu'être et en tant qu'amour, ces deux choses ne peuvent se dire qu'à supporter le Réel d'une part, l'Imaginaire de l'autre, respectivement en commençant par le dernier, du corps et de l'autre, le Réel de la mort (*Les non dupes errent*, leçon du 18 décembre 1973).

Cadeau (2015, p 6) commente ainsi ces passages :

"C'est cet amour là qui est mis au pinacle dans le Christianisme. Mais avec des conséquences redoutables car c'est le corps qui dès lors se trouve en position d'imaginaire et la mort en réel. Mais quel corps ? Il s'agit d'un corps vidé du désir sexuel, un corps de mort, glorieux, le corps de la résurrection. Si l'amour est au commandement, cause et Être, alors le désir est chassé de sa place à lui de commandement et dit Lacan : "c'est bien là que se réalise cette chose folle, ce vidage de l'amour sexuel, cette sorte d'insensibilisation qui le concerne".

"Réel de la mort" : on comprend l'aspect inquiétant, dangereux de l'amour mystique<sup>145</sup>. C'est pour cette raison aussi que le dogme chrétien a posé le principe de la résurrection des corps. Le corps par le biais de l'amour divin, atteint la jouissance hors sexuel : il est prêt à devenir le corps ressuscité et non plus simplement l'image du corps au fondement de l'amour de soi. C'est le sens de l'incarnation de Jésus et de sa passion. Thérèse décrit sept étapes de son parcours de "ravisement" jusqu'au moment où elle accède à l'étape où Elle est Dieu.

---

<sup>145</sup> "Dans ces ravissements, l'âme ne semble plus animer le corps, on sent donc très vivement qu'il perd sa chaleur naturelle ; il se refroidit peu à peu, bien qu'avec une douceur et une délectation extrême" Thérèse d'Avila Livre de la vie, p 194 de l'édition de Jean Canavaggio, Gallimard, 2012.

Cet amour divin est au-delà du phallus et de la jouissance sexuelle, ce qui ne veut pas dire qu'elle est sans érotique : différents passages de Sainte Thérèse ou de Hadewijch d'Anvers permettent d'en témoigner<sup>146</sup>. L'érotique mystique est justement au-delà du phallus dans la mesure où elle est "une élaboration de la relation amoureuse et d'un rapport au désir qui franchit les interdits de la loi et qui met Eros au-dessus de toute morale" (Cadeau, 2015, p 7).

Miller (1997)<sup>147</sup> voit deux exemples de femmes amoureuses et qui se libèrent effectivement des lois symboliques de la morale : c'est l'exemple de Médée<sup>148</sup> qui, furieuse que Thésée l'ait abandonné, sacrifie les enfants qu'elle a eus avec lui, s'arrangeant pour rendre l'enterrement impossible. Le deuxième exemple est celui de Madeleine Gide, comparé par Lacan lui-même à Médée, qui, mis au courant de la relation homosexuelle de l'illustre écrivain, brûle toutes les lettres d'amour qu'il lui avait adressées<sup>149</sup>. Lacan d'ailleurs a comparé Madeleine à Médée<sup>150</sup>. Ce sont ces deux actes qui montrent bien la distinction à opérer entre femmes et mères, les enfants étant sacrifiés à la vengeance. Madeleine et Médée ont effectué, indique Miller (1997) des "actes de vraie femme". Il ne s'agit bien sûr pas de construire le concept de La vraie femme, car la vraie femme ne peut se dire que une par une<sup>151</sup>. Une vraie femme sacrifie les biens<sup>152</sup>. C'est que l'avoir sans l'être aimé n'a plus aucune valeur. L'acte d'une vraie femme c'est donc, selon Miller "le sacrifice de ce qu'elle a de plus précieux pour creuser en l'homme un trou qui ne pourra que se refermer", lié à l'exploration "d'une région sans marques, au-delà des frontières"<sup>153</sup>. Lacan retient de même que Madeleine brûle ce qu'elle a elle-même de plus précieux. De même, il n'y a pas de limites aux concessions qu'une femme peut faire à l'être aimé, de son corps, de son âme et de ses biens, contrairement à l'homme "lacanien", "embarrassé par l'avoir"<sup>154</sup>.

---

<sup>146</sup> Hadewijch d'Anvers écrit "Depuis l'âge de 10 ans, j'ai été pressée par l'amour. Il (Dieu) s'est révélé par tout ce que je découvrais entre lui et moi dans le rapport intime de l'amour, car les amants n'ont point coutume de se cacher mais de se manifester au contraire l'un à l'autre dans le sentiment réciproque lorsqu'ils se savourent jusqu'au fond, se dévorent, et boivent et s'engloutissent sans réserve" (lettre 11, cité par Cadeau, 2015, p 7).

<sup>147</sup> "Du semblant dans la relation entre les sexes". *La Cause Freudienne*, 36, 1, 7-16. Miller s'appuie sur la pièce d'Euripide.

<sup>148</sup> Médée avait décidé de se marier avec la fille du roi de Corinthe.

<sup>149</sup> Madeleine avait brûlé ses lettres alors que Gide, étant parti avec un jeune amant en voyage, lui avait écrit qu'il "pourrissait auprès d'elle" selon le témoignage de Marc Schlumberger. Les lettres avaient une valeur de "fétiche" selon Lacan, 1958, c ("Jeunesse de Gide", dans *Ecrits*, 2, p 217-242).

<sup>150</sup> "Pauvre Jason parti pour la conquête de la toison dorée du bonheur, il ne reconnaît pas Médée" (p 239).

Gide lui-même s'était comparé à Jason partant pour la conquête de la toison d'or

<sup>151</sup> Miller, 1997, p 10.

<sup>152</sup> Ce qui signifie "qu'elle a consenti à sa modalité propre de la castration".

<sup>153</sup> Miller, 1997, p 11.

<sup>154</sup> *ibid.*

Mais cela ne signifie pas qu'une femme, contrairement à ce que croit Butler, se situe hors-phallus : L'amour chez les mystiques ne signifiait pas qu'elles étaient hors phallus : Sainte Thérèse était capable de fonder des couvents, mêlant autorité, détermination, organisations. Il n'en reste pas moins qu'un risque de rupture subjective existe clairement : "c'est, dira Hadewichj d'Anvers que l'amour est une exigence terrible, que le fond de l'amour n'est jamais atteint". ; "l'amour fait goûter la mort violente à notre coeur"<sup>155</sup>.

### Une position féminine qui peut être celle de n'importe quel être parlant

Mais nous avons parlé ici d'hommes et de femmes : qu'est-ce que cela veut dire au juste ? Nous sommes au-delà des semblants du genre, comme le rappelle Leguil (2015, p 65) avec l'expression : "l'inassimilable féminité, un genre impossible".

Cela signifie-t-il que cette propension de l'amour propre à dépasser toute limite serait le fait des femmes biologiques ? Lacan a en fait clairement mis hors de tout déterminisme biologique les sexuations dans son séminaire *Encore* (1975 b, p 101) en citant l'exemple de Saint Jean de la Croix :

"En face, vous avez l'inscription de la part femme des êtres parlants. A tout être parlant, comme il se formule expressément dans la théorie freudienne, il est permis, quel qu'il soit, qu'il soit ou non pourvu des attributs de la masculinité- attributs qui restent à déterminer- de s'inscrire dans cette partie. S'il s'y inscrit, il ne permettra aucune universalité, il sera ce pas-tout, en tant qu'il a le choix de se poser dans le  $\Phi(x)$  ou bien de n'en pas être".

Puisqu'il n'y a pas d'ensemble femme, il est possible pour un homme de s'y inscrire et d'éprouver cette jouissance féminine sans du tout qu'il faille confondre cette position avec celle de l'homosexuel masculin. Il est possible à une femme de s'inscrire du côté masculin de la sexuation en faisant l'homme. Il est vrai, la clinique contemporaine débusque plus la jouissance féminine chez les êtres de sexe biologique féminin, mais il n'est possible d'en tirer absolument aucune loi. Par ailleurs, en ce qui concerne plus proprement l'expérience psychanalytique, l'expérience montre que la fin de l'analyse n'est pas forcément la même selon qu'on s'inscrive du côté masculin et féminin de la sexuation<sup>156</sup>.

---

<sup>155</sup> Citation de Cadeau, 2015, p 7.

<sup>156</sup> "[...] On peut dire que son désir conduit une femme naturellement à A barré, alors que chez l'homme, la fonction  $\phi$  fait obstacle à la réduction du phallus au semblant [...]" "Ce que la passe, vue du côté du jury, enseigne- c'est du moins ma conclusion, très transitoire-, c'est qu'il y a une incidence de la différence sexuelle quant au fantasme. Il y a une prégnance très spéciale du fantasme dans la sexuation de l'homme, et parfois, loin que le fantasme permette une traversée du côté du désir masculin, on observe, au contraire, comme une compression de celui-ci" (Miller, 1997, p 14-15).  
Cependant cette conclusion est bien "transitoire", nous dit Miller en 1997. Il semble que les expériences de la passe tendent à ne plus opposer traversée du fantasme et identification au symptôme, si l'on se reporte au cours de Miller de 2008-2009 *Choses de finesse*. Il semble bien aussi que l'identification au symptôme soit un effet plutôt de l'après-passe, mais cette identification en elle-même correspond à une certaine

Il n'est peut-être pas interdit d'y retrouver d'ailleurs des effets de longs siècles de domination masculine et de pouvoir des hommes, sans qu'il y ait aucune certitude à ce sujet.

L'absence de déterminisme biologique nous rappelle que le phallus est un semblant, que la jouissance phallique est en elle-même dépendante du semblant. Miller dans son cours du 2/03/2011 fait l'hypothèse que la jouissance féminine correspond peut-être à la jouissance comme tel, mais délivré de ses oripeaux phalliques, le phallus jouant le rôle de semblant comme voile de la jouissance. Que les hommes soient plus concernés par la position de l'avoir, en tous les cas plus unilatéralement, peut être une hypothèse d'explication dans le fait qu'ils se dégagent plus difficilement du semblant phallique.

La conséquence de cette indépendance des positions dans la sexuation envers le biologique c'est l'impropriété du terme "homosexualité féminine", comme Lacan le dit dans *L'étourdit* (1972) : "Disons hétérosexuel par définition, ce qui aime les femmes, quel que soit son sexe propre" (Lacan, 1972, p 467). La clinique contemporaine en donne des exemples (Fajnwaks, 2013)<sup>157</sup>.

On constate ainsi que le tableau des deux sexuations n'est binaire qu'en apparence : la femme n'est pas le complément de l'homme, la jouissance est dite supplémentaire du fait que la femme a accès à la jouissance phallique. C'est bien à une multiplicité qu'on aboutit dès qu'on prend en compte la sexuation féminine : un parlêtre de sexe biologique mâle, un parlêtre de sexe biologique femelle peuvent être "pas tout" dans le phallus de différentes façons : une femme peut se faire "toute phallique". Le / la psychotique enfin ne s'inscrit pas dans la jouissance phallique. Au contraire la position des théoriciens queer aboutit à une unicité quant à la position du phallus et de la jouissance. C'est le cas de Wittig par exemple avec l'adoption de son genre neutre "lesbien". Butler, de même, ne promeut qu'un être pouvant combiner masculin et féminin par le jeu des semblants. Sans la dualité des deux sexuations on aboutirait à l'unicité de la jouissance et de la sexuation.

On l'a vu, en tout cas la jouissance des mystiques est mise en rapport avec l'impossible de l'Être comme tel. Si l'Autre de l'Autre n'existe pas, il n'en demeure pas moins que l'existence est du côté de la jouissance. Peut-être est-il nécessaire de clarifier ces rapports entre être et existence, ce qui permet de marquer une différence fondamentale entre Butler et Lacan.

---

prise de liberté par rapport à la fonction phallique. Doit-on penser que l'être de sexe masculin ayant fait une analyse serait lui aussi dans le pas-tout phallique, au moins dans certains cas ?

<sup>157</sup> Voir ci-dessous 5.2.1.2.

Leguil (2015) dans "Sur le genre des femmes selon Lacan" fait une lecture critique de Butler à partir de la conception lacanienne de la féminité. Elle est contre l'entreprise de Butler qui entend déconstruire le signifiant femme. Elle rejette d'abord la manière dont Butler entend politiser la psychanalyse, en la sommant de choisir un camp. Elle met Butler du côté d'ailleurs du "fool", de l'homme de gauche qui pense qu'il ne s'agit jamais que de se libérer de l'intériorisation de la norme, de "s'en sortir sans en passer par son heure de vérité à lui (Leguil, 2015, p 51)". Le rapport à la sexuation n'est en réalité pas solutionné par la question des droits.

Butler en fait n'a pas compris que ce que Lacan dit des femmes ne renvoie pas à une assignation normative, bien au contraire. La psychanalyse lacanienne n'est ni pro ni anti-gender d'ailleurs. Le signifiant "femme" au contraire est ce qui permet de faire valoir ce qui est par définition le hors-norme. Lacan en fait aborde d'emblée la féminité à partir de la folie : c'est qu'il s'appuie sur l'idée que le surmoi féminin est d'une autre nature que le surmoi masculin, il est une injonction de jouissance, et donc le hors-norme. Alors que Butler part de la norme, Lacan lui part du hors-norme. C'est dans ce sens qu'elle reprend la citation de Lacan (*Télévision*, 1974, p 540) :

"Ainsi l'universel de ce qu'elles désirent est de la folie : toutes les femmes sont folles, qu'on dit. C'est même pourquoi elles ne sont pas toutes, c'est-à-dire pas-folles-du-tout, arrangeantes plutôt : au point qu'il n'y a pas de limites aux concessions que chacune fait pour un homme : de son corps, de son âme, de ses biens".

Lacan vise ainsi le "point de réel où la féminité est toujours rétive à la normativité". Elles ne sont "pas folles du tout", car en fait être folles c'est ne pas être éprise de l'universel, ne pas adorer le tout. En fait, la féminité c'est ce qui pousse à une zone dangereuse, et met en échec la normativisation oedipienne. Pour Lacan, le signifiant "femme" est irréductible à la fois au sexe et au genre. Le rapport d'un sujet à sa féminité est d'ailleurs de l'ordre d'un acte : la femme représente "une épreuve" pour l'homme (Lacan, 2007, p 35) et non une norme pour les sujets de sexe féminin. Or, l'acte n'a pas grand chose à voir avec l'acte performatif de genre de Butler : l'acte au sens lacanien n'est pas réversible, contrairement à celui de Butler, car en rapport avec le réel. La vraie femme est celle dont l'acte ouvre une béance dans l'être de l'autre, qui crée non un trouble, mais "un trou, une béance dans l'être de l'autre" (Leguil 2015, p 63). Elle confine à l'expérience de la folie.

Le genre femme n'est donc ainsi pas "une prison pour l'être, mais plutôt un cheminement pour le sujet" (Leguil, 2015, p 65). Ce cheminement ne doit rien à la nature, c'est bien pour cette raison qu'il n'y a pas La femme. En fait, la féminité est un trauma, la rencontre du signifiant "femme" et du corps, ce qui dépasse en fait de loin la question de la possession ou pas de l'organe<sup>158</sup> : Butler pourtant ne voit dans la féminité qu'une fable portée par une norme sociale dominante. Leguil convient que l'envie du pénis est une expression datée : il s'agit plutôt de l'idée d'une expérience traumatique, qui ne peut être dialectisée et surmontée.

Pour Lacan, la féminité c'est ce qui va résister à la norme et à l'universalisation, soit le contraire de ce que souhaite Butler qui veut l'intégrer dans un universel. Alors que Butler entend remplacer le discours féministe par un discours de l'ensemble des opprimés du genre qui subvertissent, en jouant avec les signifiants, le genre. Plus de "femme" inscrit sur un plan ni de l'essence ni de l'existence. Une femme est bien "un trou dans l'universel" (Leguil, 2015, p 72). Cette dimension de trou se manifeste non seulement dans le rapport à l'Autre mais dans le rapport à son corps et à la langue : le signifiant femme laisse une trace illisible, un signifiant indéchiffrable comme la lettre volée, dont on connaît le destinataire mais pas le message.

### **3.3.5 De l'ontologie à l'hénologie**

Une autre conséquence du passage au-delà de l'Oedipe est que celui-ci s'accompagne d'un passage au-delà de la problématique de l'ontologie et de la reconnaissance. L'importance du thème de la reconnaissance chez Butler n'est cependant pas sans faire écho au Lacan des années 50 pour lequel cette notion était centrale. Chez l'un comme chez l'autre c'est l'influence hégélienne qui se fait sentir.

Miller dans son cours *L'Un tout seul* (cours du 16/03/2011) rappelle que Lacan mettait la reconnaissance au centre de la cure, ce qui allait avec la présence d'une perspective ontologique. Dans son cours du 11/05/2011, au début, Lacan a essayé de postuler un être sans réel avec l'expression "Kern unseres Wesen", "le noyau de notre être" du chapitre 7 de *l'Interprétation des rêves* : ce noyau se situe au niveau des processus primaires et du désir inconscient. L'être s'identifie au désir. Le désir freudien est en lui-même un désir d'être, un désir ontologique. L'être est donné par la reconnaissance s'il est entériné par l'autre de la parole de l'analyste. Lacan en fait établissait dans les années 50, au moment de *Fonction et*

---

<sup>158</sup> Voir Freud (1969 c). "Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes" In *La vie sexuelle*, 123-132.

*champ de la parole et du langage*, un rapprochement entre Hegel et Saussure qui lui permettait de concevoir le concept de symbolique selon Miller (2011).

Mais Lacan ne va pas en rester là : Lacan se distingue de cette conception de l'être distingué par la reconnaissance à partir de *la Direction de la cure* (1958). Le désir, étant distingué de la demande, ne peut plus être pleinement reconnu. Dès ce moment, dès qu'il installe la non-transparence du désir, Lacan va plus loin que Butler. Cependant l'ontologie reste encore présente mais sous la forme paradoxale du manque à être. C'est le moment du séminaire VII (1986, p 341) :

"Pour illustrer ce que nous disons, si nous posons directement la question du désir à partir de l'absolutisme parménidien, en tant qu'il annule tout ce qui n'est pas l'être, nous dirons-rien de ce qui n'est pas né, et tout ce qui existe ne vit que dans le manque à être".

La passe telle que Lacan la théorise en 1967 reste encore dominée par le manque à être. Il s'agit pour le sujet d'en arriver à disjoindre dans le fantasme le \$ du a. Le petit a, obturateur du manque à être, tombe, laissant apparaître le pur néant du sujet. La passe est la reconnaissance non de l'être mais du manque à être. Le sujet en analyse reconnaît que son désir lui-même n'est toujours et jamais que le désir de l'Autre, comme le montre pleinement Antigone, d'ailleurs.

Mais Lacan, à partir du séminaire XIX de 1971-72 *Ou...Pire* (2011), prend nettement ses distances avec l'ontologie. Sa formule "*y a d'un*" est la conséquence de l'inexistence du rapport sexuel. Cette formule marque une distinction entre ce qui est de l'ordre de l'être et ce qui est de l'ordre de l'existence. Seul existe à proprement parler le Un, le signifiant Un dans le réel ; l'être, dans l'ordre du semblant (jonction du symbolique et de l'imaginaire) en revanche prolifère. Au niveau de l'existence, par exemple, le rapport sexuel n'existe pas. En terme de semblant, toute création d'apparences chargée de suppléer à l'inexistence du rapport sexuel par le biais de la prolifération signifiante est possible. Autant l'être est équivoque, autant l'existence est univoque. Cette insistance sur l'hénologie, en opposition à l'ontologie, a des conséquences importantes sur la cure. Le signifiant Un correspond, en suivant la logique de Kripke, à la nomination rigide. La jouissance est de l'ordre du réel, de l'ordre de l'existence, contrairement au semblant : c'est ce que Lacan a appelé *la substance jouissante* dans *Encore* (1975, b).



*Y a d'l'un* dans le séminaire XIX est donc, selon Miller, un renoncement définitif à l'ontologie. L'Un installe le primat du signifiant hors des effets de signifiés, et en particulier est pensé hors du sens de l'être. L'Un concerne la Jouissance et installe le primat de l'avoir sur l'être et donc du corps propre. Quant à la philosophie, Lacan prend aussi ses distances avec elle : elle a tout simplement recouvert la jouissance sous une masse de substances. Mais, au fond, la jouissance est le secret de l'ontologie comme l'indique cette phrase dans la post-face au séminaire XI<sup>159</sup>:

*"la jouissance vient à causer ce qui se lit comme le monde".*

Que penser de la jouissance féminine ? Etant donné qu'elle est celle du corps, elle est solidaire aussi de ce primat du Un. Pourtant Lacan a parlé de jouissance de l'Être. Mais cet être n'est pas une substance : c'est pour cela qu'il se confond avec le S ( $\bar{A}$ ). Par contre, on peut dire que c'est à partir de cette rencontre du signifiant et du corps, du signifiant apporté ici par le Dieu unique de la religion chrétienne que la jouissance du corps de la mystique est possible. S'il en était autrement, Lacan serait un théologien mystique cherchant à établir la vérité de la religion chrétienne.

Comment articuler ce primat du Un et celui de l'au-delà de l'Oedipe ? La jouissance oedipienne, disait Lacan, restait calquée sur celle du désir. Lacan disait que le désir c'est la loi. De même, la jouissance phallique doit être interdite pour être atteinte, nous dit Miller dans sa séance du 2/3/2011 :

*"La jouissance est interdite à qui parle comme tel" (Lacan, 1966, p 302).*

La jouissance phallique était en réalité fondée sur Hegel, nous dit Miller (2011) : L'Oedipe freudien était centré sur une interdiction destinée à élever et sublimer. Finalement, Butler, en bonne hégélienne, reste centrée sur la même logique. Les genres masculins et féminins, elle les fait passer par la moulinette dialectique. Ils sont annulés et en même temps élevés, sublimés par la parodie du transgenre, ils sont au fondement de "*drag*" et de la jouissance sexuelle. Mais les genres ne peuvent être annulés, ce qui permet de maintenir un interdit permettant à la jouissance d'être atteinte. Cette jouissance est fondamentalement liée à la représentation et au signifiant. Dans *Défaire le genre* (2012, p 227), Butler convient d'ailleurs

---

<sup>159</sup> Lacan, 1973 b, p 507.

à quel point elle est dans l'évitement en ce qui concerne la question du corps, finissant systématiquement par se centrer sur le langage :

"J'avoue cependant ne pas être une très bonne matérialiste. Chaque fois que j'entreprends d'écrire sur le corps, mon texte finit par porter sur le langage".

Butler en reste à la jouissance oedipienne et phallique, celle de l'interdit. Elle est liée au signifiant, et celui-ci apporte comme tel la négation. Au contraire le propre de la jouissance féminine, dit Lacan, est de ne pas être lié à l'interdit, contrairement à la jouissance oedipienne. Cette jouissance en tant que pur évènement de corps, il est tout à fait secondaire qu'elle soit l'objet d'un interdit. Elle est non dialectisable. Finalement, pour Lacan, la femme fait objection à Hegel. Tout dans la jouissance n'obéit pas au schéma hégélien de l'*Aufhebung*. Miller dans son cours du 2/03/2011 fait l'hypothèse que le sinthome serait une généralisation de la jouissance féminine et de la formule  $\overline{(\forall x)\Phi(x)}$ . Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas castration. Simplement la castration est disjointe de l'interdiction : la castration correspond à la négation logique, qui fait qu'on ne peut pas tenir tous les signifiants ensemble.

On voit à quel point Lacan peut être aux antipodes du portrait que Butler fait de lui en théologien dans *Gender trouble* et ses autres ouvrages. Butler reste dans une dialectique hégélienne où tout est signifiable et négativé, y compris le corps, la jouissance. Elle a bien exploité cette dialectique pour développer la mascarade des genres. Mais elle a réduit le réel à un avatar du symbolique, celui-ci étant dialectisable et modifiable, ignorant, avec le réel, ce que Miller a appelé *la substance jouissante*.

La jouissance, elle est au centre des travaux d'un certain nombre d'auteurs queer dont l'objet est l'étude de pratiques sexuelles queer. Dans ces études, le genre est mis par certains au second plan. Ce sont ces travaux que nous allons maintenant étudier.

**Quatrième partie : pratiques  
sexuelles queer et psychanalyse**

Les théories queer se veulent une protestation contre l'idée d'une sexualité dominante / normale. Si Butler est la plus connue des théoriciennes queer, identifier les théories queer à des théories du genre reste assez paradoxal dans la mesure où le mouvement de nombre de théoriciens queer a été de privilégier les pratiques sexuelles sur le genre, et de contester le féminisme qui tendait à installer les analyses à partir du genre et de la différence sexuelle. La question de l'utopie queer s'est alors posée autrement : comment fonder un ordre symbolique qui permette à la fois une reconnaissance égale des types de sexualités les plus divers, tout en mettant au second plan les questions de genre et des sexualités ? Homme ou femme, ce n'est pas l'essentiel, ce qui est important c'est d'interroger la question de la jouissance, celle-ci étant finalement indépendante du sexe et du genre.

Ce qui fait unité c'est la contestation de la fameuse logique "hétéronormative", porteuse d'une sexualité normale. Notre hypothèse est que cette contestation se fonde sur la reprise par les théoriciens queer de l'opposition, datée du XIX<sup>ème</sup> siècle entre la sexualité normale et ce que les psychiatres du XIX<sup>ème</sup> siècle ont appelé "perversions". Les théoriciens queer n'hésitent pas à reprendre d'ailleurs le concept de perversions à leur compte et à rendre parfois hommage aux descriptions des psychiatres du XIX<sup>ème</sup> siècle<sup>160</sup>. Bien sûr, ils souhaitent subvertir cette opposition. L'utopie queer serait alors celle d'un ordre symbolique faisant disparaître la frontière entre perversion et normalité. Étant donné que, selon eux, il n'y a pas de sexualité normale, toutes les pratiques sexuelles se valent et sont également légitimes. C'est ce principe de l'égalité des sexualités qui est le fondement de leur combat politique : leur but serait d'avoir une société totalement non hiérarchisée en matière sexuelle, où toutes les sexualités seraient également reconnues et ses adeptes auraient des droits égaux.

Ce but est servi chez certains par une analyse mettant au premier plan l'Histoire et l'Ethnologie contre la théorie psychanalytique. Pour montrer qu'un autre ordre symbolique est possible, il faut, dans la foulée de Foucault, prouver l'historicité des pratiques sexuelles et insister sur l'invention, en fonction de facteurs historiques, de pratiques sexuelles nouvelles. L'historicité des conceptions des perversions indique qu'il n'y a pas de théorie légitime de la perversion ou des perversions. C'est sur cette utopie que repose l'antipsychanalyse de certains auteurs queer, nous le verrons.

Mais ce n'est pas le cas de tous les auteurs queer : certains s'appuient au contraire sur la théorisation psychanalytique de la pulsion, en rejetant en général l'idée d'installation de primat

---

<sup>160</sup> Voir Rubin, "Thinking sex (1984) : Notes for a radical theory of the politics of sexuality".

de la zone génitale. Une compatibilité avec le lacanisme s'avère possible, comme nous allons le voir. N'est pas vraiment admise en revanche un autre pan de la théorisation de Freud et de Lacan : celle d'une structure perverse qui existerait indépendamment des conditions sociales. Nous allons aussi voir qu'est ignorée largement au fond la spécificité de la jouissance féminine, étant donné que chez nombre d'auteurs l'analyse du genre et de la différence sexuelle est mise au second plan. D'autres promeuvent l'apport de pratiques sexuelles particulières dans le cadre d'un combat féministe.

Nous allons dans un premier temps partir d'un texte fondateur, *Thinking sex : Notes for a radical theory of the politics of sexuality* (1984) de Gayle Rubin. C'est un texte très critique envers la psychanalyse, et en même temps porteur de l'utopie d'une résorption du trauma par un rapport de forces plus favorable aux dissidents sexuels, utopie reprise par une auteure comme Marie-Hélène Bourcier. Rubin critique l'ahistorisme de la psychanalyse : à travers l'exemple du fétichisme, nous verrons que justement la théorie des discours de Lacan permet de penser des évolutions historiques concernant les sexualités.

Dans un second temps, nous comparerons les écrits de Lacan sur la perversion à des écrits d'auteurs queer se réclamant, au contraire de Rubin, de la psychanalyse. Nous montrerons en quoi les conceptions de ces auteurs sont parfois proches de ce qu'énonce Lacan, sans toutefois l'énoncer aussi rigoureusement que celui-ci. Une différence de taille existe : Lacan élabore à la fois une conception de la perversion comme proche de la sublimation et comme liée également à la sexualité humaine, dépendante du langage, en tant que tel. Mais, tout au long des années 60, il s'emploie à définir une structure perverse plus particulière : nous verrons en quoi cette conception de la structure perverse est utile cliniquement, montrant la différence entre les auteurs queer non cliniciens et les préoccupations des psychanalystes.

Puis nous allons interroger la question des pratiques sexuelles à travers, plus particulièrement, l'exemple du S/M. Nous nous demanderons si les conceptions lacaniennes, de la pulsion et du fantasme en général, de la différence entre masochisme et sadisme de l'autre, peuvent être utiles pour comprendre ces pratiques.

#### **4.1 Une logique minoritaire : l'évolution de Gayle Rubin : du genre au sexe**

Après l'important article *The Traffic in Women*, Rubin va radicalement changer d'optique notamment avec son second article important, *Thinking sex. Notes for a radical Theory of the Politics of Sexuality*<sup>161</sup>. Le but de *The Traffic in Women* était d'interroger les genres et de montrer, en reprenant Lévi-Strauss et Lacan, à quel point ceux-ci avaient été construits à partir des règles de la parenté. Le symbolique lacanien était interrogé et problématisé comme ayant été constitué non par le langage, mais par le social. Dans *Thinking sex* elle ne s'intéresse plus au genre mais aux pratiques sexuelles qui, selon elles, échappent nécessairement à un mode binaire du fait de leur multiplicité. Rubin va alors mettre au premier plan cette question de l'égalité des sexualités, allant même jusqu'à considérer que les différences de genre sont secondaires et, en tous les cas, ressortent d'un combat différent. Cet essai va avoir un impact majeur : d'après Berger (2013) , il a joué un rôle fondateur dans l'émergence du champ des *gay and lesbian studies* tel que celui-ci s'est constitué à la fin des années 80 avant sa reformulation queer dans les années 90.

Cette évolution théorique est liée à un virage important dans la vie de Rubin : elle s'intègre dans une communauté pratiquant le S/M, et cette appartenance lui paraît beaucoup plus centrale que son appartenance au groupe des femmes, tel qu'elle le dit dans l'article "The Leather Menace. Comments on Politics and S/ M" (1981)<sup>162</sup> texte militant paru au SAMOIS, association des lesbiennes S/M. Après avoir en effet fait un premier *coming out* comme lesbienne dans une petite ville universitaire, elle en fait un second cinq ans plus tard comme adepte du S/M. Elle relate que ce second *coming out*, réalisé dans un bar cuir, a été beaucoup plus difficile que le premier du fait des résistances provoquées par la mauvaise réputation de cette forme de sexualité. Il lui a ainsi fallu rejeter tout ce qu'on avait dit du S/M, sorte de véritable lavage de cerveau. De plus, nombre de féministes avaient une vue négative de cette sexualité. Elle s'est sentie au bout d'un moment à l'aise dans ce monde et a pu s'initier à l'enseignement des pratiques et techniques.

Rubin en arrive alors à une séparation de ce qui relève du sexe et de ce qui relève du genre.

---

<sup>161</sup> Traduit par Flora Bolter en 2001 sous le titre : *Penser le sexe: pour une théorie radicale de la politique de la sexualité*. Dans : Rubin (2010) *Surveiller et jouir* sous le titre "Penser le sexe", Epel, 2010, p 135-211).

<sup>162</sup> Traduit par R. Mesli en 2010 dans Rubin (2010) sous le titre "Le péril cuir. Remarques sur la politique et le S/M".

Comme nous l'avons vu<sup>163</sup>, elle a découvert avec enthousiasme la *Volonté de savoir* de Foucault, raconte-elle dans un entretien avec Judith Butler en 1995 (Butler & Rubin, 2001, p 23)<sup>164</sup>. Elle retient notamment de Foucault l'idée que les sociétés modernes sont passées d'un dispositif d'alliance à un dispositif de sexualité<sup>165</sup>.

#### **4.1.1 La théorie radicale de Rubin**

##### 4.1.1.1 Contre une hiérarchie précise des sexualités

*Thinking sex* a comme adversaire les conservateurs qui visent à poser des interdictions concernant certaines formes de sexualités. C'est le cas notamment des lois anti-pornographie et du commerce du sexe. A ce moment-là, explique-t-elle dans l'interview à Butler, nombre de ses amies sont arrêtées pour prostitution. Il s'agit pour elle de défendre des femmes "travailleuses du sexe", terme sciemment choisi. Elle part aussi d'un vote, au comté de Dade, concernant l'abolition de la non-discrimination des homosexuels du fait de l'active campagne menée par le mouvement *Save our children* menée par la chanteuse Anita Bryan.

Le rappel de ce contexte est important : il manifeste que pour Rubin "la question sexuelle n'est pas une question pré-politique mais la racine même du politique" (Berger, 2013, p.170). *Thinking sex* est donc un texte qui cerne au plus près l'actualité de l'époque. Il vise cependant à être théorique : c'est la construction de ce qu'elle appelle "a radical theory of politics of sexuality".

Il s'agit donc d'une théorie politique. Tout texte politique est un texte stratégique visant à répondre à d'autres stratégies, c'est un élément essentiel qu'elle retient de Foucault. Selon elle, les conservateurs américains avaient eu comme stratégie d'identifier une sexualité minoritaire mais de plus en plus acceptée (l'homosexualité) avec une sexualité particulièrement honnie (la pédophilie). Rubin décide de contrer cette stratégie par un parti pris pour l'égalité des sexualités. Son but était de montrer aux homosexuels qu'il fallait faire front commun avec les

---

<sup>163</sup> voir 2.6.

<sup>164</sup> Publié en traduction française chez Epel. *Marché au sexe* (2001, p 11-62).

<sup>165</sup> Cependant on constate qu'elle valorise à l'extrême le terme "sexualité(s)" et "sexe" là où Foucault voyait dans le premier uniquement un dispositif de pouvoir et dans le second l'effet de ce dispositif. Rubin a eu d'autres influences importantes telle celle de Jeffrey Weeks ou Esther Newton : voir "*Etudier les subculture sexuelles*" (Rubin, 2010 d). Voir aussi Rubin & Butler (2001) p 38 : Rubin pense que Weeks a élaboré les bases de la construction sociale de l'homosexualité en 1977.

tenants d'autres sexualités plus marginales et particulièrement stigmatisées sous peine de finir aussi persécutées que celles-ci<sup>166</sup>.

Le postulat de cette théorie radicale est que toutes les sexualités se valent à partir du moment où elles sont fondées sur le consentement des partenaires, que c'est la nature qui est à l'origine d'une multiplicité de sexualités et de plaisirs sexuels, et qu'il s'agit de reconnaître ceux-ci à part entière :

"Ma critique des lois en matière sexuelle ne s'applique pas à la coercition sexuelle, à l'attentat à la pudeur ou au viol. Elle s'intéresse à la myriade de prohibitions sur le sexe consensuel et aux restrictions apportées à la notion de comportement" (Rubin, 2001, p 171)<sup>167</sup>.

Rubin s'oppose ainsi radicalement à ce qu'elle appelle "une hiérarchie précise des sexualités" : Des valeurs différentes sont malheureusement, selon elle, données aux diverses sexualités. Rubin insiste sur ce point : une hiérarchie sexuelle pyramidale est fondée par la société. Le sexe conjugal et reproductif est au sommet de la pyramide ; les relations homosexuelles durables et stables peuvent être respectées ; en revanche sont abjects les gays et les gouines draguant dans les bars. Rubin construit un diagramme de la hiérarchie sexuelle constitué d'un cercle vertueux et de limites extérieures (Rubin, 2001, p 160). Le cercle vertueux est constitué de la sexualité bonne, normale, naturelle et sacrée. Les limites extérieures, quant à elles, sont constituées de la sexualité mauvaise, anormale, contre nature, maudite. Les individus ayant une sexualité correspondant à la norme sont récompensés par "un certificat de bonne santé mentale", la respectabilité, la légalité, la mobilité sociale et physique, le soutien des institutions et des bénéfices d'ordre matériel (Rubin, 2001, p 157). En revanche, les comportements au bas de la pyramide sont punis. Il n'y a donc pas simplement une bonne sexualité qui s'oppose aux mauvaises, il y a tout un continuum de la sexualité la plus "respectable" à la plus dégradante.

---

<sup>166</sup> On comprend l'aspect polémique - et qui l'est toujours- du texte : Rubin peut être vue comme une avocate de la pédophilie. Dans la traduction de Flora Bolter, c'est l'expression "sexualité transgénérationnelle" qui est utilisée. Il est vrai, Rubin ne donne que des exemples acceptables de cette "sexualité transgénérationnelle" :

"Une personne de vingt ans qui se rendra coupable d'une relation sexuelle avec un individu de dix-sept ans sera passible d'une peine lourde dans à peu près tous les Etats, quelle que soit la nature de leur relation" (Rubin, 2001, p 174).

Il n'empêche que rien dans son texte ne permet de considérer comme scandaleux les relations sexuelles avec des enfants plus jeunes que l'individu de 17 ans en question. Elle s'accroche à la notion de consentement des partenaires sans s'interroger sur le fait qu'on peut considérer que des enfants abusés sexuellement sont dits "consentant" par des pédophiles. Elle préfère s'insurger contre l'absence d'une éducation sexuelle des jeunes dignes de ce nom :

"Plutôt que de reconnaître la sexualité des jeunes et de lui permettre de s'épanouir de manière responsable et attentive, notre culture dénie et punit tout intérêt, toute activité érotique chez quiconque n'a pas l'âge du consentement" (Rubin, 2001, p 174).

<sup>167</sup> La sexualité S/M de Rubin l'a peut-être amenée à mettre au premier plan cette notion de consentement.



#### 4.1.1.2 La critique des féministes

Rubin, concernant sa terminologie, utilise la notion de "sexual difference" non plus en tant qu'opposition binaire masculin-féminin mais au sens des "différences et variations de pratiques sexuelles et d'identifications sexuelles, dans leur contingence historique" (Berger, 2013, p 168). Cette terminologie souligne la distance qu'elle souhaite prendre par rapport au féminisme.

Pour Rubin, l'adversaire principal est en effet représenté par un courant du féminisme qui a participé activement à la lutte contre la pornographie et le S/M. Selon elle, ce courant consiste à faire bouger sur la frontière, c'est-à-dire rendre acceptable, une homosexualité féminine sage. Cela produit une guerre prenant des allures de "guerre des gangs" avec les lesbiennes sadomasochistes (Rubin, 2001, p 197) entre le WAP (Women against Pornography) et le SAMOIS.

Ces féministes sont essentialistes : ce sont en fait les mêmes adversaires que Butler, quelques années plus tard, dénonce dans *Gender Trouble*. Elles voulaient promouvoir une sexualité spécifique aux femmes et qui ne pouvait être faite qu'entre les femmes. Elles considéraient que la libération sexuelle ne pouvait se faire qu'au profit des hommes, offrait des armes supplémentaires au pouvoir de ceux-ci et leur donnait toute latitude pour transformer les femmes en esclaves sexuelles. C'est ce féminisme-là qui est parti en croisade contre la pornographie, associant pornographie et sadomasochisme. En revanche, elle substitue à la relation hétérosexuelle monogame la relation homosexuelle fondée sur le même calque :

"Dans ce cadre de réflexion, un lesbianisme monogame fait de relations intimes durables et qui n'implique pas de rôles sexuels polarisés remplace au sommet de la hiérarchie sexuelle l'hétérosexualité procréatrice dans le mariage" (Rubin, 2001, p 193).

En fait, les féministes anti-pornographie, pour Rubin, procédaient à "une funeste confusion orientation sexuelle-orientation politique" dit-elle dans un autre article "The Leather Menace" de 1981 :

"Elle a donné naissance à un lesbianisme politique qui semble avoir honte du désir lesbien, elle a transformé le féminisme en un placard où on cache la sexualité lesbienne" (Rubin, 2010 a, p 115).

Pour ces féministes, le S/M lesbien implique l'intériorisation du regard homophobe que les hétérosexuels portent sur les lesbiennes, ainsi que l'intériorisation du rôle dominateur-soumis

que l'on a dans l'hétérosexualité. Vouloir les promouvoir est ainsi une position "contraire au féminisme, antipolitique, bourgeoise" (Rubin, 2010 a, p 109).

Le deuxième féminisme qu'elle distingue dans son texte, dit du "juste milieu", a le mérite d'admettre le lesbianisme. Mais il reprend les mêmes erreurs que le mouvement antipornographie sur la question du S/M. Sa représentante principale est la théoricienne Adrienne Rich. Elle est célèbre pour avoir promu la thèse du *lesbian continuum*<sup>168</sup> : l'acte sexuel n'est qu'un des éléments des rapports entre femmes. Plus modérées, ces féministes considéraient que les pratiques S/M lesbiennes sont liées à l'influence masculine et la sexualité masculine ; vouloir être "butch" ou "fem" c'est aspirer au masculin, rester prisonnier de l'homme et de la sexualité masculine comme modèle, s'éloigner de l'authentique féminité.

Voilà ce qui conduit Rubin à se distancier de la question du féminisme et à concevoir le sexe, le plaisir sexuel, la jouissance, indépendamment du genre. Derrière les erreurs funestes d'un certain nombre de féministes se dégage un phénomène plus général : l'inaptitude du féminisme à traiter de la question du sexe, d'où la nécessité d'une théorie du sexe indépendante d'une théorie du genre. Or, historiquement, c'est malheureusement le féminisme qui a été amené à rendre question du sexe. C'est qu'en effet :

"Puisque la sexualité est un point central de la relation entre les genres, une bonne part de l'oppression vécue par les femmes est exprimée et constituée par la sexualité" (Rubin, 2001, p 192).

Or, le système du sexe est un autre système d'oppression que celui du genre, d'ailleurs les hommes queer dans ce système de sexe sont eux aussi opprimés. Vouloir en rendre compte à partir du genre est une erreur, de même qu'il n'est pas possible de rendre compte des inégalités de genre à partir d'une analyse marxiste classique d'oppression de classe. Il existe bien trois systèmes distincts d'oppression : de classe, de genre, de sexe. Il faut passer à un mode d'analyse par conséquent distinct du féminisme.

S'il existe aussi un féminisme radical, son objet n'est pas la sexualité : le féminisme et une théorie de l'oppression des genres, mais ne peut être une théorie d'oppression de la sexualité sauf à confondre sexe et genre<sup>169</sup>. C'est la grande erreur par exemple de Mac Kinnon (1983)

---

<sup>168</sup> Par exemple dans Rich, A (1980). Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Signs*, 5(4), 631-660.

<sup>169</sup> Berger (2013) l'a montré, s'appuyant sur une citation de Rubin de *Thinking sex*, p 126.

En français comme en anglais, le mot "sexe" a deux sens très différents. Il désigne le genre et l'identité sexuelle comme dans "le sexe féminin" ou "le sexe masculin". Mais il se réfère aussi à l'activité sexuelle, à la jouissance, aux rapports sexuels, au désir, comme dans "aimer le sexe". Cette interpolation sémantique reflète le présupposé culturel que la sexualité est réductible aux relations sexuelles et que c'est une

dont on a vu qu'elle faisait aussi l'objet des critiques de Butler<sup>170</sup>, Mac Kinnon voulant subsumer la pensée sur le sexe sous la pensée féministe, croyant que la sexualité est au féminisme ce que le travail est au marxisme. La confusion entre les deux mots "sex" est la principale responsable de cette dérive : elle provient du fait que le sexe se résume encore assez largement selon l'opinion courante à la pénétration, d'où l'idée que c'est une affaire entre hommes et femmes. Et Rubin fait son autocritique pour ne pas avoir, dans *The Traffic in Women*, su faire cette distinction entre sexe et genre. La relation entre sexe et genre valait peut-être pour certaines sociétés tribales, mais pas pour les sociétés modernes : et elle fait là encore référence à Foucault. C'est la confusion entre les questions de sexe et de genre qui est à l'origine de la confusion entre "perversions" et "masculinity" selon Rubin. C'est ainsi que, selon elle (2001, p 203-204)<sup>171</sup> :

"Le développement de ce système sexuel a pris place dans le contexte des relations de genre. Une partie de l'idéologie moderne veut que le désir soit le domaine des hommes, la pureté celui des femmes. Il n'est pas surprenant que la pornographie et les perversions aient été comprises comme des éléments du domaine masculin".

Certes, les femmes sont exploitées par le système sexuel et l'industrie du sexe mais ce n'est pas lié au fait que la perversion soit réservée aux hommes, mais aux répercussions du système du genre, appuyant la domination masculine, sur celui du sexe :

"Pour pouvoir participer aux perversions, les femmes ont eu à surmonter de sérieuses limitations de leur mobilité sociale, de leurs ressources économiques et de leur liberté sexuelle. Le genre affecte la façon dont fonctionne le système sexuel, et le système sexuel a des manifestations spécifiques en fonction du genre" (Rubin, 2001, p 204)<sup>172</sup>.

Les lesbiennes en tant que telles sont opprimées parce qu'elles sont des femmes, certes, mais aussi en tant que perverses.

Cela l'amène à réfuter Mac Kinnon : le féminisme sur les questions sexuelles est aussi inutile que le marxisme l'est sur les questions féministes non liées aux problématiques du travail et de la classe.

---

fonction des relations entre hommes et femmes. La confusion culturelle entre le genre et la sexualité a donné libre cours à l'idée qu'une théorie de la sexualité puisse être dérivée entièrement d'une théorie du genre".

<sup>170</sup> Voir partie 3.2.

<sup>171</sup> Où l'on voit bien que Rubin n'hésite pas à reprendre le terme de "perversions" dans son texte (p 28)

"it is no accident that pornography and perversions have been considered part of the male domain[...] In the order to participate in the perversions", women have had to overcome serious limitations on their social mobility, their economic resources, and their sexual freedom".

<sup>172</sup> Citation qui montre que Rubin n'arrive pas à totalement séparer les deux axes d'analyse voir à ce sujet Berger (2013).

#### 4.1.2 Rubin et la psychanalyse dans "Thinking sex"

Rubin tient dans "Thinking sex" des propos bien différents de ceux de "Trafic in women". Pour Rubin, la psychanalyse est du côté de la psychiatrie : elle fait partie de l'action de ce qu'elle appelle les "formations idéologiques"<sup>173</sup> [ideological formations<sup>174</sup>]. La psychanalyse est en effet du côté - comme l'ensemble de la psychiatrie et de la psychologie - du côté des "producteurs primaires de l'idéologie sexuelle"<sup>175</sup> [the primary producers of sexual ideology]<sup>176</sup>. Rien de positif ne peut venir de la psychanalyse : de façon plus brute que Foucault, elle considère que tout effort pour trouver l'origine de son désir, la cause de son désir, la vérité, ne peut servir qu'un dessein moralisant du psychanalyste. La psychanalyse en fait ne se distingue pas des institutions psychiatriques et médicales qui collaborent avec la justice pour *pathologiser* les perversions sexuelles. La psychanalyse essentialise le sexe : elle s'appuie sur des catégories anhistoriques qui servent l'idéologie répressive, comme la névrose, mise du côté du péché. Elle est aussi celle qui croit à une essence perverse. Par ailleurs, la psychanalyse est aussi du côté de la principale formation idéologique, la négativité sexuelle [sex negativity] en apportant le concept de la pulsion de mort. Elle contribue à établir une hiérarchie des parties du corps et des pratiques sexuelles.

La psychanalyse participe aussi au "sophisme de la différence sexuelle"<sup>177</sup> [the fallacy of misplaced scale]<sup>178</sup> (Rubin, 2001, p.156) en surchargeant le sexe de significations. La psychanalyse est justement l'une des principales fautives dans ce domaine, se laissant aller à de multiples interprétations, comme elle l'explicitera dans son interview à Butler :

"De plus, dans le fil de la psychanalyse, paraissaient fleurir quantité d'hypothèses sur les variations de certaines pratiques ou références érotiques. Ces interprétations, surtout issues d'un savoir a priori, étaient ensuite plaquées sur des populations vivantes ou des individus concrets, sans souci de vérifier leur pertinence ou leur validité" (Butler & Rubin, 2001, p 34).

---

<sup>173</sup> Rubin (2001, p 155).

<sup>174</sup> Rubin (1984, p 150).

<sup>175</sup> Rubin (2001, p 181).

<sup>176</sup> "The primary producers of sexual ideology". Cette notion doit beaucoup à sa lecture d'Althusser et à son concept d'appareil idéologique d'Etat. Les formations idéologiques sont produites par "les producteurs primaires de l'idéologie sexuelle - les Eglises, la famille, les psys et les médias" (p 181). Les formations idéologiques sont : l'essentialisme sexuel, le sophisme de la différence sexuelle, la négativité sexuelle, la hiérarchie précise de sexualités (Rubin, 2001, p 161).

<sup>177</sup> Rubin, 2010, p 156.

<sup>178</sup> Rubin, 1984, p 151.

Des comparaisons servent l'efficacité rhétorique de l'argument de Rubin. Pour elle, ce sont les interprétations qui sont des entraves à la liberté sexuelle, alors que les pratiques sexuelles ne sont pas plus significatives que les différences de régime alimentaire. Pourquoi, dit-elle, un être se masturbant avec une paire de chaussures serait-il condamné et pas un amateur de cuisine épicée ?<sup>179</sup>

Nous faisons l'hypothèse que Rubin appuie la critique de la psychanalyse dans cet essai pour des raisons stratégiques. À cette époque, on sait que la psychanalyse américaine, appelée *Egopsychology* se distingue par sa volonté normalisatrice. Des psychanalystes, comme Charles Socarides<sup>180</sup>, ont longtemps pensé à transformer des homosexuels en hétérosexuels. On sait que Lacan ferraille dès les années 50 contre l'*Egopsychology* : cette psychanalyse vise à renforcer le moi du sujet, celui-ci étant supposé se rendre maître de ses pulsions par identification au moi sain et fort du psychanalyste. Ce courant psychanalytique a effectivement été partie prenante d'une idéologie de la hiérarchie sexuelle, de l'homophobie ; pendant longtemps nombre de psychanalystes ont effectivement parfois entrepris résolument de changer les homosexuels d'orientation<sup>181</sup>. Elle sait par ailleurs que les féministes qu'elle combat s'appuient aussi sur certaines références psychanalytiques, y compris lacaniennes, comme elle le dira quelques années plus tard dans son entretien avec Butler (Butler & Rubin, 2001, p 34-35).

"A force de se servir du langage de la psychanalyse et de ses concepts avec beaucoup d'enthousiasme et peu de discrimination, cela finissait aussi par en produire une certaine dégradation. Au lieu d'un marxisme vulgarisé, nous avons maintenant une sorte de lacanisme frelaté. Même les idées les meilleures des esprits les plus fins peuvent être battues et rebattues. Je me souviens qu'au cours d'une conférence à laquelle j'assistais je me suis dit qu'on disposait maintenant d'un "phallus ex machina" qui, dans une mise en scène dramatique, donnait aux travaux académiques la solution de leurs problèmes".

Dans la même interview, nous pouvons lire qu'elle tient une position beaucoup plus nuancée. Elle considère que la psychanalyse "présente une certaine efficacité et une certaine utilité pour penser les questions d'identité et de différence de genre" (p 33). Par ailleurs, elle pense que la psychanalyse peut permettre d'éclairer l'évolution sexuelle infantile :

---

<sup>179</sup> "A person is not considered immoral, is not sent to prison, and is not expelled from her or his family, for enjoying spicy cuisine. But an individual may go through all this and more for enjoying shoe leather" (Rubin, 1984, p 171).

<sup>180</sup> Brunel (2009).

<sup>181</sup> En particulier le psychanalyste Charles Socarides.

"C'est très tôt dans la vie, me semble-t-il, que nous acquérons la majeure partie de notre grammaire érotique et je pense que la psychanalyse dispose de modèles très puissants pour décrire l'acquisition active et les transformations singulières des significations chez les tout-petits" (p 34).

Comme nous l'avons vu dans la partie précédente, Rubin sait très bien que l'oeuvre de Freud ne peut se confondre avec celle de certains de ses commentateurs et successeurs : elle avait déjà parlé de l'importance du concept de bisexualité dans les *Trois essais*. De même le terme de "lacanisme frelaté" nous invite à penser qu'elle ne confond pas ce que Lacan dit des femmes avec une certaine pensée féministe qui vise à "désexualiser", *déphalliciser* le lesbianisme au nom d'une certaine pureté morale, et d'un S/M vu comme le produit de l'oppression masculine.

Peut-on alors mettre sa critique de la psychanalyse de 1984 sur le compte d'une stratégie contre les féministes et les psychiatres américains se servant de la psychanalyse dans un but conservateur ? A notre avis, il reste malgré tout lié plutôt au projet de penser le sexe sans la psychanalyse. On peut se reporter là encore à l'interview faite avec Butler. Rubin souligne ce qui constitue à ses yeux la limite de la psychanalyse. La psychanalyse conserverait une lecture binaire qui peut lui convenir pour penser le genre mais non le sexe (Butler & Rubin, 2001, p 22) :

"Avec *Penser le sexe*, je me suis éloignée en partie de mes premières focalisations structuralistes sur les aspects binaires du langage, comme les oppositions binaires qu'on rencontre chez Lévi-Strauss et Lacan pour me diriger vers les modèles plus discursifs du post-structuralisme et du postmodernisme...Mais dès qu'on s'éloigne du présupposé de l'hétérosexualité, ou de la simple opposition hétéro/ homo, les différences de conduite sexuelle ne sont pas très intelligibles en termes de modèle binaire".

Rubin pensait en tout premier lieu certainement à la répartition des êtres humains entre hommes et femmes posée par symbolique. Mais il y a plus : Freud ne s'intéresse pas à la variété sexuelle, car ce qui était son sujet de préoccupation était les névrosés qui constituaient sa clientèle. Par opposition, les travaux des sexologues du début du XXème lui paraissent plus intéressants car prenant plus en compte cette variété. La psychanalyse dans son ensemble a hérité de Freud. La psychanalyse pour Rubin est donc bien du côté de l'essentialisme sexuel contre une lecture historique qui serait la seule bonne lecture. Les questions posées ne sont pas les bonnes questions, car elles évacuent une approche historique et concrète.

"L'essentiel de l'approche psychanalytique de la variété sexuelle, appelée aussi "perversions" me paraissait incroyablement réductionniste et hyper simplificateur. Bien plus, beaucoup de ces approches traditionnelles de la "perversion" avaient infiltré le féminisme, presque sans subir de critiques. Le potentiel explicatif de la psychanalyse paraissait à mes yeux plus faible en ce qui concerne la variété sexuelle" (Butler & Rubin, 2001, p 22).

Il est vrai, Rubin, lorsqu'elle songe à l'essentialisme, pense au complexe d'Oedipe et au "phallus ex machina" comme elle l'appelle. Comme nous l'avons dit dans la partie précédente<sup>182</sup>, ces critiques ignorent ce que Lacan a pu élaborer depuis Freud notamment dans la dernière partie de son enseignement, et notamment que Lacan vise à un au-delà du phallus.

Néanmoins, nous pensons que Rubin tourne le dos à la psychanalyse plus fondamentalement. Le seul bon mode d'analyse, selon elle, est tourné vers les sciences humaines empiriques : Ethnologie, Histoire et Economie. Il s'agit de décrire des groupes sociaux ayant des subcultures particulières. La sexualité est "un phénomène social" et "un objet de recherche" légitime en sciences sociales dit-elle dans *Étudier les subcultures sexuelles* (2010 d, p 389). La sexualité et sa répression sont le produit de l'histoire, elles n'ont pas une existence indépendante du social et des institutions ; la sexualité s'inscrit nécessairement dans une culture. Par conséquent, elle ne peut être définie par la physiologie, la psychologie ou la psychanalyse. Rubin, contemptrice, on l'a vu, de l'essentialisme dans "Thinking sex", se déclare donc, quant à elle, résolument constructiviste dans ce domaine. Finalement, Rubin compare le sexe au genre et à la race : ce ne sont pas des entités biologiques, mais des constructions sociales. Par opposition, Lévi-Strauss et Lacan ou même Deleuze sont fautifs de "généralisations pompeuses" (Rubin & Butler, 2001, p 46).

Dans "Thinking sex", elle évoque la formation de "groups"<sup>183</sup> et de "erotic communities"<sup>184</sup>. Foucault on s'en souvient dans *La volonté de savoir* avait employé l'expression "peuple de pervers". Rubin a repris l'expression : lorsqu'elle a fait, raconte-t-elle dans *The Leather menace*, son premier "coming out" de lesbienne, Rubin (2010 a, p 124) dit qu'elle comprit que "c'était là son peuple". Elle parle ainsi de véritables luttes de sexe entre groupes opprimés et oppresseurs. Elle donne aussi un aspect culturel à la question puisqu'elle reprend le terme de

---

182 voir 3.2.

183 Rubin, 1984, p 151.

184 p 145.

"subculture", une idée on l'a vu reprise aussi par Foucault, et qui doit à la formation anthropologique de Rubin. Ces groupes sociaux, elle en fait la genèse en s'appuyant tout comme Foucault sur une démarche radicalement historique à partir des travaux de Foucault, mais aussi, de première importance pour elle, de Jeffrey Weeks.

Si la gamme des comportements sexuels a toujours été présente dans l'humanité, les groupes de déviants sexuels ne se sont pas forcément systématiquement constitués à toutes les époques : le regroupement des homosexuels en tant que groupe social est un phénomène urbain. Rubin en décrit les différentes étapes. C'est l'urbanisation qui dans ce domaine joue un rôle essentiel ; des individus, isolés dans les villages préindustriels, ont pu se rassembler dans les petits quartiers des grandes villes. La mauvaise réputation de ces quartiers a même favorisé un effet d'agrégation important. Il s'agit bien d'une colonisation de ces territoires, par exemple dans le quartier de Folsom street à San Francisco. Il en est de même de la prostitution, qui est passé du statut de travail temporaire à celui de travail à temps plein avec là encore l'implantation de certains territoires. L'exemple des homosexuels a été suivi par d'autres groupes de "erotic deviants" (Rubin, 1984, p 145) comme les sadomasochistes. La colonisation s'est effectuée petit à petit.

Rubin d'ailleurs propose une figure empruntée au vocabulaire de la géopolitique. C'est qu'en effet la guerre des sexes est pour elle aussi une lutte géopolitique, à savoir territoriale. Rubin (1984, p 182) parle de véritables guerres de territoires, des "guerres territoriales et frontalières"<sup>185</sup> :

"J'entends par là le processus qui voit les minorités érotiques se rassembler en communautés et s'opposer aux forces qui cherchent à les entraver, et qui les mène à des luttes concernant la nature et les frontières des zones sexuelles" (Rubin, 2001, p 182).

Ces luttes territoriales sont fondées sur l'établissement d'une frontière idéologique. Les groupes des déviants sexuels se battent en même temps pour la faire bouger. Il y a un bon et un mauvais côté de la frontière, il existe tout une zone intermédiaire, un "no man's land", le but des gens ayant les sexualités du "no man's land" est de lutter pour être du bon côté. Pour les conservateurs, il s'agit à tout prix d'éviter que la frontière soit franchie. On voit bien ce qu'a de commun entre Foucault et Rubin le mode d'analyse : il est question de stratégie et de

---

<sup>185</sup> "Border wars" (Rubin, 1984, p 161).



guerre en politique<sup>186</sup>. L'essentiel ne porte pas sur la reconnaissance ou le droit, ou alors ce ne sont que des moyens, l'essentiel est la modification de l'équilibre de forces géopolitiques<sup>187</sup>. Rubin n'envisage en réalité pas les évolutions sociétales qu'elle appelle de ses vœux de la même manière que Butler : il s'agit avant tout d'un rapport de forces. En effet, l'intérêt, pour Rubin, est de montrer que les frontières peuvent se redéfinir : certains homosexuels sont en train de passer de l'autre côté de la frontière. En revanche, en dehors du "no man's land", il y a la frontière des parias : transsexuels, fétichistes, sadomasochistes, prostituées, pédophiles.

Par conséquent, le mode d'analyse de Rubin entend se fonder uniquement sur les sciences sociales. Son angle d'attaque de la question est aussi lié au refus de poser le sexuel et la jouissance comme pouvant être à l'origine de questionnements, d'interrogation, de recherche de sens pour un sujet. La démarche de Rubin en ce sens est vraiment un envers de la psychanalyse. Certains êtres ont leur mode de jouir, cela ne doit pas leur poser question, ils doivent trouver leurs semblables. Il s'agit de lutter avec eux pour que la société se fasse plus tolérante aux modes de jouir et accorde des droits. En réalité, le queer selon Rubin ne remet pas du tout en cause le principe de l'identification. Simplement, les signifiants-maîtres "gai", "lesbienne" et "femme" ne couvrent pas le champ des sexualités déviantes et il s'agit de donner de la visibilité à d'autres signifiants-maîtres comme "fétichiste et "S/M".

Pour exemplifier ce qui la sépare de la psychanalyse, Rubin prend l'exemple du fétichisme auquel nous allons maintenant nous intéresser.

### **4.1.3 Le fétichisme selon Rubin et selon la psychanalyse**

#### **4.1.3.1 Les conceptions de Freud**

Le fétichisme a été l'objet des sexologues dans un premier temps. Il a été ensuite théorisé par Binet (1887) et repris par Freud dans le catalogue des perversions.

Pour Freud dans *Les trois essais* (1905, p 62), le fétichisme correspond aux cas dans lesquels "l'objet sexuel normal est remplacé par un autre objet qui, bien qu'il soit en relation avec le premier, est néanmoins tout à fait impropre à servir à la réalisation du but sexuel normal".

Mais en fait Freud distingue deux cas de figure :

---

<sup>186</sup> Voir *La Volonté de savoir* (1976).

<sup>187</sup> Il est remarquable de noter que Rubin a compris que la question géopolitique ne se fondait plus sur les frontières nationales, comme l'exemple du terrorisme islamiste ne cesse de le démontrer.

- Il n'y a pas renoncement au but sexuel normal mais une condition fétichiste est néanmoins nécessaire pour que le but sexuel soit atteint.
- Le "cas pathologique" proprement dit se présente seulement "lorsque l'aspiration à la possession du fétiche se fixe par-delà cette condition et s'installe à la place du but normal, ou encore lorsque le fétiche se détache d'une personne déterminée pour devenir l'unique objet sexuel" (Freud, 1987, p 63).

Dans son oeuvre, Freud revient tardivement sur le fétichisme en relation avec le complexe d'Oedipe dans deux articles : "le fétichisme" (1969 d) ; "Le clivage du moi dans les processus de défense" (1970), article dans lequel il fait du fétichisme la perversion modèle de toutes les perversions.

Le fétichiste se défend contre l'angoisse de castration et établit un désaveu de l'absence du pénis de la petite fille (et de la femme). Il opère sur le mode du clivage. D'un côté, il reconnaît consciemment que la femme ne possède pas de pénis ; il crée un fétiche, substitut du pénis, que posséderait la femme (fouet, bottines, fourrures...). L'exemple modèle, indiqué quelques années plus tôt dans l'article *Le fétichisme*, est celui d'un patient qui faisait une fixation fétichiste sur le nez. Ce patient avait comme condition nécessaire de son excitation sexuelle l'existence chez une femme d'un "brillant sur le nez" (*Glanz auf der Nase*). C'était un attribut érotique absolument indispensable pour ce patient : Freud emploie l'expression de condition d'amour (*liebesbedingung*).

En fait, Freud analyse magistralement l'origine de ce fétiche (en l'occurrence totalement imaginaire). Le patient avait été élevé en Angleterre ; il avait été frappé par l'expression "glance on the nose" : c'est ainsi que sa fixation vient d'une confusion que le patient a opérée dans son enfance entre l'anglais glance (regard) et l'allemand (glanz, brillant). L'enfant était à la recherche d' "un regard sur le nez" : il a finalement été victime d'une mauvaise traduction et d'une confusion linguistique. Le nez est en lui-même un substitut du pénis, selon le mécanisme du souvenir-écran. Le sujet a refoulé la recherche scopique du phallus de la femme et son regard s'est arrêté, fixé, sur le nez, selon la reconstruction interprétative de Freud.

L'exemple du fétichisme arrime la perversion à la sexualité masculine : le pervers en fait cherche à désavouer la castration de la femme car l'angoisse de castration est insupportable. Chez les femmes, il n'y a pas angoisse mais *penisneid* pour Freud. Cependant, dans son

fameux article sur le fantasme, *Un enfant est battu*, Freud développe l'analyse d'un fantasme pervers sadique masochiste qui lui avait été rapporté par des patientes : la perversion est présente uniquement dans le fantasme puisqu'il est précisé que, chez les patientes, la simple vue d'une fustigation était insupportable. Sans le dire de façon explicite, se dégage chez Freud une différence entre fantasme pervers et perversion réelle.

#### 4.1.3.2 Lacan et le fétichisme

Lacan, lorsqu'il parle du fétichisme, fait exactement le contraire de ce que reproche Rubin à la psychanalyse : il se sert de cette perversion pour poser des principes premiers concernant la sexualité humaine. Lacan revient sur le cas du fétichiste du nez de Freud dans son écrit "l'Instance de la lettre" de 1957<sup>188</sup>. L'exemple freudien montre avec merveille le primat du signifiant puisque c'est bien le signifiant qui domine et structure le désir. Toute la sexualité d'un sujet est conditionnée par une mauvaise traduction fondée sur une assonance entre deux langues.

Lacan fait ensuite, dans le séminaire *l'Angoisse (2004)*, du fétichisme une sorte de paradigme de la sexualité humaine : le fétichisme montre à merveille que la sexualité est nécessairement indépendante de la biologie et arrimée au langage : c'est ainsi que dans la séance du 16 janvier 1963, Lacan rapproche l'objet a de l'objet-fétiche désormais : la définition de l'objet a comme comblant le vide laissé par (- $\phi$ ), c'est-à-dire l'angoisse de castration, est présentée à cette occasion. On sait qu'elle sera précisée par la dialectique de l'aliénation et de la séparation dans le séminaire suivant *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*.

Le fétiche sert à imager en fait la fonction de l'objet a cause du désir (Lacan, 2004, p 122).

"Pour l'imager ce n'est pas par hasard que je me servirai du fétiche comme tel, car c'est où se dévoile la dimension de l'objet comme cause du désir. Qu'est-ce qui est désiré ? Ce n'est pas le petit soulier, ni le sein, ni quoi que ce soit où vous incarniez le fétiche. Le fétiche cause le désir. Le désir, lui, s'en va s'accrocher où il peut. Il n'est pas absolument nécessaire que ce soit elle qui porte le petit soulier, le petit soulier peut être dans ses environs. Il n'est même pas nécessaire que ce soit elle qui porte le sein, le sein peut être dans la tête. Mais tout un chacun sait que, pour le fétichiste, il faut que le fétiche soit là. Le fétiche est la condition dont se soutient son désir".

---

<sup>188</sup> Lacan, *Ecrits*, 1, p 520.

Ce séminaire marque une évolution dans l'enseignement de Lacan, le passage du primat du tout - signifiant à l'insistance mise sur l'objet a en tant que morceau de corps. Le fétichisme signale ce passage de façon très nette. L'objet a est fondamentalement fétichiste puisque, dans le mécanisme de la séparation, il vient à combler le (-  $\phi$ ) par l'objet a.

Miller (1994) dans son cours du 8 mars 1989 fait la synthèse entre le fétichisme dans le jeu signifiant d'une part, et le fétichisme dans la dimension de *l'objet a* d'autre part, en reprenant le cas du fétichiste du brillant sur le nez : il constate que le fétiche procède par emboîtements successifs : il faut la dame, le nez et le petit brillant sur le nez, véritable agalma. Surtout il constate à partir de cet exemple que le fétiche c'est le pénis qui n'existe pas, soit le pénis de la mère. Mais il y a bien un objet qui est recélé par le fantasme du brillant. C'est le regard. Le brillant est le contraire du caché. Le *glanz* qui n'existe pas, qui manque se révèle un *glance*. Le brillant sur le nez c'est bien le dépôt du regard du sujet sur le nez de la femme désirée. Ce regard échappe à la maîtrise d'ailleurs : le sujet va être regardé partout où il y aura sur le nez d'une dame un brillant. Miller met aussi ce cas dans le cadre de la communication intersubjective : c'est ce qui lui revient de l'Autre, sa langue maternelle, qui lui fera signe, non pas ce qu'il lance vers l'Autre.

Ainsi, chez Freud le fétichiste permettait de poser et de comprendre l'essence de la névrose, soit la question de la castration maternelle. Chez Lacan le fétichisme permet de conceptualiser l'objet a cause du désir, et donc de comprendre la sexualité humaine. Le fétichisme permet de comprendre la condition absolue très précise nécessaire à chacun pour sa sexualité, condition qui en général ne varie pas au cours d'une vie. Sur le graphe du désir, Lacan situe le désir. À l'inconditionnalité de la demande d'amour correspond la condition absolue du désir, c'est-à-dire coupée du reste, précise Miller dans son cours, et qui est indispensable pour que le sujet désire.

Le fétiche peut être relié aux 4 formes de l'objet a en tant que morceau de corps. Mais l'objet a est une fonction, et en tant que creux il peut être occupé par divers objets : c'est ainsi que dans son écrit sur Gide, Lacan met les lettres d'amour qu'il envoyait à Madeleine au rang de fétiche<sup>189</sup>.

---

<sup>189</sup> Mais Lacan dans un deuxième temps va instituer le rapport à l'objet a comme essentiel dans la dimension du fantasme en rapport avec la sexualité masculine et la jouissance phallique. C'est cela qui fait le trait de perversion de la sexualité masculine, par opposition à la jouissance féminine. Ce rapport au fantasme par le biais de l'identification masculine peut être féminin. Lacan ne réserve certainement pas le fétichisme aux hommes biologiques. Il estime simplement qu'il existe en effet une autre dimension de jouissance. Comme le dit Lacan (1975 b) l'acte d'amour c'est la "perversion polymorphe du mâle". Seulement, le fétichisme féminin peut être largement lié à l'objet-enfant qui comble le phallus manquant en tant que tel : c'est en ce sens que les femmes paraissent moins fétichistes, voire même perverses chez les

Par conséquent, chez Lacan, avec l'objet a, on retrouve une certaine universalisation du fétiche qui est très loin d'être l'apanage particulier d'un "peuple de pervers". Cette conception est en continuité avec les *Trois essais sur la théorie sexuelle* de Freud. Le geste de la psychanalyse est justement de décloisonner la frontière entre le normal et le pathologique en matière sexuelle pour donner la parole au parlêtre dans sa singularité.

#### 4.1.3.3 Anhistorisme de la conception psychanalytique du fétichisme ?

Mais l'essentiel de la critique de Rubin concerne l'anhistorisme de cette conception fétichiste. Rubin critique les théorisations sur le fétichisme à travers l'économie du cuir dans son interview à Butler :

"Par exemple prenons quelque chose comme le fétichisme : on peut en dire qu'il a à voir avec la castration et le manque, ou peut-être avec le savoir et la castration, ou peut-être avec la forclusion de ce savoir, ou le déplacement de ce savoir... Bref, cela ne m'apprend pas grand-chose sur le fétichisme. Quand je pense au fétichisme, je veux en savoir plus sur beaucoup d'autres choses. Je ne vois pas comment on pourrait parler du fétichisme, ou du sadomasochisme, sans réfléchir à la production du caoutchouc, aux techniques de dressage des chevaux, à l'usage du harnais en équitation, au cirage brillant des bottes militaires, à l'histoire des bas de soie, à la froide autorité du matériel médical, à la vitesse à moto et l'indéfinissable sensation de liberté qu'on éprouve à quitter la ville et à rouler sur une route en pleine nature ...Si toute la complexité de ces informations sociales est réduite à la castration, au complexe d'Oedipe, au savoir ou à l'ignorance de ce qu'on ne doit pas savoir, je crois qu'on aura perdu quelque chose d'important" (Butler & Rubin, 2001, p. 33-34).

L'important pour Rubin est donc de comprendre l'existence, historique et contingente, de subcultures sexuelles et non de théoriser sur ces types de sexualités comme la psychanalyse le fait. Rubin part du principe que "les énoncés sur des populations vivantes devraient s'appuyer sur quelques connaissances des dites populations plutôt que sur des spéculations, des textes littéraires, des représentations cinématographiques ou des idées préconçues" (Butler & Rubin, 2001, p 56).

Bourcier (2011) va dans le même sens : elle considère que Lacan s'est trompé lorsqu'il a évoqué le fétichisme et le sadomasochisme. Pour Bourcier, la théorie psychanalytique des perversions est à la fois anhistorique et négative. Elle veut au contraire donner un fondement

---

hommes. Cela ne vaut pas bien évidemment pour les lesbiennes qui n'ont pas d'enfant ; de plus, ce n'est pas parce qu'une femme a un enfant que l'enfant va jouer un rôle exclusif de fétiche et qu'elle n'en aura pas d'autre.

historique et positif au fétichisme (en même temps qu'au S/M). Elle rappelle que le fétichisme avait un fondement négatif, puisqu'il existait chez les sauvages et les barbares. Fétiche vient du terme "fetisso" en portugais. Le fétiche renvoyait à un défaut de symbolisation : il était au fondement de rites sur des animaux, objets ou végétaux, objets adorés pour ce qu'ils étaient au sens littéral du terme selon son inventeur du XVIIIème siècle, De Brosses. Le fétiche a ensuite été repris par Freud dans *Les Trois essais*. Freud a commis l'erreur de vouloir sexualiser et naturaliser le fétiche : le fétichisme de la fourrure par exemple renvoie aux poils pubiens. Le fétichisme renverrait donc à un pré-symbolique qui serait aussi un stade inférieur du développement. En même temps, suprême reproche, est dénié la possibilité d'un fétiche féminin. De plus, Freud a complètement dénié le rôle complètement central de la bonne. Lacan est considéré comme le continuateur de Freud dans ce domaine. Lacan aurait créé une opposition entre le pré-symbolique et le symbolique, et renvoyé le fétiche au premier. Il a voulu dénier le désir fétichiste de la femme. Nous avons déjà vu à quel point cette idée était caricaturale<sup>190</sup>.

Il est vrai, le fétiche chez Lacan se comprend en fonction du phallus, du -  $\phi$ . Or, Pour Bourcier, bien loin d'être un substitut phallique, le fétichisme devient un moyen de résoudre des contradictions sociales. Elle se fonde sur les écrits de Mac Klintock (1995) qui analyse le fétichisme des domestiques. Le fétichisme minoritaire des domestiques est donc dépendant des conditions sociales, en même temps qu'il serait une arme de critique sociale : il permet l'*agency* critique des minoritaires en révélant ce qui est caché, en faisant du fétichisme "un drame social plutôt qu'un conte phallique".

Mac Klintock a commenté le journal d'une servante de couleur, Hanna Cullwick. Elle était à la fois la bonne à tout faire, la femme du monde et l'esclave de Alfred Munby, photographe en même temps qu'amateur de femmes masculines et prolétaires. Munby la photographiait déguisée en homme, esclave, femme du monde, exhibant un bracelet de cuivre et parfois une chaîne autour du cou ou un collier de chien. En fait, c'était la scène sociale et politique de l'époque qui était actualisée ainsi : Hannah à sa façon trouvait le moyen de réaffirmer la valeur travail en rendant son travail visible, au moment où triomphe le "fétichisme de la marchandise" ; elle rendait aussi visible la convergence femme-domestique-esclave. C'est pour cette raison qu'elle a accepté de se marier à la seule condition que le public n'en sache

---

<sup>190</sup> Voir à ce sujet la troisième partie.

rien. Elle a refusé aussi la féminisation et la dépendance économique envers Munby, refusé le destin commun des femmes mariées qui était de s'arrêter de travailler. Son travail élève son "empowerment" (Bourcier, p 249). Son bracelet notamment obéit à la logique fétichiste à la fois de la reconnaissance et du déni : elle reconnaît et elle dénie en même temps qu'elle est la propriété de son employeur. Cela permet de contrer la tendance à l'*invisibilisation* de leur travail, leur effacement, notamment par les horaires.

Que peut-on dire de ces critiques de Rubin, et, dans son sillage, de Bourcier ? Tout d'abord, il paraît difficile de cantonner le fétichisme des bonnes à une protestation sociale, l'analyse met alors au second plan la question du désir et de la jouissance en jeu dans l'ornement d'un bracelet sale : d'ailleurs, Bourcier est fondamentalement obligée d'admettre qu'elle ne peut rien dire de la jouissance de Hannah d'après son récit.

Plus généralement, c'est vrai, la théorisation des perversions par la psychanalyse a un fondement anhistorique : elle ne renonce pas à établir de faits généraux et des faits de structure sur la sexualité humaine. Mais en quoi cela empêcherait-il la psychanalyse de prendre en compte l'Histoire et la politique ? Il est exact que la psychanalyse lacanienne a été rangée du côté du courant structuraliste, invitée à penser des histoires et des structures. Cela ne signifie pas une non-prise en compte de l'Histoire. Au niveau de chaque parlêtre, penser en termes de structures permettait de se débarrasser de l'idée normalisante de stades de développement psycho-affectifs dont la psychanalyse normative avait fait son miel, et qui a été à juste titre dans la ligne de mire des critiques portés par tous les théoriciens queer. Cela permettait au contraire à la psychanalyse de donner l'opportunité au sujet de retrouver les chapitres censurés de sa propre histoire comme Lacan l'énonce dans *Fonction et Champ de la parole et du langage*. Comme nous l'avons vu dans la deuxième partie, Foucault (1978, p 590) rendait justement un hommage à Lacan pour avoir considéré que le sujet avait une formation et une histoire.

La psychanalyse ne tire un trait ni sur l'Histoire collective et son évolution ni sur la politique. Lacan ne songe pas du tout à dépolitiser la psychanalyse puisqu'il affirme au contraire que "l'inconscient c'est la politique" dans la séance du 17 juin 1967<sup>191</sup>. La théorisation des discours par Lacan est particulièrement pertinente pour cerner les évolutions historiques, et permet d'être attentif à la succession et l'évolution de signifiants-maîtres, là où les théoriciens queer risquent sans s'en apercevoir de remplacer des signifiants-maîtres par d'autres. Lacan a

---

<sup>191</sup> Séance du séminaire non publié *L'acte psychanalytique*.

théorisé quatre discours, et un cinquième appelé "discours du capitaliste" : notre hypothèse est que les discours lacaniens, "le discours du capitaliste" en particulier, sont particulièrement pertinents pour rendre compte de l'évolution théorique de Rubin et de la perversion.

Rappelons d'abord la manière dont Rubin appréhende le capitalisme. Berger (2013) retrace l'évolution de la pensée de celle-ci. Dans "The Trafic in women", Rubin se place dans l'héritage du marxisme, conformément à l'ensemble du féminisme de la deuxième vague. Son analyse du système sexe/ genre reste marquée par Marx. Le texte est d'ailleurs un hommage à Friedrich Engels. À la fin de son essai, Rubin souhaite mettre son concept du système sexe/ genre au service d'une critique économique et politique marxiste. "Thinking sex" au contraire se situe plutôt dans le sillage de *la Volonté de savoir*. Elle cite certes Marx, mais plutôt les passages écrits par celui-ci faisant l'apologie du marché et du capitalisme moderne, feignant peut-être de ne pas voir l'ironie sous-jacente à ces passages de Marx. C'est qu'il s'agit pour elle de défendre les industries du sexe face à l'assaut des conservateurs : sa légitimation sociale des diverses sexualités c'est la légitimation sociale du "marché du sexe sous toutes ses formes" selon Berger (2013, p 187), c'est l'appel à la "vertu" du marché pour défendre les "vices" du sexe (Berger, 2013, p188). De même, Rubin donne une place centrale au fétichisme comme perversion modèle. Fétichisme et sadomasochisme ne sont pas compréhensibles sans une analyse de la production et de la circulation des objets, tel le cuir (Butler & Rubin, 2001). La perversion ne peut se penser sans la production d'objets, donc sans le capitalisme. Les débats sur la prostitution et la pornographie sont ainsi des débats pour ou contre la libération du marché dans le domaine sexuel.

Lacan (1978 b, p 1371)<sup>192</sup> a évoqué, outre ses fameux quatre discours, le discours du capitaliste qui s'écrit ainsi :

$$\begin{array}{ccc} \$ & \rightarrow & S2 \\ \hline & & \hline S1 & & a \end{array}$$


---

<sup>192</sup> Discours de Lacan à l'université de Milan du 12 mai 1972, texte mis en ligne dans le document de l'école lacanienne de psychanalyse *Pas-tout Lacan*, p 1371.



Le discours du capitaliste est accompagné de ce rapide commentaire :

"C'est pas du tout que je vous dise que le discours du capitaliste ce soit moche, c'est au contraire quelque chose de follement astucieux, hein?

De follement astucieux, mais voué à la crevaison.

Enfin, c'est après tout ce qu'on a fait de plus astucieux comme discours. ça n'en est pas moins voué à la crevaison. C'est que c'est intenable. C'est intenable... dans un truc que je pourrais vous expliquer... parce que le discours capitaliste est là, vous le voyez... une toute petite inversion simplement entre le S1 et le \$...ça suffit à ce que ça marche comme sur des roulettes, ça ne peut pas marcher mieux, mais justement ça marche trop vite, ça se consomme, ça se consomme si bien que ça se consume" (Lacan 1978 b, p 1376).

Le discours du capitaliste est un substitut du discours du maître, un substitut astucieux puisqu'il consiste à mettre le sujet en position d'agent : le sujet (\$) agit sur le signifiant du savoir dans le but de produire le plus-de-jouir. Dans le discours de l'hystérique c'est le sujet qui est en position d'agent et qui agit sur le maître afin de produire le signifiant du savoir. La ruse capitaliste tient en ce que le sujet croit avoir la maîtrise de la production de jouissance, le plus-de-jouir, maître de la science et de la technologie. Cela ressemble assez bien à la position du fétichiste et du S/M qui utilise dans un but de jouissance des objets. Néanmoins, le sujet croit être dans la maîtrise alors qu'il refoule la primarité des signifiants-maîtres du capitalisme qui sont sous la barre. Le sujet se croyant maître de sa consommation et de sa jouissance est en fait agi par les signifiants-maîtres, qui lui donnent l'impératif de consommer toujours plus ou toujours plus chers<sup>193</sup>.

Une deuxième variante des quatre discours a été plus récemment élaborée par Miller (2005) dans un article intitulé "Une fantaisie "; il s'écrit ainsi :

$$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$$

Ce discours n'est pas sans lien avec l'essor du capitalisme : il est fondé sur l'idée que l'objet a pourrait bien être la boussole de la civilisation d'aujourd'hui, cela veut dire qu'il serait en position dominante, qu'il s'imposerait au sujet déboussolé : a → \$

---

<sup>193</sup> Le capitalisme n'hésite pas à récupérer les signifiants-maîtres les plus divers, y compris ceux qui paraissent dans un premier temps contester le capitalisme. C'est ainsi par exemple que l'écologie et la défense d'une agriculture biologique donnent naissance au foisonnement du marché bio.

C'est l'objet qui commande et le sujet qui travaille. Miller s'aperçoit que le discours de la civilisation hypermoderne a exactement la même structure que le discours de l'analyste. C'est assez surprenant car le discours de la civilisation, sous la forme du discours du maître, est considéré par Lacan justement comme l'envers de la psychanalyse. Le plus-de-jour est donc monté à la place dominante. Il commande un "ça rate"<sup>194</sup> : \$ (ça rate dans l'ordre sexuel). Ce \$ écrit en fait qu'il n'y a pas de rapport sexuel : il est au-dessus de la barre, ce qui signifie que l'inexistence du rapport sexuel est devenue évidente (alors que dans le discours du maître c'était une vérité refoulée par le signifiant-maître). Aujourd'hui les signifiants-maîtres en effet n'arrivent plus à faire exister le rapport sexuel. Cette montée au zénith de l'objet a amené à penser un au-delà du complexe d'Oedipe.

Quel est le résultat de ce discours ? Ce qu'il s'agit de produire c'est un S1 qui correspond en fait au Un comptable de l'évaluation. Les identifications tombent, remplacées par l'évaluation homogène des capacités. Quant au savoir (S2) il devient un semblant, il est à la place de la vérité-mensonge (le fait que le savoir ne soit que semblant est finalement hypermoderne, dit Miller) : c'est congruent avec le fait posé de l'inexistence du rapport sexuel.

Pour reprendre l'exemple de Rubin on pourrait considérer les choses ainsi :

cuir → "déviant sexuel"

\_\_\_\_\_      \_\_\_\_\_  
savoir // signifiant-maître.

Le fétiche "cuir" commande l'action du "déviant sexuel" (qui, on pourrait dire, est parfaitement dans la normalité) : il serait plus juste ici d'appeler l'objet i (a), l'objet pulsionnel enserré, encapsulé dans une image. Il commande un impératif de jouissance au \$ c'est-à-dire au "dissident sexuel" ou au "pervers" comme on veut, c'est-à-dire à celui qui ne refoule plus la sexualité, et notamment plus l'idée que le rapport sexuel n'existe pas (Miller fait remarquer qu'on pourrait l'appeler aussi le sexe barré). Le résultat en est la production de nouveaux signifiants-maîtres, de nouvelles identifications, autrement dit la production des "subcultures" sexuelles, lesquelles sont étudiées par les sciences empiriques, ethnologie notamment. Quant au savoir, ce serait un "certain savoir sur la jouissance" propre aux perversions<sup>195</sup>.

---

<sup>194</sup> Ratage du rapport sexuel : voir *Encore* (1975 b, p 73-74).

<sup>195</sup> Voir *Encore* (1975 b, p 110).

Le discours de la civilisation a donc la même structure que le discours analytique, nous dit Miller. Si on rapproche la première Rubin (*The traffic in women*) de la seconde (*Thinking sex*), on pourrait retrouver une unité dans cette pensée : Rubin soulignait, on l'a vu, l'apport de la psychanalyse dans la critique de "l'hétéronormativité". La psychanalyse a ainsi été très utile pour montrer que le rapport sexuel n'existe pas, en procédant à un quart de tour du discours de l'hystérique : maintenant des théoriciens queer peuvent proclamer qu'elle peut être remplacée avantageusement par un discours queer qui placerait finalement les éléments exactement de la même façon : la psychanalyse aurait accompli sa mission historique. Elle serait désormais superflue dans ce domaine pour ces théoriciens, comme le dit Marie-Hélène Bourcier, par exemple, dans un article au titre évocateur "Du divan au sling" (2002). Pour elle, la psychanalyse est désuète, le BDSM étant la thérapie libératrice, tout en apportant un plus-de-jouir inespéré. Cette thérapie permettrait de créer une sexualité non traumatique, sans inconscient, totalement maîtrisable, bel exemple d'utopie queer...

Miller donne aussi un nouveau statut du symptôme. Le symptôme n'est pas seulement signifiant, il est aussi du réel. Mais c'est un réel détaché artificiellement du réel qui marche. Miller prend l'exemple de l'homosexualité, catalogué comme *a disorder*. Le groupe de pression gai l'a fait retirer du DSM : finalement en faisant un lobby on supprime le symptôme, on le rattache au réel qui marche dont il avait été détaché artificiellement.

Quelle articulation proposer entre le discours de la civilisation de Miller et le discours du capitaliste ? Les deux discours ne sont pas contradictoires entre eux ; ce sont deux façons de cerner le même phénomène au fond : le discours du capitaliste permet d'insister sur l'illusion du sujet qui se croit aux commandes alors que la puissance du S1 reste insu de lui, et sur la production d'un plus-de-jouir qui lui revient. Le discours de la civilisation de Miller lui permet d'insister sur le pouvoir de l'objet pulsionnel, mais aussi de *i (a)*, en fait les objets fétiches du monde économique reliés à la pulsion et qui produisent des signifiants-maîtres. Dans les deux cas on peut cerner la puissance de l'objet et du signifiant-maître. Les deux discours permettent d'envisager la pensée sur le sexe de Rubin de façon historique.

#### L'oubli de la psychanalyse comme pratique

Les critiques de Rubin concernant le prétendu anhistoricisme de la psychanalyse sont donc infondées. Mais peut-on dire que les propositions de la psychanalyse restent trop générales ? Au contraire, nous pensons plutôt que Rubin ne va pas assez loin dans sa critique de la

généralisation. Les sciences empiriques sont plus du côté du particulier, de l'étude des groupes sociaux. La psychanalyse de son côté n'est pas que théorie : elle est d'abord et avant tout fondée sur une pratique, celle de l'écoute de la parole de parlêtres, qui permet de comprendre comment chacun fait avec son mode de jouissance symptomatique de façon singulière. Ecouter les associations libres d'un analysant amène fondamentalement, comme le dit Brousse (2000), à considérer chaque parlêtre comme extraordinaire, répond-elle lorsqu'on lui parle des femmes ordinaires<sup>196</sup>.

On comprend toute la différence de position entre Rubin et un psychanalyste. Ce n'est pas qu'il n'y ait pas de prise en compte de l'historicité en psychanalyse, mais le psychanalyste est soucieux de considérer la singularité de chaque parlêtre dans l'appréhension de son propre mode de jouissance et de le nommer de façon singulière. Caractériser la jouissance de quelqu'un de S/M, fétichiste... ne correspond qu'à donner un nom regroupant un ensemble de parlêtres en un ensemble fermé. Ces noms correspondent à des identifications à des signifiants-maîtres. Mais on peut aller plus loin en disant que la vraie psychanalyse touche ce que Rubin est incapable d'effleurer : au sujet dans sa singularité. La psychanalyse en tant que pratique va beaucoup plus loin au contraire dans l'infinie variété des modes de jouissance : identifier le sujet à l'un d'eux c'est encore le ramener à une catégorie, au particulier en tant que valant pour quelques-uns, contrairement au singulier qui vaut comme l'Un tout seul. Rubin en parlant de "peuple" ne fait que promouvoir la catégorie de particulier : quelques-unes, pour reprendre l'exemple qui la touche de plus près, trouvent leur Jouissance dans les pratiques S/M lesbiennes. Mais que dire de la jouissance singulière de chacune de ces fétichistes ? Est-elle la même ? C'est ce que la psychanalyse telle que l'entend Lacan conteste, en cherchant la différence absolue, la singularité absolue du mode de jouissance. Elle reconnaît une diversité bien plus grande à la sexualité que Rubin pour cette raison. Et elle ne considère pas cette infinie variété au nom d'un vague principe théorique, mais d'une pratique, clinique et surtout au-delà de la clinique. Au contraire, il s'agit plutôt en psychanalyse d'envisager la jouissance de chaque parlêtre au cas par cas.

Les psychanalystes sont donc les mieux à même de reconnaître l'infinie variété des modes de jouissance, car ils écoutent la parole des sujets sur le divan. On peut considérer tout d'abord

---

<sup>196</sup> "Donc, cela se situe dans dispositif analytique, et là effectivement, quand je vous réponds que je ne rencontre que des femmes ordinaires, oui, d'une manière sociologique, je ne rencontre que des femmes ordinaires, mais à partir du moment où elles sont en analyse, elles sont tout à fait extraordinaires, si je puis dire. C'est-à-dire que dans une analyse, comme la règle c'est de dire tout ce qui vous vient à l'esprit, très rapidement, même les plus normales, apparaissent comme assez étranges, c'est-à-dire avec un monde, quand même, un monde singulier".

qu'un psychanalyste digne de ce nom s'intéresse à un savoir sur la vie concrète de l'analysant, aux contingences de ses rencontres, aux milieux qu'il a traversés, aux autres qu'il a rencontrés, aux identifications qu'il a construites. Mais il y a plus : le dispositif analytique permet d'inviter le parlêtre par le processus de l'association libre à remettre en cause toute évidence sur lui-même. Il peut cerner cette jouissance non en tant qu'elle est nommée directement de façon consciente, mais plutôt qu'elle est cernée par la répétition de ce qui insiste dans son discours.

Les conceptions de Rubin et de Bourcier créent finalement eux aussi une utopie : il s'agit de penser que le changement des rapports de forces peut rendre le sexe moins traumatisant qu'il ne l'est. Une pratique sexuelle peut même contribuer aux luttes sociales, va jusqu'à dire Bourcier. En réalité, pointe même l'utopie de pratiques sexuelles qui ne seraient pas plus traumatisantes que des occupations humaines de la vie de tous les jours. L'utopie est que l'absence de rapport sexuel, qui n'est pas niée, ne ferait pas trauma.

D'autres auteurs queer vont au contraire considérer que la théorisation psychanalytique est utile pour comprendre la sexualité humaine. C'est par exemple le cas de de Lauretis, de Bersani qui se sont particulièrement intéressés aux écrits freudiens et notamment aux *Trois essais sur la vie sexuelle* ; et de Tim Dean qui s'est intéressé à Lacan. Nous allons voir les points de rapprochements et de différences entre ces auteurs et les conceptions lacaniennes.

## **4.2 Bersani, de Lauretis : points communs et différences avec la conception lacanienne de la sexualité humaine**

On l'a vu, le fétichisme en tant que perversion paradigmatique permet de penser la sexualité humaine comme fondamentalement perverse. C'est ce que vont faire Bersani et de Lauretis. Nous allons nous demander dans quelle mesure les théorisations de ces deux auteurs, qui ont pour fondement une certaine lecture de Freud, sont compatibles avec les théorisations lacaniennes.

### **4.2.1 De Lauretis : deux lectures possibles des Trois essais**

Rappelons que Freud associe la notion de perversion en l'associant à la notion de pulsion. Par ailleurs, Freud établit sa célèbre thèse de la névrose comme négatif de la perversion dans *Les Trois essais*.

De Lauretis dans *The Practice of love* (1994) relit les *Trois essais* à travers la lumière d'une conception généralisée de la sexualité et de la pulsion comme perversion. Elle retient un point essentiel également central dans la lecture de Lacan dans le séminaire des *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* : ce sont les pulsions partielles et la multiplicité des zones érogènes. C'est ainsi que l'enfant devient "un pervers polymorphe". Pour Freud la vie sexuelle des enfants est extrêmement riche, contrairement à ce que les adultes ont tendance à croire : l'enfant est en fait tout sauf innocent. Dans la vie sexuelle des enfants, il s'agit de ne pas confondre sexualité et reproduction : il est impossible de considérer la procréation comme satisfaction sexuelle. La satisfaction génitale oui. L'origine de la sexualité ce n'est pas la sexualité génitale, dit Freud dans *Les Trois essais sur la théorie sexuelle* : la sexualité génitale est une acquisition tardive. Par conséquent, dans le cas du névrosé et du pervers, on remarque que l'adulte conserve une sexualité qui n'est pas liée à la sexualité génitale.

Comme le dit Lacan (1973 a, p 198) :

"Le charme d'une prétendue innocence infantile a été rompu. Cette sexualité, pour s'être imposée si tôt, je dirai presque trop tôt, nous a fait passer trop vite sur l'examen de ce qu'elle représente en son essence".

Pour de Lauretis, à partir de cette conception de la sexualité infantile, deux conceptions se font jour chez Freud et notamment dans *Les Trois essais*<sup>197</sup>.

- D'une part une lecture "positive" et "explicite" se faisant selon les stades de développement : les pulsions partielles sont appelées à se mettre sous la domination de la pulsion génitale à la puberté.

- D'autre part, une lecture perverse, implicite et "négative" (*Théoriser, dit-elle*, 2005, p 140) : la névrose est le négatif de la perversion. De Lauretis ajoute que c'est un négatif pour elle au sens d'un négatif photographique. Certes, il n'y a rien de plus opposé que le pervers et le névrosé à première vue. Les hystériques de Freud sont des frustrés sexuels ; le pervers lui au contraire réalise ses fantasmes et ses désirs, il passe à l'acte : l'exhibitionniste s'exhibe, le voyeur regarde, le sadique bat et frappe, le masochiste se fait traiter comme un chien. Mais, dans la névrose Freud avait repéré quelque chose de ressemblant à la perversion. L'hystérique peut manifester des symptômes dans tous les systèmes d'organes, son symptôme peut troubler toutes les fonctions du corps, de même que le pervers investit de libido toutes les parties du corps. Le pervers cherche à substituer aux organes génitaux d'autres organes non génitaux qui se comportent comme des organes génitaux de substitution : sont constitués ainsi autant de satisfactions de désirs sexuels pervers. Chez l'hystérique, c'est la même chose sauf que, dans ce cas, l'excitation sexuelle se transforme en souffrance ou en maladie. Par exemple, une constipation peut être le signe que les organes d'excrétion sont les porteurs d'excitations sexuelles. Par conséquent, les tendances perverses sont dans l'inconscient chez le névrosé : la névrose est bien le négatif de la perversion. C'est ainsi qu'outre l'hystérie, la névrose obsessionnelle est provoquée par la pression de tendances sexuelles fortement sadiques, dit Freud en 1909 dans le récit du cas de *l'Homme aux rats*. Les symptômes servent de moyen de défense contre ces tendances et en même temps les satisfont : la satisfaction se tourne alors contre la personne du malade qui s'inflige toutes sortes de tortures. Les actes obsessionnels sont aussi les négatifs des actes de préparation à l'accouplement : on peut expliquer ainsi la crainte de tout attouchement et l'obsession de la propreté.

Dans un second temps, Freud explique que chez le névrosé comme chez le pervers il y a fixation à des stades prégénitaux du développement. La sexualité normale s'édifie ainsi avec la question d'un stade atteint de développement. Mais, dans la première édition des *Trois*

---

<sup>197</sup> Deux conceptions qui ne sont pas élaborées au même moment. La première édition des *Trois essais* a été considérablement remaniée à plusieurs reprises, et les notes ajoutées forment une part considérable de l'ouvrage. Jean Laplanche a insisté sur le caractère composite du texte voir par exemple *Le fourvoiement biologisant de la sexualité chez Freud* (1993).

*essais*, la présence de stades de développement n'est pas mentionnée. Par la suite, en grande partie sous l'influence d'Abraham, ces stades de développement seront présents : les multiples notes ajoutés à la première édition mentionnent l'établissement à l'adolescence du primat des pulsions partielles à la pulsion génitale et cela dans le but de la reproduction. Les pervers comme les névrosés sont sous la domination de la fixation à des stades primitifs, oraux et sadiques anaux.

De Lauretis récuse cette lecture. Les pulsions ne sont que des pulsions partielles, la sexualité est perverse par essence. Le point essentiel est le désarrimage entre la pulsion (Trieb) et son objet (objekt). La pulsion "existe indépendamment de son objet". Ou encore : "l'objet de la pulsion est ce en quoi et par quoi la pulsion peut atteindre son but" (de Lauretis, 2005, p 140). Aucun objet n'est en fait nécessairement lié à la pulsion. C'est bien la théorie négative qui est la théorie originale de Freud. Mais alors comment expliquer la sexualité normale ? De Lauretis reprend l'idée freudienne de compromis entre les exigences pulsionnelles et celles de la société. La sexualité normale n'est qu'un compromis boiteux entre les exigences internes pulsionnelles et celles du monde extérieur, donc les exigences parentales et sociales, dit de Lauretis.

"Il s'en suit de cette intuition radicale [de Freud] que la relation entre la pulsion [trieb] et son objet [objekt] n'est pas naturelle, fixée à l'avance par la biologie, ou même stable [...] Dans ce sens, la perversion n'est pas une distorsion ou une déviation de la "nature" ou d'une norme biologiquement déterminée qui assigne un seul et unique type d'objet à une pulsion sexuelle innée mais, plutôt, une façon d'être inhérente à la pulsion elle-même, qui cherche continuellement les objets les plus aptes à rassasier son plaisir et sa satisfaction. Ainsi le concept de perversion perd sa connotation commune de pathologie et prend le sens de déviation par rapport à une norme socialement constituée". [...] La perversion apparaît ainsi comme le mode d'existence de la sexualité en tant que telle, tandis que la norme projetée dans la sexualité dite "normale" est une condition de la reproduction sociale, reproduction à la fois individuelle, génétique ou familiale et reproduction du système social" (de Lauretis, 2005, p 141)<sup>198</sup>.

L'idée d'un compromis entre les normes du monde extérieur et les pulsions partielles permet de penser une évolution des normes extérieures produisant une certaine libération des sexualités. Un autre ordre symbolique est possible permettant aux sujets de passer un meilleur

---

<sup>198</sup> "Dans la seconde théorie, ce qu'on appelle sexualité "normale" n'est pas une disposition ou une configuration innée de la pulsion sexuelle mais plutôt le résultat de négociations particulières qu'un sujet parvient à atteindre entre les poussées internes des pulsions partielles qui le composent, d'un côté, et les pressions externes, parentales et sociétales, de l'autre" (de Lauretis, 2005, p 142).



compromis entre normalité et pulsions partielles. Mieux même, le social peut livrer, notamment par un certain nombre de productions culturelles, des fantasmes publics : ceux-ci peuvent servir à l'élaboration de fantasmes privés permettant de dépasser des interdits.

Par conséquent, la distinction entre névrose et perversion est au fond effacée. Cependant, la question de la névrose et du symptôme n'est pas vraiment traitée par de Lauretis.

De Lauretis espère concilier Freud et Foucault, notamment à travers une lecture de Laplanche. De Lauretis plaide pour un rapprochement dans la dernière partie de son oeuvre entre Freud et Foucault à travers le signifiant d' " implantation" qu'elle retrouve aussi bien chez Laplanche lecteur de Freud que chez Foucault. Foucault parlait dans *La volonté de savoir* de "l'implantation multiple des perversions" dans le corps social (de Lauretis, 2005, p 140). Laplanche lui parlait d'implantation de la sexualité dans le corps de l'enfant par actions et fantasmes des adultes s'occupant de l'enfant, implantation liée à un véritable trauma. Elle reprend telle quelle la métaphore de Laplanche, dans *Vie et mort en psychanalyse*, de la sexualité comme "une épine dans la chair" (Laplanche, 1970, p 70). C'est parce que le corps subit cette implantation que la subjectivation s'opère ; inversement c'est parce qu'un sujet existe que l'implantation peut s'opérer.

On le voit, ce n'est pas, chez de Lauretis, du langage que naît la subjectivation, mais de l'action de l'implantation dans un corps sans langage par quelque chose qui est en dehors du langage (action séductrice inconsciente de l'adulte). C'est une différence majeure avec Lacan. Autre différence : l'espoir que des solutions venues de la société et de la culture, sous la forme de fantasmes publics, pourraient rendre la sexualité moins traumatique : le trauma comme lié à l'empreinte du signifiant sur le corps n'est pas prise en compte véritablement. Par ailleurs, l'absence de prise en compte de la conceptualisation de l'objet a laissé la théorie de Lauretis à mi-chemin. Elle en reste à l'objet pré-génital alors qu'elle-même ne croit pas à la pulsion génitale.

Foucault et Laplanche sont également essentiels pour un autre auteur queer qui va lire attentivement les *Trois essais* : Léo Bersani. Celui-ci n'hésite pas à définir la sexualité en fonction de ce qui est considéré comme une perversion particulière : le masochisme.

#### **4.2.2 Léo Bersani : la sexualité masochiste**

Bersani est proche de de Lauretis dans sa théorisation des pulsions : il pense trouver une conciliation entre Freud et Foucault sur la notion de "sexe".

Bersani rappelle que Foucault établit une distinction entre la sexualité, dont on sait qu'il s'agit d'un ensemble de dispositifs, et le sexe qui lui paraît "l'élément le plus spéculatif, le plus idéal, le plus intérieur aussi dans un dispositif de sexualité que le pouvoir organise dans ses prises sur les corps, leur matérialité, leurs forces, leurs énergies, leurs sensations, leurs plaisirs" (Foucault, 1976, p 205).

Cette position du "sexe" apparaît a priori totalement antipsychanalytique. Sauf qu'il la retrouve dans sa lecture des *Trois essais*. Bersani constate effectivement que Freud élabore des phases de développement des pulsions : cette entreprise suppose que le sexe en tant que tel puisse être connaissable scientifiquement, autrement dit que le rapport sexuel puisse s'écrire. Mais Bersani (1984) dans *Théorie et Violence* ne manque pas une remarque de Freud à situer sur la fin du texte :

"Mais la conclusion peu satisfaisante qui se dégage de ces recherches sur les troubles de la vie sexuelle est que nous sommes loin d'en savoir sur les processus biologiques qui constituent l'essence de la sexualité suffisamment pour former à partir de nos connaissances fragmentaires une théorie qui permette de comprendre aussi bien le normal que le pathologique" (Freud, 1987, p 187).

Ainsi le développement sexuel est loin de pouvoir rendre compte du sexuel. Il n'y a pas, dans la science, de "réfèrent biologique" appelé sexe. "Ainsi la psychanalyse anticipe et produit la déconstruction foucauldienne de la psychanalyse" pour Bersani (2004).

La lecture de Bersani est intéressante car elle montre finalement que les auteurs queer se trompent en croyant voir dans Foucault une déconstruction totale du freudisme. Les textes de Freud permettent d'opérer cette déconstruction, en minant la lecture développementale. On pourrait souligner que cette lecture anti-développementale avait déjà été faite par Lacan en grande partie. La formule "il n'y a pas de rapport sexuel" est la formule la plus concise qui puisse permettre de le montrer. Dès les années 50, le signifiant "phallus", signifiant du désir, mais aussi signifiant du manque, faisait de la castration la signification d'un manque dans le langage qui serait celui du sexe.

Pourquoi la lecture développementale est-elle mauvaise selon Bersani (1984) ? Parce que selon lui l'essence de la sexualité (qui n'est pas que dispositif) est dans le masochisme.

Bersani part de la question du plaisir et de la tension : il remarque une sorte de paradoxe dans l'oeuvre freudienne : le plaisir génital se caractérise par la décharge qui est productrice de plaisir ; mais le plaisir des zones érogènes se caractérise par un accroissement de tension et pourtant s'accompagne de plaisir.

"En considérant, écrit-il, le caractère de tension de l'excitation sexuelle, on est amené à se poser un problème dont la solution serait aussi difficile qu'importante pour l'interprétation des processus sexuels" (cité par Bersani, 1984, p 43).

Mais il y a plus : la tension cherche à être augmentée. Freud compare l'excitation à une démangeaison qui est recherchée.

"Si vous touchez "l'épiderme du sein d'une femme, qui n'est pas excitée, cet attouchement suffit à éveiller l'excitation sexuelle, qui appelle à son tour un surcroît de plaisir". (Bersani, 1984, p 44)

"Tout le problème est que, éprouvant le plaisir, on sollicite un plus grand plaisir".

Un autre mystère réside dans la répétition de recherche de satisfaction sexuelle : comment est-elle possible dans la sexualité alors que la répétition se situe au-delà du principe de plaisir selon Freud ? C'est la sexualité qui se répète et non la pulsion de mort, au contraire *d'Au-delà du principe de plaisir* :

"Mais, dans *Les Trois essais*, la mystérieuse répétition (et même intensification) d'une expérience de déplaisir est explicitement décrite comme inhérente à la sexualité même. Freud semble presque sur le point de suggérer qu'au-delà du principe de plaisir on trouve - la sexualité... " (Bersani, 1984, p 45).

Par conséquent, pour Bersani, il y a un paradoxe du plaisir sexuel dans la mesure où celui-ci ne correspond pas à la baisse de tension. C'est une première raison pour dire qu'il peut être rapproché de la douleur.

Bersani en vient alors à évoquer la cruauté chez Freud. Il examine la manière dont Freud appréhende la cruauté dans *Les trois essais* ; Freud la place au centre de la sexualité infantile, même s'il hésite sur son statut de pulsion partielle :

"Son hésitation porte sur le statut précis de la cruauté dans la sexualité. S'agit-il d'une pulsion partielle ? Est-elle distincte ou indépendante des activités sexuelles liées aux zones érogènes ? Et, si elle est indépendante de ces activités, quelles sont les "influences mutuelles" qui la relie au développement sexuel ? (Bersani, 1984, p 47).

Bersani pense que cette hésitation est due à un recul de Freud, qui évite de reconnaître au sadisme et au masochisme leur position centrale essentielle :

Si Freud a des difficultés à placer ce qu'il avait d'abord conçu comme l'aberration sexuelle du sado-masochisme, c'est peut-être que son investigation l'a subrepticement conduit à une conclusion qu'il n'arrive pas à reconnaître, et qu'il n'avait certainement pas voulue. Se pourrait-il que cette manifestation exceptionnelle et marginale de la sexualité en constitue en fait l'évasive "essence"- ou, plus exactement -, qu'elle soit la condition même de son émergence ?" (Bersani, 1984, p 48).

Mais comment expliquer alors que l'essence de la sexualité soit le sadomasochisme ? En fait plus précisément c'est le masochisme qui constitue le centre de la sexualité. Bersani part de la question de la somme d'énergie qui déborde le moi :

"Dans de tels passages, Freud semble s'approcher d'une position selon laquelle la tension plaisir/déplaisir inhérente à l'excitation sexuelle se produirait chaque fois que le champ normal des sensations corporelles est excédé, et que l'organisation psychique se trouve temporairement perturbée par des sensations ou des processus affectifs qui vont en quelque sorte "au-delà" du seuil compatible avec sa cohésion" (Bersani, 1984, p 48).

Le masochisme et le sadisme sont plus apparents chez l'enfant. Le moi infantile, pas encore complètement formé, n'a pas édifié de défenses solides contre ce débordement : ainsi s'explique la prédominance de la perversité polymorphe de la sexualité chez l'enfant sans qu'il y ait besoin de recourir à l'idée d'une pulsion génitale qui n'aurait pas encore établie sa primauté.

"La sexualité serait un phénomène particulièrement humain dans la mesure où sa genèse même dépendrait d'un décalage menaçant, dans notre enfance, entre la quantité de stimuli à laquelle nous sommes exposés et le développement des structures du moi capables de résister à ces stimuli, ou dans les termes de Freud, de les lier" (p 48).

Bersani reste ainsi fidèle au biologisme et à l'évolutionnisme de Freud : il voit dans le masochisme une fonction vitale essentielle :

"Je voudrais proposer ceci que, plus fondamentalement, *le masochisme sert la vie*, C'est sans doute uniquement parce que la sexualité est ontologiquement fondée sur le masochisme que l'organisme humain survit au décalage qui existe entre la période d'ébranlement par les stimuli et le développement au sein du moi des résistances et des structures de défense dont je parlais il y a un moment. Le masochisme serait la stratégie psychique grâce à laquelle nous parvenons à compenser en partie - nous verrons bientôt pourquoi je dis "en partie"- le mal fonctionnement biologique de notre processus de

maturation. Le masochisme en tant que modèle de la sexualité nous permet de survivre aux premiers stades de l'enfance. Les petits animaux font déjà l'amour ; les petits humains produisent la sexualité. Le masochisme, loin de n'être qu'une aberration individuelle, serait un caractère héréditaire résultant d'une conquête de l'évolution" (Bersani, 1984, p 48-49).

Le masochisme explique l'indépendance de la sexualité par rapport à tout objet spécifique, à toute zone érogène spécifique également :

"L'investigation de la sexualité humaine conduit à couper le sexuel de toute la spécificité quant à l'objet ou à l'organe. Nous désirons ce qui nous ébranle, et cette expérience d'ébranlement est, semble-t-il, dénuée de tout contenu spécifique - ce qui pourrait être notre seule manière de dire que l'expérience en question ne peut être dite, qu'elle appartient à ce champ non-linguistique qu'est la biologie humaine" (Bersani, 1984, p 50).

Il en résulte que toute sexualité est masochique, et par conséquent, queer ;

"La sexualité se manifeste à la fois dans des actes présumés non-sexuels, mais dans tous les cas l'excitation qui la constitue est la même, qu'il s'agisse de la plus tendre copulation entre deux adultes, de la plus cinglante correction infligée par un maître sans pitié à son esclave infiniment docile, ou de la masturbation du fétichiste transi par le délicat escarpin qu'il caresse avec ardeur" (p 50).

Le complexe d'Oedipe n'est alors qu'un semblant au service du moi, en ce qu'il permet de narrativiser, et donc de maîtriser, la quantité d'excitation produite par la sexualité.

Bersani revient ensuite sur les oeuvres ultérieures, *Pulsions et destins des pulsions et Au-delà du principe du plaisir*. C'est surtout dans ce dernier texte que Freud promouvait une conception nouvelle du masochisme, lui donnant une primauté sur le sadisme en tant que provenant d'une pulsion de mort originaire ; c'est pour cette raison que le masochisme sexuel n'est qu'un cas particulier du masochisme, à côté du masochisme moral et du masochisme féminin. Le masochisme en tant que tel est, chez Freud, non érotique, même si cette pulsion en vient à s'imbriquer avec l'Eros<sup>199</sup>. Primat du masochisme chez le Freud de la deuxième topique et Bersani, donc, mais qui n'a pas du tout le même sens dans l'un et l'autre cas. Bersani critique cette conception d'une pulsion de mort non érotique, la pulsion est fondamentalement moniste et érotique. La pulsion sexuelle n'est pas forcément du côté de l'Un (Bersani, 1984, p 74) :

"Pour sauver la sexualité de la proximité contaminatrice de la mort, Freud va inopinément assimiler la sexualité au pouvoir unificateur d'Eros, réussissant ainsi à la domestiquer et à répudier le courant de

---

<sup>199</sup> Voir Freud (1973 c), *Le problème économique du masochisme*.

pensée plus puissante et plus radicale qui, dans son oeuvre, associe la sexualité à des intensités déstabilisatrices qui n'ont, en fait, rien à voir avec la reproduction de l'espèce de l'union des sexes".

La jouissance de l'agression récupère le sexe proprement dit, et va dans le sens d'une dés-identification avec l'identité sexuelle liée au sexe anatomique. La jouissance, quelque soit le sexe anatomique, est liée à la capitulation, à l'acceptation de perdre le pouvoir (puisque le pouvoir a son origine dans le fait de maîtriser l'environnement) : le sujet accepte de se laisser déborder par une jouissance qui excède les limites du moi. Ce trait se retrouve dans diverses pratiques sexuelles, et pas seulement dans le S/M. Bersani prend l'exemple de la masturbation masculine dans *Homos* (1998). C'est la main dirigée par le conscient qui voudrait se rendre maîtresse du pénis, et c'est pourtant exactement le contraire qui se produit : c'est le pénis qui "discipline la main qui voudrait s'en rendre maître" (Bersani, 1998, p 126). C'est d'ailleurs à l'occasion des jeux infantiles avec le pénis que se fait l'apprentissage des "rythmes de pouvoir" (p 126)<sup>200</sup>.

Par conséquent, on peut noter un rapprochement entre les conceptions de la pulsion et de la sexualité de Bersani et de de Lauretis. Ces deux conceptions se fondent sur une lecture convergente des *Trois essais sur la théorie sexuelle*. Ni Bersani ni de Lauretis ne rechignent dans ce domaine à la théorisation, contrairement à Rubin. Par ailleurs, ils considèrent l'un et l'autre que l'essence de la sexualité est fondamentalement "queer". La pulsion se confond avec la perversion pour ces deux auteurs.

Peut-on rapprocher les oeuvres de ces deux auteurs de la théorisation lacanienne ? Il est important de considérer l'oeuvre de Lacan, dans son évolution, comme nous allons le voir. En effet, Lacan va concevoir une conception universaliste de la perversion d'un côté, définir aussi sur le plan clinique la spécificité d'une structure perverse qui serait spécifique à certains sujets.

---

<sup>200</sup> En même temps, il y a une recherche chez Bersani, surtout après *Homos* (voir l'interview à *Vacarme* de 2004) pour sortir de cette dynamique de la jouissance. Il entend conserver finalement l'opposition entre d'une part le plaisir, notion foucauldienne, et d'autre part le désir et la jouissance, ceux-ci étant placés du même côté. Il s'agirait de rechercher un plaisir pacifié lié à la contemplation esthétique. Il développe cette idée dans la contemplation d'oeuvres du Caravage, représentations de corps nus masculins. Il y voit une érotique de la présence et de la plénitude qu'il oppose à une érotique basée sur "l'appropriation et la jouissance présumée de ce dont on manque".

### **4.2.3 Lacan entre structure perverse et sexualité humaine "queer"**

#### 4.2.3.1 Les premiers séminaires : la perversion comme "mauvaise sortie de l'Oedipe"

Lacan dans ses premiers séminaires va pourtant d'abord retenir l'idée de la spécificité des perversions, tout en prenant comme perversion princeps l'homosexualité. La position de Lacan d'une structure perverse se retrouve dans ses premiers séminaires. Dans le séminaire 1, Lacan situe la perversion comme une radicalisation de la prégénance de l'imaginaire dans la relation intersubjective. Cette conception est dépendante du primat de la libido comme imaginaire (premier paradigme de la jouissance selon Jacques-Alain Miller, 1999 b).

Ce primat de l'imaginaire est dépendant dans les séminaires suivants de la lecture lacanienne de l'Oedipe avec l'introduction du concept du Nom-du-Père et du phallus comme signifié mis à la place du désir de la mère. Ce passage est effectué dans le séminaire sur la *Relation d'objet* prononcé en 1956-57 et dans le texte *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* écrit en 1958. Dans ces textes, si Lacan voit dans le caractère non naturel et non biologique de la sexualité la possibilité de la perversion, il n'hésite pas, néanmoins, à voir dans la perversion une structure pathologique. Selon Miller (2003), comme nous l'avions souligné en introduction, pour Lacan à cette époque, il existe des bonnes et des mauvaises sorties de l'Oedipe. Le pervers n'est pas un anormal, c'est un fautif au regard de la Loi symbolique, quelqu'un qui remet en cause la Loi, y compris la Loi du langage.

"Avec Lacan, la norme est devenue la loi, la métaphore paternelle est devenue la loi, la structure est devenue la loi. Le choix d'objet homosexuel est apparu comme une fausse sortie, une mauvaise sortie de l'Oedipe" (Miller, 2003, p 86).

En quoi la perversion est-elle une mauvaise sortie de l'Oedipe ? On peut revenir sur les conceptions que Lacan (1994) développe dans le séminaire IV sur *La relation d'objet*<sup>201</sup>. Lacan situe alors la perversion par le cas d'une femme : la jeune homosexuelle qui se détourne des hommes à partir du moment où elle ne peut obtenir le phallus (l'enfant) du père.

La jeune homosexuelle de Freud souhaitait avoir un enfant du père, ce qui montre qu'elle était engagée dans une phase oedipienne. Dans ses années d'enfance, rien n'avait décelé une quelconque prédisposition homosexuelle de sa part. En fait tout dans son développement semblait "normal" : il n'y avait même pas de sa part de symptôme hystérique.

---

<sup>201</sup> pp. 95 à 147.

Elle était passée par la position normale du complexe d'Œdipe féminin. Ce qui le montre, c'est qu'elle avait mis, à treize ou quatorze ans, au centre de son intérêt un petit garçon de moins de trois ans. Freud en conclut qu'elle avait le désir d'être mère et donc de recevoir un enfant du père. Puis, peu après, le garçon lui devint indifférent, et l'intérêt pour celui-ci fut remplacé par celui de femmes "mûres", avant cette histoire d'amour avec cette dame. Que s'était-il passé ? Une nouvelle grossesse de la mère. A la suite de cela, la jeune fille, amoureuse dépitée, abandonna le désir d'avoir un enfant du père : c'est alors qu'elle changea de choix d'objet et aima passionnément des substituts de la mère : l'âge des femmes mûres le montrait. La Dame aimée par la suite était plus jeune, mais elle avait un autre avantage : elle ressemblait à son frère aîné. La Dame correspondait ainsi à la fois à son idéal féminin et à son idéal masculin.

En fait, le point décisif c'est que la jeune fille voulait se venger de son père, et donc de l'homme en général : avant la relation avec la Dame, son intérêt pour les diverses femmes mûres avait provoqué la fureur de son père qui lui avait fait des réprimandes, celles-ci ayant l'effet inverse de celui recherché. En effet Sidonie agissait pour Freud selon la loi du talion.

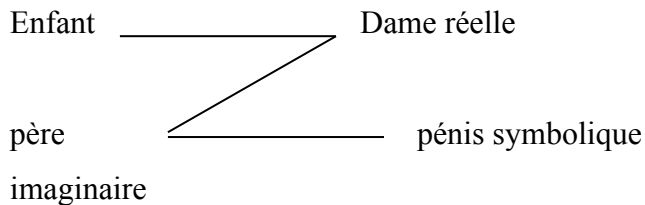
Freud compare son attitude avec celle des misogynes déçus par la femme aimée, ou encore avec celle des hommes qui retournent dans leur cercle d'amitié lorsque leur ménage se gâte. Cependant la solution de la jeune fille était tout de même plus radicale puisque celle-ci changea carrément de choix d'objet. Pour expliquer cela, Freud se fonde sur ses analyses de la sexualité féminine infantile. En effet, pour lui, la sexualité féminine infantile se décompose en deux phases : dans un premier temps, l'objet d'amour de la petite fille est le même que celui du petit garçon, c'est la mère. Puis en découvrant la différence entre le pénis et le clitoris, la petite fille, déçue, se détourne de la mère pour se tourner vers le père. Par conséquent, Sidonie est retournée pour cette raison vers son premier amour.

Cette jeune fille avait été prise en analyse par Freud, à la demande de son père, après qu'elle a tenté une assez sérieuse tentative de suicide, se laissant tomber sur les rails de chemin de fer. La tentative de suicide avait eu lieu après l'évènement suivant : alors qu'elle se promenait avec "la Dame", elle rencontra son père qui jeta un regard courroucé sur le couple. Le père était l'un des hommes les plus riches de la ville de Vienne. "La Dame préféra" rompre la relation plutôt que de subir les conséquences du courroux du père.

Avant le passage par l'homosexualité, la jeune fille avait montré en apparence toutes les prédispositions possibles pour l'hétérosexualité. Elle semblait notamment avoir un "instinct



maternel particulièrement développé. Le fait que le père ait donné un enfant à la mère et pas à elle va tout changer. Lacan, lisant le texte de Freud va analyser à partir du schéma L comment s'instaure le primat de l'imaginaire dans la dialectique du désir.



Le petit garçon était le phallus imaginaire donné par le père symbolique. C'était un substitut réel : or, il se trouve que le père de la jeune homosexuelle a donné un enfant réel à la mère. C'est cet événement qui conduit à un changement de position structural : en effet, selon Lacan le père est déchu de sa position symbolique pour prendre la place du père imaginaire. C'est en ces termes que Lacan énonce le phénomène d'identification au père : pour Freud l'identification est une régression au narcissisme, pour Lacan elle s'inscrit, si on examine le schéma L, dans la relation moi-petit autre qui est constitutive de l'imaginaire (Lacan, 1994, p 105)<sup>202</sup>. L'enfant était pour la jeune homosexuelle un objet transitionnel lui permettant d'entrer dans une dialectique symbolique. Mais il devient réel. C'est là qu'intervient l'identification au père et donc la frustration : celle-ci en effet "concerne quelque chose qui est désiré et n'est pas tenu, mais qui est désiré sans nulle référence à aucune possibilité de satisfaction ni d'acquisition", elle se constitue sur "le plan imaginaire" mais elle "concerne un objet réel" (Lacan, 1994, p 37). Ce qui s'articulait au niveau symbolique (la relation au père) s'articule maintenant dans l'imaginaire. Le père devient un double frustrateur auquel l'homosexuelle s'identifie, la perversion résidant dans le fait que la frustration en général, dans la voie de la névrose, intervient entre la mère et l'enfant, et que c'est l'intervention du père symbolique qui permet d'en sortir. Ce n'est plus possible ici.

La jeune fille s'identifie au père imaginaire : ce qui veut dire que désormais elle garde son pénis. Mais où chercher le symbolique du don alors ? Dans le fait désormais qu'elle s'attache à un objet qui ne l'a pas pour le donner. C'est dans la relation à la dame qu'elle va donc trouver le symbolique. Lacan a retenu les remarques de Freud en ce qui concerne la façon dont la jeune homosexuelle aimait "la Dame" : elle l'aimait de façon masculine, lui offrant

---

<sup>202</sup> *ibid*, p105.

des fleurs, faisant mille prévenances, s'attachant à la sauver : tout dans cette relation s'inscrit dans la problématique du don. Mais qu'est-ce qui est donné ?

La jeune homosexuelle identifiée au père est alors en possession du phallus. Elle va donner le "pénis symbolique"<sup>203</sup> à la dame qui, elle, ne l'a pas. Il s'agit d'un renversement paradoxal de la situation : il ne s'agit pas de recevoir quelque chose qu'elle n'a pas, mais de sacrifier, en tant que chevalier servant, à la dame quelque chose qu'elle n'a pas, à savoir les prérogatives viriles puisque l'amour courtois est destiné à devenir inassouvi. Le phallus est donc ici porté à la dignité d'objet de don. Son amour pour la dame est un amour pour rien puisqu'elle donne quelque chose qu'elle n'a pas c'est à dire rien. Son amour est suprêmement désintéressé : elle aime la dame comme un chevalier du XII<sup>ème</sup> siècle. Dans cet amour le désir est destiné à rester insatisfait.

Lacan compare le cas de la jeune homosexuelle au cas Dora d'une part, aux cas présents dans l'article *Un enfant est battu* d'autre part. Dans ces cas, le sujet a accès au Symbolique mais il y a aussi désubjectivation. Il y a une Parole en relation avec l'Autre, tout comme dans la névrose. Mais cette Parole est séparée de la dimension intersubjective. Dans les cas cliniques de *On bat un enfant*, la dimension intersubjective est présente dans le premier temps du fantasme : le père bat l'enfant haï par moi. Cela veut dire que l'enfant battu est le médium permettant au père de communiquer avec l'enfant. Dans un deuxième temps, la relation devient duelle : le père bat l'enfant auteur du fantasme. Enfin, il y a effacement de la dimension intersubjective : quelqu'un bat plusieurs enfants anonymes. Le sujet est réduit à l'état d'observateur, d'œil. Ce qui prédomine c'est la captation par l'image et l'effacement du sujet, c'est donc le registre imaginaire mais dans lequel est énoncée la Parole.

Dans le cas de la jeune homosexuelle, Lacan observe le même phénomène : la relation au père sort du symbolique pour être ramenée à l'imaginaire, alors que le symbolique est projeté dans la relation avec la Dame. La Dame en tant que telle est aimée comme pur idéal, et non comme sujet véritable : il y a *désubjectivation*. Il en est de même dans la relation de la jeune homosexuelle à Freud : il y a bien Parole venant de l'Autre puisqu'elle raconte à Freud qu'elle rêve qu'elle a un enfant d'un homme. Mais cela ne signifie pas du tout que Freud, en tant que substitut du père, est devenu un objet aimé. Donc la dimension symbolique est présente sous

---

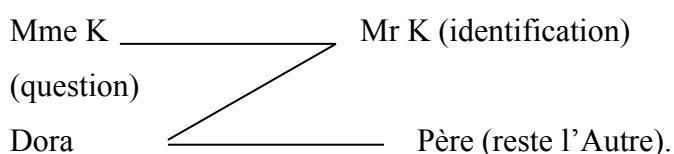
<sup>203</sup> Lacan, 1994, p 145.

la forme de ce message venant de l'Autre. Par conséquent, l'effacement de la dimension intersubjective est le trait fondamental de la perversion : Lacan le rappelle encore dans son étude d'André Gide dans *Les Écrits* deux ans après (Lacan, 1958 d) : la perversion de Gide ne réside pas tellement dans ses actes sexuels, mais plutôt dans sa relation à sa femme en tant qu'on y retrouve les traits de l'amour courtois, et donc de la *désubjectivation*.

Lacan rapproche donc les cas d'*Un enfant est battu* avec celui de la jeune homosexuelle, mais aussi du cas Dora, ce qui lui permet de montrer la différence de structure entre hystérie et perversion. Il signale les points communs et les différences entre les deux cas : il y a une jeune fille, le père, une Dame. L'enjeu essentiel consiste dans l'attachement oedipien de la jeune fille pour le père. Le principal point commun c'est qu'il y a une relation homosexuelle entre Dora et Mme K, que Freud n'avait pas perçu d'un premier abord et qu'il n'a reconnu qu'après coup. Alors que la jeune homosexuelle s'intéresse à la Dame, Dora s'intéresse ainsi à Mme K, mais pas pour la même raison : elle cherche ce que son père peut aimer chez Mme K, "Mme K se présente comme quelque chose que son père peut aimer au-delà d'elle-même" (Lacan, 1994, p 141). Cette question peut se résumer en autre question : *Qu'est-ce qu'une femme ?* : Mme K est au centre du jeu parce qu'elle représente "la fonction féminine en tant que tel". Lacan signale également que, si Mme K est aimée, c'est qu'elle est une énigme, et en tant que tel elle est objet d'adoration : Dora se sent participante de cette adoration à laquelle elle croit que participe son père tout comme Mr K .

Cette énigme de la féminité s'insère dans un véritable circuit d'échange dans lequel circule le don.

Le père aime Mme K, épouse de Mr K qui fait la cour à Dora : il s'agit d'un circuit dans lequel circule le don. Ce don c'est le phallus qui peut être représenté par un objet substituable. Le père donne quelque chose (le pénis sous la forme du sexe oral) à Mme K, Mme K devrait le donner à Mr K, Mr K peut le donner à Dora. Mais cela n'est possible que si subsiste une relation entre Mr et Mme K : il faut que Dora soit aimé par Mr K au-delà de sa femme, en tant que sa femme "représente quelque chose" (Lacan, 1994, p 143).



Enfin, les points communs et les différences entre l'amour de l'homosexuelle et l'amour de Dora s'énoncent ainsi : la jeune homosexuelle aime la dame d'un amour désintéressé, dans lequel elle aime l'autre pour ce qu'elle n'a pas. Il en est de même pour Dora et son père. Son amour pour Mme K n'a de sens qu'en tant que son père s'y intéresse. Mais la relation symbolique entre le sujet et l'Autre persiste chez Dora à travers la relation avec son père, alors qu'elle est projetée chez la jeune homosexuelle dans la relation avec la Dame, celle-ci étant *déssubjectivée*. La relation symbolique qui s'énonce à travers le langage est aussi différente. La perversion est une métonymie : elle parle de quelque chose (que son père peut aimer quelqu'un, donc elle, pour ce qu'il n'a pas) en parlant d'autre chose (son amour pur et platonique pour la Dame). Dans l'hystérie, il s'agit plutôt de métaphore. Dora substitue un signifiant à un autre : par exemple, Mr K en tant qu'il aime Dora au-delà de Mme K ressemble à Dora qui aime son père au-delà de Mme K. C'est là que Freud a fait une erreur en se centrant trop sur l'amour pour Mr K, autrement dit l'élément de réel alors que l'amour pour Dora reste pris dans un ensemble métaphorique, une chaîne de signifiants qui peuvent se substituer.

Pour montrer cette différence Lacan reprend le thème de la grossesse : chez Dora, elle est purement métaphorique. Chez la jeune homosexuelle, le suicide a une signification qui se déplace sans substitution : il s'agit de se faire l'enfant dont elle a été privée, il s'agit aussi de se détruire en tant qu'objet.

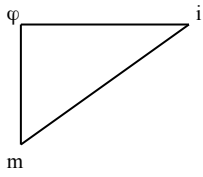
Par conséquent, Lacan se sert de l'homosexualité (essentiellement de l'homosexualité féminine) pour définir la perversion dans le Séminaire IV : elle est à la fois métonymie, déssubjectivation et captation du symbolique par l'imaginaire.

La position perverse, qui semble aussi la position des homosexuels, est une mauvaise sortie de l'Oedipe. Dans le séminaire suivant, *Les Formations de l'inconscient* (1998), Lacan énonce l'homosexualité comme "guérissable", nous l'avons vu<sup>204</sup>. Dans ce séminaire, Lacan théorise la perversion par l'identification du sujet au phallus. Le pervers est bien phallogocentrique : c'est son rapport au phallus qui est fondamental dans le triangle fondamentale  $\phi$ -m-i (phallus-moi-image du moi)<sup>205</sup>. La perversion tient à la position de se mettre comme phallus de la mère, nous indique Lacan dans *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose*, 1958 a, p 32-33).

---

<sup>204</sup> Voir introduction à notre travail.

<sup>205</sup> Lacan, 1998, chapitre 14, p 251-273 en prenant l'exemple d'André Gide.



"Tout le problème des perversions consiste à concevoir comment l'enfant, dans sa relation à la cure, relation constituée dans l'analyse non pas par sa dépendance vitale, mais par sa dépendance de son amour, c'est-à-dire par le désir de son désir, s'identifie à l'objet imaginaire de ce désir en tant que la mère elle-même le symbolise dans le phallus".

Par conséquent, c'est bien de chercher à être dans l'imaginaire le phallus de la mère qui permet de situer la perversion, sans que le Nom-du-Père puisse faire renoncer à cette position le sujet.

Ces élaborations d'une structure perverse, et de la perversion, notamment de l'homosexualité comme une mauvaise sortie de l'Oedipe, sont radicalement différentes de la sexualité queer selon de Lauretis et Bersani. Mais une autre conception de la perversion point notamment à la fin des années 50 à partir du séminaire VI.

#### 4.2.3.2 Un tournant dans l'appréhension des perversions : la perversion comme protestation contre la norme

##### Le séminaire 6

Le séminaire VI de 1958-59 *Le désir et son interprétation* (2013) marque un tournant fondamental sur la question, et on peut voir s'y dessiner une position beaucoup plus proche des théoriciens queer. Lacan renonce à l'idée de "bonne" ou de "mauvaise sortie de l'Oedipe" dans ce séminaire. Au fond, Lacan ne parle plus de loi symbolique mais de norme sociale, et il prend nettement le parti de la non-soumission à celles-ci, comme Miller (2013) le pointe : l'analyse doit justement permettre de les interroger et de les problématiser (Lacan, 2013, p 569)

"Ces normes sociales, s'il est une expérience qui doive nous apprendre combien elles sont problématiques, combien elles doivent être interrogées, combien leur détermination se situe ailleurs que dans leur fonction d'adaptation, c'est bien celle de l'analyse".

Cette remise en question des normes sociales par l'analyse aboutit à un éloge de la perversion (Lacan, 2013, p 571) en tant que permettant la remise en cause des conformismes, conformismes qui opèrent nécessairement par identification à ce qu'il appellera plus tard des signifiants-maîtres :

"C'est en ce sens que nous pouvons poser que ce qui se produit comme perversion reflète, au niveau du sujet logique, la protestation contre ce que le sujet subit au niveau de l'identification, en tant que celle-ci est le rapport qui instaure et ordonne les normes de la stabilisation sociale des différentes fonctions [...] Nous pourrions dire en somme que quelque chose s'instaure comme un circuit tournant entre, d'une part, le conformisme, ou les formes socialement conformes, de l'activité dite culturelle - l'expression devient ici excellente pour définir tout ce qui de la culture se monnaie et s'aliène dans la société - et, d'autre part, toute structure semblable à celle de la perversion, pour autant qu'elle représente au niveau du sujet logique la protestation qui, au regard de sa conformisation, s'élève dans la dimension du désir, en tant que le désir est rapport du sujet à son être".

Lacan s'exprime clairement ici : c'est la perversion qui permet le progrès culturel.

Dans le Séminaire VII (1986), Lacan rapproche la perversion d'une invention culturelle essentielle pour lui : l'amour courtois. En fait, Lacan avait déjà envisagé dans le séminaire IV la jeune homosexuelle sous l'angle de l'amour courtois. Mais les propos et le ton sont différents dans le séminaire VII : il s'agit toujours d'envisager l'amour courtois sous l'angle de la perversion, mais plus sous celui du cas pathologique. L'amour courtois est une forme sublimée de l'amour mais il est aussi tout à fait proche de la perversion : c'est une modalité sublime et perverse de l'amour à la fois. Par conséquent la perversion est au fondement de l'amour occidental<sup>206</sup> :

"La sublimation n'est pas en effet ce qu'un vain peuple pense, et ne s'exerce pas toujours obligatoirement dans le sens du sublime. Le changement d'objet ne fait pas forcément disparaître, bien loin de là, l'objet sexuel - l'objet sexuel, accentué comme tel, peut venir au jour dans la sublimation. Le jeu sexuel le plus cru peut être l'objet d'une poésie, sans que celle-ci en perde pour autant une visée sublimante (Lacan, 1986, p 191)".

La conception freudienne de la sublimation, celle d'une pulsion qui échange son but (sexuel) contre un autre (valorisé socialement) ne tient pas chez Lacan tout comme chez Bersani, d'ailleurs.

---

<sup>206</sup> Il faut rappeler que l'amour que la jeune homosexuelle exprimait pour la Dame était vu justement comme une expression de l'amour courtois.

Lacan montre le lien étroit entre perversion et sublimation également dans le séminaire VIII *Le Transfert* (1991 a, p 43):

"Si la société entraîne, par son effet de censure, une forme de désagrégation qui s'appelle la névrose, c'est en un sens contraire d'élaboration, de construction, de sublimation disons le mot, que peut se concevoir la perversion quand elle est produit de la culture. Et le cercle se ferme, la perversion apportant des éléments qui travaillent la société, la névrose favorisant la création de nouveaux éléments de culture".

On peut faire l'hypothèse que ce changement de perspective sur la perversion est à rattacher à l'énoncé fondamental de l'incomplétude de l'Autre<sup>207</sup>. Le Nom-du-Père était ce qui permettait de compléter l'ordre symbolique et d'énoncer d'une certaine façon le bien et le mal. Désormais l'ordre symbolique est troué. Il n'y a plus par conséquent une bonne et une mauvaise façon de composer avec la sexualité. Mieux, ce sont les perversions qui amènent l'Histoire et les progrès culturels.

#### Le séminaire XI et la théorisation de la pulsion comme pulsion partielle

Dans *Les quatre concepts fondamentaux de la Psychanalyse*, Lacan théorise la pulsion comme l'un des quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse (Lacan, 1973 a). Ce séminaire permet de mieux comprendre pourquoi la théorie freudienne "négative" des pulsions, selon les termes de de Lauretis, est vraiment la théorie originale des pulsions. En fait, Lacan apporte une rigueur dans la théorisation de la pulsion en soulignant l'importance essentielle du langage qui distingue la pulsion de l'instinct, la sexualité humaine de la sexualité animale. La sexualité humaine est alors fondamentalement perverse : Lacan apporte ainsi une explication de cette perversité en s'éloignant du biologisme freudien, ce que n'avaient fait ni Bersani ni de Lauretis.

"C'est à savoir, qu'au regard de l'instance de la sexualité, tous les sujets sont à égalité, depuis l'enfant jusqu'à l'adulte. - qu'ils n'ont affaire qu'à ce qui, de la sexualité, passe dans les réseaux de la constitution subjective, dans les réseaux du signifiant, - que la sexualité ne se réalise que par l'opération des pulsions en tant qu'elles sont pulsions partielles, partielles au regard de la finalité biologique de la sexualité" (Lacan, 1973 a, p 198).

---

<sup>207</sup> Voir partie 3.3.

Lacan permet ainsi de comprendre pourquoi le primat de la pulsion génitale n'est qu'un trompe-l'oeil : il y a une dénaturation fondamentale de la pulsion du fait de son passage par le signifiant<sup>208</sup>. Lacan, dès le départ, explique rigoureusement, -ce que ne fait pas de Lauretis -, ce qui distingue les pulsions de l'instinct en les reliant au langage, au signifiant, comme il l'énonce plus tard de façon particulièrement ramassée et frappante dans le séminaire *Le sinthome* : la pulsion est défini" comme "l'écho dans le corps du fait qu'il y a un dire" (Lacan, 2005, p 17).

L'avancée du séminaire XI est de reprendre le rapport entre signifiant et objet. Lacan permet de comprendre pourquoi la pulsion n'a pas son objet "naturel" tel que défini par la biologie, pourquoi il y a désarrimage entre pulsion et objet. La pulsion a un tour circulaire. Lacan dessine ainsi le tour de la pulsion. Le circuit part de la *Quelle*, la source, autrement dit la zone érogène. Quel est le but ? Lacan pose l'idée qu'elle va atteindre, paradoxalement, sa satisfaction sans atteindre son but (entendu comme finalité biologique). Lacan pour cela utilise l'anglais et la distinction entre deux buts : *the aim* (le trajet) et *the goal* (le but). La pulsion dit par quel *aim*, quel chemin passer mais ne vise pas à atteindre *the goal* :

"Si la pulsion peut être satisfaite sans avoir atteint ce qui, au regard d'une totalisation biologique de la fonction, serait la satisfaction à sa fin de reproduction, c'est qu'elle est pulsion partielle, et que son but n'est point autre chose que ce retour en circuit" (Lacan, 1973 b, p 201).

Mais quid alors de l'objet ? En fait la pulsion ne l'atteint pas, elle en fait le tour : c'est que l'objet en lui-même "n'est en fait que la présence d'un vide, d'un creux, d'un vide, occupable, nous dit Freud, par n'importe quel objet [...]" (p 201). On comprend pourquoi la pulsion n'est que partielle puisque son but n'est "point autre chose que ce retour en circuit". Lacan rapproche le trajet de la pulsion de l'autoérotisme par conséquent, il reprend totalement à son compte la "métaphore lumineuse" d'une seule bouche qui se baiserait elle-même", métaphore mentionnée par Freud dans *Pulsions et destins des pulsions*.

C'est l'occasion pour Lacan de récuser alors totalement la vision développementale de la pulsion : il y a certes passage d'une forme de pulsion à l'autre, mais cela passe par un renversement de la demande :

---

<sup>208</sup> Lacan, dès avant ce séminaire, avant montré le rapport étroit entre la pulsion et le signifiant : lorsqu'il élabore le graphe du désir, il fait même de la pulsion une chaîne signifiante afin de montrer que la pulsion est un phénomène de langage, à tel point qu'il avait abouti au paradoxe d'une pulsion qui parle tout en ne parlant pas (Miller, *L'Un tout seul*, 2010-2011).



"Le passage de la pulsion orale à la pulsion anale ne se produit pas par un procès de maturation, mais par l'intervention de quelque chose qui n'est pas du champ de la pulsion par l'intervention, le renversement de la demande de l'Autre" (Lacan, 1973 b, p 202).

Lacan y voit comme argument supplémentaire le fait que les pulsions correspondant aux deux objets a introduits : l'objet regard et l'objet voix, qui peuvent difficilement se situer sur une chaîne développementale, et que des perversions, le sadomasochisme et le voyeurisme-exhibitionnisme, vont particulièrement bien mettre en valeur. Par ailleurs, il récuse totalement l'idée que le sujet pourrait passer de l'objet fécal au phallus dans l'élection de son objet préféré :

"Il n'y a aucune métamorphose naturelle de la pulsion orale en pulsion anale. Quelles que soient les apparences que puisse nous donner à l'occasion le jeu du symbole que constitue, en d'autres contextes, le prétendu objet anal, à savoir les fèces, par rapport au phallus dans son incidence négative, nous ne pouvons à aucun degré -l'expérience nous le démontre- considérer qu'il y a continuité de la phase anale à la phase phallique, qu'il y a rapport de métamorphose naturelle" (Lacan, 1973 b, p 202).

Lacan a toujours refusé la primauté d'une pulsion génitale qui lierait les pulsions partielles et qui ferait prédominer l'oblativité. Au fond, l'oblativité est le trait dominant de l'obsessionnel, qui dans la doctrine développementale, est fixé à la phase sadique-anale ! Assez tôt Lacan considère que la sexualité est perverse par essence à partir du moment où elle est fondée sur le langage. La pulsion de mort et la sexualité ont d'ailleurs la même racine : le langage en tant que tel. L'objet du désir n'est d'ailleurs qu'un morceau de corps représenté par l'objet a.

On comprend pourquoi Lacan récuse l'objet de la pulsion et le but de l'instinct. L'objet a n'a rien à voir avec ce qui satisfait l'instinct :

"L'objet a n'est pas l'origine de la pulsion orale. Il n'est pas introduit au titre de la primitive nourriture, il est introduit de ce fait qu'aucune nourriture ne satisfera jamais la pulsion orale, si ce n'est à contourner l'objet éternellement manquant" (Lacan, 1973 b, p 202).

Si on prend l'exemple de l'objet oral il ne s'agit ni de nourriture ni d'écho de nourriture ni de soins de la mère. Lacan souligne que par exemple dans le restaurant la pulsion orale ne vient pas du repas, mais de la commande de menus.

Cet objet a bien sûr vient du fait du signifiant, introduisant une perte de jouissance, un manque : la castration symbolisé par le signifiant phallus s'empare de l'organe génital

masculin pour signifier le manque. L'objet a paradoxalement est objet perdu et éternellement perdu, mais aussi un objet introduisant le supplément de jouissance et comblant le -phi.

Par conséquent, Lacan permet de cerner la pulsion seulement comme pulsion partielle, que de Lauretis a vue sans véritablement l'expliquer, préférant songer à une sorte de compromis entre les pulsions négatives et partielles d'un côté et la norme, la loi, de l'autre, compromis qui a le défaut de poser la pulsion en dehors de la loi et du signifiant. De Lauretis (2005, p 141) oppose en effet "la façon d'être inhérente à la pulsion elle-même" et "la norme socialement constituée". On obtient finalement une opposition trop simple entre le réel de la pulsion et le caractère imaginaire, illusoire, de la norme. De Lauretis fait de certains fantasmes les porteurs de cette normalité illusoire à opposer à la pulsion, c'est le cas du complexe d'Oedipe en tant que fantasme culturel<sup>209</sup>. Cette conception a pour défaut de méconnaître le rapport entre désir, fantasme et loi que Butler, pour sa part, avait bien vu.

De Lauretis se serait arrêté à mi-chemin par rapport à la conception de la pulsion de Lacan. Que peut-on dire de la conception de la sexualité comme masochiste de Bersani ?

#### 4.2.3.3 Rapprochements entre Lacan et Bersani

##### Graphe du désir et masochisme

Tout d'abord, comment situer, par rapport à la théorisation de Lacan, la conception de la sexualité comme masochisme par Bersani ?

On peut d'abord situer le masochisme par rapport aux théorisations des séminaires des années 50 : on peut caractériser une certaine propension de l'enfant au masochisme indépendamment de toute conception énergétique. Le masochiste est celui qui se met en position d'objet. La propension au masochisme des sujets vient de leur position initiale d'objet dans l'enfance de leur vie<sup>210</sup>. À l'aube de sa vie, un sujet est bien dans une position de dépendance originaire radicale envers l'Autre, lieu qui est occupé, incarné par la mère. L'Autre n'est alors pas un pur lieu. L'enfant est placé devant la toute-puissance de cet Autre incarné qui lui pose des demandes, marquées d'un caractère d'insistance, d'urgence. La mère en tant qu'Autre primordial a un pouvoir énorme qui va permettre un jeu possible, ou pas, par rapport au

---

<sup>209</sup> De Lauretis remplace l'idée de fantasme phylogénétique développé par Freud par celle de fantasme culturel.

<sup>210</sup> Voir Thibierge, S., *Symbolique, Imaginaire, Réel, éléments pour une pratique en psychopathologie*, 4, cours EPHEP <https://ephep.com/fr/content/conf-ecrite/stephane-thibierge-symbolique-reel-imaginaire-4>

langage, jeu que l'enfant peut entendre à travers les signifiants qui viennent d'elle. L'Autre qui peut avoir, dans le meilleur des cas, non plus seulement des demandes mais un désir, celui-ci creusant un vide en n'étant pas formulable, amenant le sujet à se poser la question : "che vuoi ?". Cette question va permettre, du fait de ce manque, d'élaborer son propre désir et de trouver sa position de sujet.

En réalité, le masochisme vient d'une position d'objet du sujet. D'où vient cette position d'objet ? D'une position de dépendance originaire radicale envers la toute-puissance de l'Autre et de sa demande. Toute sa constitution de sujet va pouvoir s'élaborer non plus par l'impératif de la demande, mais par le désir de l'Autre, à partir duquel il va pouvoir constituer son propre désir et échapper à sa position d'objet. L'impératif de la demande c'est d'ailleurs bien ce qui caractérise le pervers en tant que tel.

Il s'agit aussi de situer Lacan en ce qui concerne le rapport entre plaisir et jouissance. La conséquence de la théorie, élaborée par Bersani, de la sexualité comme masochisme est celle de l'absence d'une opposition tranchée entre plaisir et jouissance. Or, l'évolution de la théorie de Lacan va de plus en plus dans le même sens. Certes, Lacan, dans un premier temps, a cultivé cette opposition dans son séminaire sur *'Ethique* notamment : la jouissance se caractérise par la transgression qui force les limites du principe de plaisir. Miller (1999 b) met en valeur cette opposition dans ce qu'il appelle le troisième paradigme de la jouissance. Dans les *Quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, un tournant essentiel s'opère : Lacan y oppose l'homéostasie, caractéristique du principe de plaisir, à la répétition, qui caractérise la pulsion et la jouissance. Au sein de l'homéostasie, l'équilibre est préservé ce qui permet d'atteindre un certain état de bien-être. La jouissance est au contraire une rupture de l'état d'équilibre : elle se manifeste par la répétition, série répétitive. Cependant, s'il peut s'agir d'une douleur cela peut amener à un "plaisir déséquilibrant". Plaisir et jouissance ne sont plus radicalement opposés.

Dans les séminaire XVI et XVII, l'introduction de la notion de plus-de-jouir théorisée dans *'Envers de la psychanalyse* (1991 b) accentue ce rapprochement : le plus-de-jouir reste bien en excès par rapport à l'homéostasie, en même temps il s'arrête lui aussi à une certaine limite. Lacan indique alors dans le séminaire XVII (1991 b, p 18) les rapports entre la jouissance et la mort, passent par les défilés du savoir, c'est-à-dire du signifiant :

"Le savoir, c'est ce qui fait que la vie s'arrête à une certaine limite vers la jouissance. Car le chemin vers la mort - c'est de cela qu'il s'agit, c'est un discours sur le masochisme -, le chemin vers la mort n'est rien d'autre que ce qui s'appelle la jouissance".

Ce plus-de-jouir n'est pas le résultat d'une transgression, mais d'une irruption : c'est la grande différence avec le séminaire VII (p 19). Lacan conserve cependant dans ce paradigme l'opposition du plaisir et de la jouissance, le plaisir et du côté de l'homéostasie, la jouissance du côté de l'excès, même si on arrive à cette confluence étrange, masochiste entre plaisir et souffrance.

Mais Lacan se rapproche encore plus de Bersani dans le sixième paradigme de la jouissance dégagé par Miller dans le séminaire XX (1975 b) de 1972-73. La distinction entre plaisir et jouissance n'est plus vraiment de mise : c'est là toute l'originalité radicale du concept de sinthome que Lacan théorise dans le séminaire XXIII, aboutissement de l'engagement dans ce nouveau sentier inconnu, comme l'indique Miller (cours du 1/04/2009)<sup>211</sup> :

"Mais il y a un deuxième statut de la jouissance, qui commence avec le séminaire XX et qui est présent dans tout ce qui est le dernier enseignement de Lacan, c'est la jouissance-satisfaction, ce que n'est nullement la première. La jouissance-satisfaction, c'est le rétablissement, si je puis dire, d'une homéostasie supérieure ; c'est qu'il y a un fonctionnement qui inclut l'excès, qui le routinise, et c'est ça que Lacan appelle le sinthome. A cet égard, c'est ce qui du concept de sinthome invalide, sinon l'objet a, du moins l'orientation qui a donné naissance à a".

Il s'agit donc d'une jouissance routinière, on peut dire, en quelque sorte, d'un masochisme routinier, en tant qu'il s'agit d'un excès routinisé : ce serait l'excès du sinthome.

Mais alors comment conserver une distinction entre plaisir et jouissance ? Dans le séminaire XXIII (2005) de 1976-77, Lacan avance que le plaisir, c'est en quelque sorte la jouissance voilée par le semblant. Il rend hommage à Freud d'avoir avancé la question de *L'au-delà du principe de plaisir* : il en ressort que la jouissance en tant que tel se distingue du plaisir en tant qu'elle est du réel, alors que le plaisir est du côté du vrai, c'est-à-dire du semblant. Comme conséquence, la "jouissance du réel comporte le masochisme" (Lacan, 2005, p 78) :

"Chez Freud, c'est patent. C'est quand même comme ça qu'il s'est orienté- le vrai, ça fait plaisir, et c'est ce qui le distingue du réel. Le réel ça ne fait pas plaisir, forcément.

---

<sup>211</sup> Dans le cours *Choses de finesse*.

Il est clair que c'est là que je distords quelque chose de Freud. Je tente de faire remarquer que la jouissance c'est du réel.

Cela m'entraîne à énormément de difficultés, et d'abord parce qu'il est clair que la jouissance du réel comporte le masochisme, ce dont Freud s'est aperçu. Le masochisme est le majeur de la jouissance que donne le réel. Freud l'a découvert, il ne l'avait pas prévu tout de suite, ce n'est évidemment pas de ce côté-là qu'il était parti".

Par conséquent, la jouissance poussée à son paroxysme est masochiste. On peut dire que la jouissance dénudée de semblant est masochiste. C'est finalement le semblant, le phallus, qui cache ce caractère fondamentalement masochiste. En revanche, la distinction entre semblant et réel, dont Bersani ne dispose pas, permet de conserver la distinction entre une jouissance qui serait du côté de la souffrance et une jouissance qui serait plutôt plus proche du plaisir.

Lacan, autre différence par rapport à Bersani, ne part ni de l'énergétique ni de l'évolutionnisme.

Pour se passer de l'énergétique qui repose sur la conception scientifique d'un nombre constant, Lacan promeut le réel (Lacan, 2005, p 135) :

"La seule conception qui puisse suppléer à la dite énergétique, c'est celle que j'ai énoncée sous le terme de réel".

On peut penser que Lacan s'éloigne de la conception économique de Bersani d'une trop grande quantité immaîtrisable pour le moi infantile. Pour Lacan, la conception économique est probablement dépendante d'une visée biologisante reposant sur un appui scientifique remontant à l'époque de Freud, et pour cette raison dépassée.

Par conséquent, l'évolution de la théorie lacanienne est allée dans le sens de ce qu'énonce Bersani. De même que Bersani situe le sexuel en tant qu'afflux d'une quantité d'énergie immaîtrisable, Lacan énonce qu'il y a une part totalement immaîtrisable dans la jouissance, ce dont rend compte le concept de sinthome et la pratique analytique. La pratique analytique ne peut que constater au terme d'une analyse l'existence d'un mode de jouissance irréductible et qui ne varie pas, ce dont rend compte le sinthome.

Mais la jouissance au-delà du semblant, dont Lacan donne deux déclinaisons : la jouissance du sinthome et la jouissance féminine, peut-elle s'envisager comme masochiste dans le même sens que Bersani ? Le point commun est que ces jouissances sont au-delà de toute maîtrise,

provoquent une perte de contrôle qui peut occasionner une grande souffrance, marquer aussi le voisinage de cette jouissance avec la mort, mais qui à la limite peut aussi abolir la distinction entre souffrance et plaisir, ou occasionner les deux. Dans les extases de sainte Thérèse, la plus grande douleur rencontre le plus grand plaisir, ce qui tend à montrer que la distinction entre les deux, que Lacan entend conserver n'est pas absolue : d'où l'intérêt de ce concept unitaire de jouissance dont Bersani ne dispose pas.

Autre différence entre Lacan et Bersani : la jouissance de Sainte-Thérèse prise en exemple par Lacan n'est fondamentalement pas sexuelle, nous l'avons vu dans la troisième partie. Lacan est très clair là-dessus dans le séminaire *Encore* (1975 b, p 17), on la distingue de la jouissance occasionnée par l'acte d'amour en tant qu'acte sexuel :

"La jouissance, en tant que sexuelle, est phallique, c'est-à-dire qu'elle ne se rapporte pas à l'Autre comme tel".

D'un côté, "l'acte d'amour c'est la perversion polymorphe du mâle, cela chez l'être parlant" (p 93). De l'autre Lacan énonce (p 98) :

"Ce qui se tentait à la fin du siècle dernier, au temps de Freud, ce qu'ils cherchaient, toutes sortes de braves gens dans l'entourage de Charcot et des autres, c'était de ramener la mystique à des affaires de foutre. Si vous y regardez de près, ce n'est pas ça du tout. Cette jouissance qu'on éprouve et dont on ne sait rien, n'est-ce pas celui qui nous met sur la voie de l'ex-sistence ? Et pourquoi ne pas interpréter une face de l'Autre, la face de Dieu, comme supportée par la jouissance féminine".

D'ailleurs cette jouissance reste énigmatique, il n'y a pas d'ontologie de cette jouissance, alors que Bersani veut en faire une ontologie :

"Il y a une jouissance à elle, à cet elle qui n'existe pas et ne signifie rien. Il y a une jouissance à elle dont peut-être elle-même ne sait rien, sinon qu'elle l'éprouve- ça elle le sait. Elle le sait, bien sûr, quand ça arrive (Lacan, 1975 b, p 95)".

Bersani, lui, n'envisage pas la jouissance autre que sous l'angle des "affaires de foutre". Il n'arrive même pas à envisager la jouissance autrement. La lecture de l'ouvrage de 1988 *Le rectum est-il une tombe ?* (1988) montre assez clairement ces limites. Certes pour Bersani (1918, p 44), le masochisme consiste à "abdiquer le pouvoir". Mais il situe cette position essentiellement en fonction du fait d'être pénétré. En réalité, l'aspiration à la féminité se réduit à être un homme en position passive dans le rapport anal. Finalement, Bersani, lorsqu'il élabore la sexualité comme masochisme ne parle que de sexualité, et parle de la sexualité

homosexuelle masculine, fait justement remarquer Hart (2003) dans *Le sadomasochisme entre corps et chair*. Bersani se base de plus, remarque Hart, sur "un réel" qui se réduit à un réel morphologique.

Bersani manque ainsi la spécificité de la jouissance supplémentaire, de la jouissance féminine. Bersani insiste sur la perte de contrôle dans la sexualité ; or, s'il y a plus-de-jouir, celui-ci s'accompagne d'un certain contrôle, qui va avec le semblant. Le plus-de-jouir est à différencier de la jouissance supplémentaire en dehors du phallus. La jouissance sexuelle masochiste est jouissance phallique en tant que tel, sauf dans des cas de psychose. Bersani dans *Homos* (1998) donne, comme exemple de masochisme, le pénis en érection qui finit par guider la main. On est là dans une jouissance phallique qui est très loin d'un abord plus direct du réel. La dimension traumatique de la sexualité apparaît de plus chez Bersani à l'enfance, beaucoup moins dans la suite de la vie de l'être humain. Nous verrons dans la partie suivante que Bersani n'a pas rompu avec l'utopie d'une jouissance sans trauma.

Ce qui apparaît en tout cas essentiel, et proche de ce que Bersani énonce, c'est que le nouveau régime de la jouissance disjoint les rapports de celle-ci avec la castration et le Nom-du-Père ; l'essentiel n'est pas la castration.

#### Le straight est tordu : conception universaliste de la perversion

Lacan ne va pas dire que toute sexualité est masochiste. En revanche dans le séminaire XXIII Lacan ré-énonce au soir de cet enseignement l'idée que "toute sexualité humaine est perverse" (Lacan, 2005, p 153).

"C'est une façon d'articuler précisément ceci, que toute sexualité humaine est perverse, si nous suivons bien ce que dit Freud. Il n'a jamais réussi à concevoir ladite sexualité autrement que perverse, et c'est bien en quoi j'interroge la fécondité de la psychanalyse".

Ce n'est pas par hasard que dans ses recherches sur la topologie borroméenne, Lacan finisse par concevoir qu'une droite n'est pas droite mais est tordue (Lacan, 2005, p 137) : le "straight" ne serait-il pas queer ?"

C'est dans le sinthome que l'inventeur du concept de Nom-du-Père joue de façon habile sur une équivoque entre perversion et père-version (Lacan, 2005, p 19) :

"Ce n'est pas que soient rompus le symbolique, l'imaginaire et le réel qui définit la perversion, c'est qu'ils sont déjà distincts, de sorte qu'il faut en supposer un quatrième, qui est en l'occasion le sinthome. Je dis qu'il faut supposer tétradique ce qui fait le lien borroméen- que perversion ne veut dire que

*version vers le père-* qu'en somme, le père est un symptôme, ou un sinthome, comme vous voudrez. Poser le lien énigmatique de l'imaginaire, du symbolique et du réel implique ou suppose l'ex-sistence du symptôme".

Et plus loin :

"Le complexe d'Oedipe est comme tel un symptôme. C'est en tant que le Nom-du-Père est aussi le Père du Nom que tout se soutient, ce qui ne rend pas moins nécessaire le symptôme" (p 22).

Puisque toute sexualité humaine est perverse, en conséquence le porteur de la Loi est aussi celui qui porte la perversion, la résolution de l'Oedipe ne peut se faire que par l'élaboration d'une perversion, et c'est la perversion du père - son désir singulier pour une femme - qui fait sinthome, c'est-à-dire qui permet par un quatrième rond de nouer les trois ronds ensemble. Pour ceux qui n'ont pas bénéficié de la père-version, une autre suppléance sera nécessaire.

Nous constatons, par conséquent, aussi bien chez de Lauretis que chez Lacan, une élaboration théorique queer qui s'accorde sur une certaine lecture de Freud très éloignée de l'égopsychologie ou de la psychanalyse freudienne de la SPP. Ces deux auteurs ne se disent pas lacaniens, ayant beaucoup plus lu parmi les psychanalystes français Jean Laplanche. Néanmoins, ils paraissent proches de ce que Lacan énonce sur la perversion à partir de la fin des années 50 : l'évolution de la théorie lacanienne envisage la perversion comme forme de protestation culturelle, puis de la sexualité humaine comme perverse. Néanmoins Lacan va plus loin que ces deux auteurs en articulant la pulsion au langage et rompt définitivement avec la conceptualisation d'une pulsion génitale. Par ailleurs, Lacan distingue entre jouissance et sexualité pour laisser place à la jouissance féminine d'une part.

Un autre théoricien queer s'appuie essentiellement sur Lacan : Tim Dean, qui ne va pas se priver de critiquer un certain nombre d'autres théoriciens queer.

#### **4.2.4 L'utilisation du concept d'objet a dans la théorie queer : Tim Dean**

Tim Dean est directeur de l'institut d'anglais à l'Université de Buffalo. Il s'efforce de promouvoir une théorisation du queer à partir de la psychanalyse et notamment de l'oeuvre de Lacan. Il a dirigé notamment avec Christopher Lane un grand volume d'articles *Homosexuality and Psychoanalysis* (2001). Par ailleurs, son ouvrage le plus important est certainement *Beyond Sexuality* (2000) où il défend une théorie queer lacanienne.



Dean s'appuie sur les *Ecrits* et sur plusieurs séminaires de Lacan. Pour Dean, l'erreur de nombre de théoriciens queer est de séparer psychanalyse et psychologie, et par conséquent d'ignorer l'inconscient. Dean souhaite ainsi suivre une tradition freudienne radicale qui est celle de Lacan en s'opposant résolument à d'autres théoriciens queer. Pour Dean, il est possible de considérer la théorie lacanienne véritablement comme une théorie queer, et la sexualité humaine fondamentalement comme queer. Cette théorisation, Dean l'effectue en opposant radicalement sexe et jouissance d'un côté, genre et identification de l'autre.

#### 4.2.4.1 Tentative de conciliation entre Foucault et Lacan

Dean (2005) a lu les travaux de Joan Copjec (1994) qui montre une certaine incompatibilité entre la méthodologie lacanienne et l'historicisme hérité de Foucault, mais il ne considère pas cette incompatibilité comme essentielle<sup>212</sup>. Pour lui, Foucault dans *la Volonté de savoir* (1976) fait écho aux propos radicaux de Lacan sur la sexualité. C'est en fait avant tout une psychanalyse non lacanienne qui est critiquée par Foucault. Lacan avant Foucault affirme une consubstantialité entre loi et désir. Par ailleurs, tous deux refusent la psychologie : c'est d'ailleurs une erreur de nombre de théoriciens queer de confondre psychanalyse et psychologie alors qu'elles n'ont rien à voir ensemble, comme le souligne Davidson (2001). Dean (2005) pense que les descriptions du pouvoir de Michel Foucault font écho à la conception lacanienne de l'inconscient. On sait que, pour Foucault, le pouvoir atteint les corps sans avoir été intériorisé par la conscience et n'est donc pas synonyme d'idéologie, contrairement à Althusser qui voit le pouvoir comme une structure imaginaire, lié au moi et à la dialectique de la reconnaissance. L'inconscient n'a rien à voir avec la psyché des profondeurs. L'inconscient est linguistique et transindividuel. L'inconscient n'est pas compris comme un plus grand espace privé mais comme un discours public, domaine symbolique du langage et de la culture. Il correspond à l'effet de la parole sur le sujet. En le reliant à la sexualité, Freud a à la fois changé le sens de l'inconscient et de la sexualité. Au fond, le pouvoir opère de façon transindividuelle à la façon d'un inconscient dépsychologisé. L'inconscient est une dimension cruciale de la subjectivité sans faire pour autant partie de l'esprit humain. L'inconscient est transindividuel également. Lacan et Foucault mettent aussi tous deux en cause les identités. Pour Lacan, l'identité est une défense du moi. Foucault montre à quel point les identités sont liées au biopouvoir.

---

<sup>212</sup> D'autant plus que Foucault rendait hommage à Lacan pour avoir élaboré le concept d'un sujet ayant une histoire et une genèse : voir 2.1 et Foucault, 1978, p 590.

Dean pointe en revanche une véritable divergence entre Lacan et Foucault : celle-ci porte sur l'opposition entre désir et plaisir. Pour Foucault, la catégorie du désir appelle celle d'un inconscient psychologique et du sexe portant l'identité du sujet comme sa vérité. A la place, la notion de plaisir est dépsychologisée car elle ne renvoie à aucun sens et aucune explication. C'est pour cela que Foucault apprécie les *aphrodisia* du monde antique. L'acquisition de ces techniques ne renvoyant à aucune identité du sujet<sup>213</sup>. L'inconvénient de la notion de plaisir chez Foucault est qu'elle rend incompréhensible, au contraire de la jouissance, le fait qu'il puisse y avoir satisfaction et souffrance en même temps chez un sujet. Par ailleurs, si Foucault relie justement le désir à la vérité, il ne permet pas de comprendre l'importance centrale du fantasme.

#### 4.2.4.2 La critique des autres théoriciens queer par Tim Dean

Dean (2000) s'intéresse à la critique par Lacan de la psychanalyse américaine. Il rapproche le concept d' "heteronormativity" de cette psychanalyse adaptative. La psychanalyse proche de l'annafreudisme a triomphé aux Etats-Unis, on l'a vu, sous la forme de l'egopsychology. Or, l'egopsychology constitue une réalité d'ordre imaginaire, réalité qui est aussi adaptative. Il s'agit des normes ou formes idéales auxquelles nous sommes censés nous conformer. L'ego lui-même en tant qu'uni, complet, idéalisé est illusoire. L'unification des pulsions partielles par la pulsion génitale en elle-même correspond à cette forme d'idéalisation. Pour l'egopschology le monde est constitué d'égaux conscients qui doivent s'adapter à une réalité constituée de normes. Ce qui n'est pas normal est pathologique. L' "hétéronormativité" en tant que tel est constituée par cette réalité imaginaire.

Par rapport à cette réalité, le réel lacanien au contraire va être un concept central pour bousculer "l'hétéronormativité". Dean oppose à cette notion d'ajustement à la réalité ce que Lacan énonce dans le séminaire VII, le séminaire où Lacan développe, nous l'avons vu, une éthique du désir radicalement contraire à l'idéal adaptatif de l'Egopsychology.

Cette critique de l'Egopsychology est connue. Ce qui l'est moins, et qui est relevé par Dean, c'est sa complicité avec certaines conceptions queer. Dean (2000) reproche à nombre de théoriciens queer de se tenir à une psychanalyse proche de l'annafreudisme et donc de n'avoir qu'une vision très limitée de la psychanalyse. Influence liée à la prédominance sur le plan

---

<sup>213</sup> Par ailleurs, si Foucault relie justement le désir à la vérité, il ne permet pas de comprendre l'importance centrale du fantasme.

clinique de cette psychanalyse ? Peut-être. Mais il pense qu'au-delà de cette lecture partielle une raison est essentielle dans leur éloignement de la psychanalyse : l'utopisme social de nombre d'entre eux. La négativité psychique et la pulsion de mort les en ont éloignés ainsi. Or, les pulsions, à entendre comme pulsions partielles et pulsions de mort, n'ont pas forcément pour visée d'augmenter le bien-être du sujet, encore moins le Bien collectif, comme Lacan le souligne dans le séminaire VII.

Pour Dean (2005), la théorie queer se doit de s'opposer tout aussi vigoureusement à cette conception d'une réalité imaginaire et normalisante. Or cette réalité se fonde sur l'ego, soit les identifications imaginaires. Pourtant, certains théoriciens queer, au lieu de contester ce règne de l'ego et cette réalité imaginaire en bousculant les identités, en ont créé de nouvelles ou les ont conforté. Ils sont eux-mêmes tombés, sous l'influence des paradigmes de l'egopsychology, dans le piège de l'ego et des identifications imaginaires et normalisantes. Même si Dean n'emploie pas le terme, ce sont bien sûr les signifiants-mâtres qu'il vise ainsi. Judith Butler, par exemple, commet l'erreur de verser dans l'utopisme queer et de refuser toute vision négative de la pulsion et du sexe. Il critique aussi de la même façon Lee Edelman.

Pour Dean (2000) Butler donne une conception univoque de l'oeuvre de Lacan, procédant à une véritable normalisation de cette oeuvre, domestiquant la turbulence conceptuelle de Lacan et la sexualité en même temps en organisant celle-ci dans des catégories identitaires : on l'a vu, l'important pour un queer selon Butler est d'être reconnu comme "réel". Dean (2000, p 77) pense que Butler s'est trop appuyé sur les conceptions de Jacqueline Rose, ce qui l'a amené à complètement méconnaître le réel lacanien.

"This problem [Lacan's concept of the real] concerns the Anglo-American reception of Lacan, particularly the influential part played academic feminist discourses during the 1980s. Let me quote Butler quoting Rose quoting Lacan to show one crux of this misunderstanding. Butler says : "Rose writes compellingly that "for Lacan, as we have seen, there is no pre-discursive reality ("How return, other than by means of special discourse, to a prediscursive reality ?" S XX, p 33.), no place prior to the law which is available and can be retrieved". "Rose's interpretation prompts Butler to conclude that "the rendition of Lacan that understands the prediscursive as an impossibility promises a critique that conceptualizes the Law as prohibitive and generative at once". (Gender Trouble, 55). What's really going on here is Butler's assimilating Lacan to Foucault, for whom power operates generatively other than repressively with respect to sexuality. The problem lies in Butler' failure to distinguish prediscursive reality ("une réalité prédiscursive") from the real ("réel") As I shall elaborate, while for

Lacan there is indeed no prediscursive reality, nevertheless he maintains that the real is always extradiscursive".

Dean pointe bien que Butler n'a pas compris qu'il n'y a pas de présymbolique, de présignifiant chez Lacan, sans pour autant que tout soit signifiant. C'est la source des développements de Butler et d'autres théoriciens queer sur l'idée que Lacan aurait voulu cantonner les femmes lesbiennes notamment dans le monde présymbolique du réel. Par opposition nous avons vu que Butler a fait du réel ce qui est exclu par la loi sociale. Dean (2000) dit que, pour Lacan, le réel est ce qui revient à la même place, il s'oppose justement au symbolique dans ce domaine. Il est le site et lieu de l'impossible, alors que chez Butler c'est le lieu du possible. Finalement Dean fait remarquer justement que pour Butler la sexualité est affaire de rhétorique et les corps purement discursifs. La sexualité dérive d'une machine rhétorique. Butler finit ainsi par constituer un symbolique sans réel et en réalité qui n'est qu'une extension de l'imaginaire. En prétendant fixer un discours de la psychose qui aurait la parole, elle manque et la politique et la psychose. La catégorie de la psychose finit par ne rien exprimer d'autre que l'exclusion de certains groupes. Elle euphémise ainsi la souffrance psychotique. Dean fait d'ailleurs remarquer que ce n'est jamais Lacan qui est cité dans cet article, mais Žižek, alors que le but de l'article est de discuter un concept lacanien.

Pour Dean (2000), le réel est au contraire un concept central pour bousculer l'hétéronormativité car il est fondamentalement anti-identitaire. Le réel n'a pas de contenu positif, mais a plus à voir avec le sexe et avec la mort que le symbolique. Justement la sexualité signifie plutôt la limite du discours et des images pour Dean. Le terme de réel est abstrait car il n'est ni du côté des essences ni du côté des constructions de langage. Il est contre-intuitif mais justement pour cette raison il peut se rapprocher du queer.

Par ailleurs, Dean reprend l'idée que le sujet n'est pas maître du signifiant, mais effet du signifiant. La "resignification" butlérienne s'inscrit ainsi dans la maîtrise et le pouvoir. La conception du sujet chez Lacan est directement en opposition à Butler : pour Butler, le signifiant représente le sujet pour un autre sujet, c'est un signe ; alors que pour Lacan, le signifiant est ce qui représente le sujet pour un autre signifiant. Chaque sujet couple avec le signifiant de l'Autre plutôt qu'avec un autre sujet. Dean (2000) oppose chez Lacan l'aliénation symbolique à la resignification butlérienne. C'est l'opération de formation mais aussi de division du sujet par le symbolique. Elle signifie que le signifiant génère toujours des

significations imprévisibles qui excèdent la conscience. Le passage par le signifiant signifie une limitation de jouissance.

Cette aliénation peut être un autre nom pour la castration, ou plutôt le vrai nom de la castration. Dean ne met pas au premier plan le phallus et la castration, préférant parler d'aliénation, et cela essentiellement pour des raisons stratégiques. Le phallus, même si on peut en tirer parti pour conceptualiser l'inconscient homosexuel, a tout de même été utilisé pour des logiques hétéronormatives, et d'un point de vue stratégique il est difficile à "sauver" dans le contexte américain vu sa déplorable réputation<sup>214</sup>.

Nombre d'auteurs queer restent finalement prisonniers d'une logique binaire entre les hétéronormatifs et les autres. Alors qu'ils parlent d'une "paranoïa fondée par l'identité sexuelle de l'ordre symbolique, ils sont eux-mêmes incapables d'éviter la paranoïa. Butler, par son terme de "constitutely outside", trace une frontière entre les hétéronormatifs et les autres, entre le queer et l'hétéronormatif, entre ce qui est constitué comme intelligible par la norme et ce qui est inintelligible. C'est aussi le cas d'Halperin (2000). Or c'est la sexualité humaine qui est en elle-même queer. L'hétéronormativité pour cette raison ne peut qu'être négative et s'opposer à la sexualité.

La théorie lacanienne fournit en revanche des repères précieux pour comprendre l'homophobie. Dean (2000) mobilise à cet effet le concept d'Autre. L'une des acceptions de l'Autre est le radicalement différent, par rapport au petit autre imaginaire. L'Autre est castré, barré, il n'existe pas. Mais, pour l'homophobe comme pour le raciste, l'Autre au contraire non seulement existe, mais aussi jouit, y compris à vos dépens. Les juifs pour les antisémites sont ceux qui dérobent aux sujets leur jouissance. De même, la jouissance des gais et des lesbiennes est considérée comme supérieure comme les racistes, mais aussi dangereuse pour les blancs. Les gais forment l'Autre qui commet le crime de jouir en excès, et en est puni par la mort (le SIDA).

---

<sup>214</sup> Selon Dean (2000), Edelman (1994) dans *Homographesis* est tout à fait aussi critiquable : Edelman lui aussi reprend de Lacan la métonymie et la métaphore mais il ne va pas au-delà : la sexualité finit par être affaire uniquement de langage pour cette raison. Là encore la sexualité finit par être assimilé à des formes imaginaires et symboliques. Edelman voit la signification comme une extension de la signification sexuelle alors que pour Lacan au contraire la sexualité marque l'échec de la signification. "Meaning" devient un substitut pour la sexualité.

### L'opposition entre sexe et genre chez Dean

Dean est l'un des théoriciens queer qui oppose le plus radicalement sexe et genre. L'un des pièges dans lequel sont tombés plusieurs théoriciens queer, et notamment Butler, est celui du genre. Or, pour Dean (2000) la psychanalyse elle-même est parfois tombée dans ce travers : Freud lui-même a parlé de choix d'objet, qui serait masculin ou féminin, homosexuel ou hétérosexuel, par exemple dans le cas de la jeune homosexuelle. Il reste finalement prisonnier des termes du genre, masculin ou féminin. Pourtant, l'identité de genre est fondamentalement imaginaire, à rattacher au moi, alors que penser la sexualité nécessite de penser en dehors du conscient et du moi. Or, certains auteurs queer utilisent la "queerness" comme un équivalent pour "gayness". Alors que "queer" s'oppose avant tout au normal, ils en font uniquement une opposition au "straight". On peut être queer et aimer quelqu'un du sexe opposé. Le "queer" est lié au sexe pas au genre. Il est lié au fait que la sexualité soit fondamentalement perverse, ne soit pas liée à des fonctions biologiques mais à l'incidence du signifiant sur le corps. La sexualité est donc "queer", c'est le moi et la société qui s'en défendent avec les normes et la réalité imaginaire. Les pulsions sont étrangères, traumatiques, inassimilables par le moi, ont une capacité à désorganiser le moi. Comme de Lauretis et Bersani, comme Lacan, Dean pense que la perversion pour Freud n'est pas opposée à la norme mais interne à celle-ci. La sexualité normale représente plutôt une déviation de la perversion. L'identité de genre est finalement une ruse de l'imaginaire pour se défendre des pulsions. Elle est présente chez les hétérosexuels, mais aussi chez les homosexuels. Ces identités imaginaires, Butler démontre avec raison qu'elles sont instables et effectivement l'agressivité sociale vient lorsque cette instabilité devient trop évidente.

#### 4.2.4.3 L'importance centrale du concept d'objet a et du fantasme

Contre une conception du queer en terme de genre, qui ferait passer, selon lui, à la trappe la jouissance, Dean se centre sur la question de l'objet a : en ce sens, la prise en compte de la théorie lacanienne lui permet d'aller plus loin que de Lauretis ou Bersani qui en restent avant tout à une conceptualisation de la pulsion partielle et de la pulsion de mort. Selon Dean, Lacan va plus loin que Freud avec la théorisation de l'objet a. Freud, dans son hypothèse extrême de sa note de 1915 dans *Les trois Essais sur la théorie sexuelle* disait que le choix d'objet homosexuel pouvait être fait par n'importe qui<sup>215</sup>. En fait cette hypothèse qui est la

---

<sup>215</sup> "La recherche psychanalytique s'oppose avec la plus grande détermination à la tentative de séparer les homosexuels des autres êtres humains en tant que groupe particularisé. En étudiant d'autres excitations sexuelles encore que celles qui se révèlent de façon manifeste, elle

pointe "queer" de Freud ne suffit pas à aller en dehors des logiques identitaires. Le choix d'objet homosexuel suppose en effet une ressemblance imaginaire entre l'identité sexuelle du sujet et l'objet.

C'est l'objet a qui pour Dean permet à Lacan de conceptualiser le sexuel non en terme de genre mais en terme de jouissance et de permettre une véritable pensée queer du sexe en opposition à l'hétéronormativité. Dean placerait, dans le débat qui opposerait les tenants du "sexe" aux tenants du "genre", Lacan du côté du sexe indiscutablement. Le concept d'objet a permet de bien distinguer l'objet d'une personne :

"By pointing to one extreme outcome of the discontinuity between sexual instinct and sexual object, Freud reminds us that originally the object of desire is not another person, much less a member of the opposite sex, but something rather more abject" (Dean, 2000, p 268).

La relation à l'autre quelque soit son genre est avant tout une relation à l'objet ; en ce sens l'amour pour l'objet total est une sorte de sublimation leurrante :

"Thinking of sexual object-choice in terms of persons entails a kind of sublimation, an idealizing consolidation of the object, rather than the idealization of the instinct manifested in Freud's examples of necrophilia and coprophagy" (Dean, 2000, p 268).

Pour Dean (2000) l'objet a est ce qui précède le sujet, c'est celui-ci qui permet de faire une distinction entre le sujet et l'ego. L'objet a est ce qui cause le désir, et ce qui est à l'origine de la boucle qui va retourner vers la zone érogène du sujet. Par conséquent, le désir ne mène pas vers le sexe opposé, mais vers sa satisfaction. L'objet a est la théorisation la plus rigoureuse qui permette de rompre avec la pulsion génitale et la totalisation des pulsions.

L'objet a permet de montrer les effets sur le corps du symbolique<sup>216</sup> : il vient de ce que le langage frappe le corps, c'est ce qui demeure après que le symbolique s'est emparé du corps. L'objet a tombe comme produit de cette opération, et peut tomber de différentes façons du fait de la coupure signifiante. Il n'est pas prédiscursif mais il n'est pas discursif non plus : il a l'avantage de dépasser ainsi les débats entre essentialisme et constructivisme, entre

---

apprend que tous les hommes sont capables d'un choix d'objet homosexuel et qu'ils ont fictivement fait ce choix dans l'inconscient. [...] Bien plutôt, c'est l'indépendance du choix d'objet vis-à-vis du sexe de l'objet, la liberté de disposer indifféremment d'objets masculins ou féminins - telle qu'on l'observe dans l'enfance, dans des états primitifs et à des époques reculées de l'Histoire- que la psychanalyse considère comme la base originelle à partir de laquelle se développent, à la suite d'une restriction dans un sens ou dans l'autre, le type normal aussi bien que le type inversé" (Freud, *Trois essais*, 1987, p 51).

<sup>216</sup> "By contrast [avec Freud] Lacan's account of fantasy shows how the surface of the body that gives rise to fantasy and, in the process, decomposes imaginary unities into fragments (a), thereby multiplying desire's possibilities. The possibilities for desire proliferate only when one detotalizes the bodily form on which the ego depends. Thus, like the politics this book advocates, fantasy involves a strategy of de-egoization or impersonalization that needn't entail chaos or schizophrenic fragmentation, since it follows a certain logic" (Dean, 2000, p 257).

"rhetorical" et "foundational" (c'est-à-dire entre ceux qui caractérisent le sexe comme discursif et ceux qui le caractérisent comme prédiscursif) : Dean est proche de Miller (1999 b) lorsque celui-ci montre que l'objet a dans les discours, sans être signifiant, a les propriétés du signifiant. L'objet a permet de penser une théorie de la sexualité dépassant l'opposition théorique courante aux Etats-Unis de la rhétorique et du prédiscursif. L'objet a est un morceau de corps, il n'est pas que langage mais il est effet de langage : l'objet a permet ainsi de sortir la théorie queer du "tout rhétorique". La sexualité et le désir ne dérivent pas simplement d'une machine rhétorique. Ils ne dérivent pas d'une machine biologique puisque le désir est distinct du besoin.

#### Pratiques sexuelles queer et objet a

Selon Dean (2000), l'objet a permet de décrypter la question de la jouissance dans nos sociétés. Grâce à lui peuvent être comprises les pratiques sexuelles modernes. L'objet regard permet de mieux appréhender les pratiques de *cruising* et de *video sex* ; la voix celui du *phone sex* et du *virtual sex*<sup>217</sup>.

"Furthermore, Lacan's characterization of the gaze and voice as objects a evokes gay practices of cruising and- in the wake of AIDS and the social imperative to devise safer sexual practices video sex, phone sex and virtual sex" (Dean, 2000, p 195).

Les gais en particulier développent beaucoup de plaisirs sexuels qui n'impliquent pas les parties génitales. L'objet a ouvre la voix à l'idée que la sexualité est médiée et technologisée. On pourrait dire aussi, de façon plus générale, que la publicité par exemple incite aussi à la jouissance grâce à l'objet a : la satisfaction pulsionnelle du regard ouvre les sujets au désir en transformant des objets du besoin en objets de désir. Le désir distinct du besoin ouvre à l'aspect culturel de la sexualité. Ce désir se fait aussi de façon contingente selon son mode de tomber du fait de la coupure signifiante. Par conséquent, l'objet a n'est pas prédiscursif mais n'est pas un effet discursif non plus. L'objet a est ainsi autre chose que la rhétorique, il est une fondation [foundation] qui fonde le discours mais cette fondation est contingente pour chaque sujet, elle ne peut pas être un support universalisable.

---

<sup>217</sup> **Cruising for sex**, or **cruising** "is walking or driving about a locality in search of a **sex** partner, usually of the anonymous, casual, one-time variety"

**video sex**: "**Virtual sex** is sexual activity where two or more people gather together via some form of communications equipment to arouse each other by transmitting sexually explicit messages. Virtual sex describes the phenomenon, no matter the communications equipment used".

Source : wikipedia



Mais il y a un autre aspect qui rend vraiment l'objet a queer, "cette saloperie d'objet a" (Miller, *Choses de finesse*, cours du 19 novembre 2008, p 4). C'est qu'il est fondamentalement abject<sup>218</sup>; Lacan aurait utilisé le mot "abjet" pour qualifier l'objet a. L'objet a est ainsi l'antonyme de la dignité et de l'honneur, de l'idéal ; il est ce qui est difficilement avouable et qui mérite d'attirer mépris et opprobre<sup>219</sup>. Or l'objet a est aussi constitutif du sujet. Parmi les objets a, il y a l'objet fécal qui est à relier à la zone érogène anale. En fait il est bien le modèle de l'objet a, dit-il, en s'appuyant sur le rapport que Freud fait entre bouche et anus :

"If Freud considers mouth and anus as analogous or in some sense interchangeable, then Lacan's image for the erogeneous zones could be reformulated yet more surreally to suggest that the body exhibits a number of assholes as its surface" (Dean, 2000, p 265).

La sexualité anale n'est plus prégénitale, infantile et anormale, elle s'en trouve "légitimée". D'ailleurs, Dean dit bien que le modèle de la perte n'est pas le phallus (ici équivalent au pénis) mais la perte des fèces :

"From this we may deduce that the phallus is less a figure for the penis than, more fundamentally, a figure for the thurd" (Dean, 2000, p 266).

Et on comprend pourquoi l'objet a permet de penser universellement la sexualité : tout le monde n'a pas de phallus (au sens ici de pénis) mais tout le monde a un anus. C'est d'autant plus vrai qu'il s'agit d'une perte répétée. Le phallus lui-même est moins une figure pour le pénis que pour la merde en fait.

Le désir homosexuel masculin s'en trouve ainsi légitimé :

"Lacanian theory contributes toward a non pathologizing understanding of gay sexual practices centered on anal and spintrian eroticism, such as buttfucking, rimming, and fisting" (Dean, 2000, p 195).

Du coup, pour Dean on peut clairement situer l'objet a comme faisant échapper la sexualité au régime de l'hétéronormativité. La sexualité ne peut se confondre avec la génitalité. Lacan de plus élimine tout "biais genderisé" : la bouche par exemple n'est pas le lieu de déplacement de la zone génitale féminine, comme Freud le pense quand il analyse le symptôme hystérique. La pulsion en étant ainsi fragmentée ou partialisée est "dés-orientée". L'orientation sexuelle en ce

---

<sup>218</sup> Miller dans son cours *Choses de finesse* du 10/06/ 2009 rappelle que Lacan tenait à ce que le mot "abjection" figure dans l'index des Écrits.

<sup>219</sup> Cours de Miller, *Choses de finesse* du 10/06 2009.

sens est plutôt une défense car elle a tendance à unifier mais aussi à discipliniser le désir dans une seule direction. L'objet a ainsi est anti-hétéronormatif, il n'est pas homosexuel pour autant (car l'homosexualité suppose encore une orientation sexuelle). Par conséquent il n'y a pas d'unification des pulsions discontinues pour en faire des formations identitaires. Il n'y a pas de pulsion gai, d'objet a gai, d'identité gaie fondée sur la pulsion.

La sexualité en elle-même implique le langage. Le désir implique le langage autant que le corps ce qui nous éloigne de la génitalité. Finalement l'opération symbolique fragmente l'image du corps en fragments d'objets a et implique ainsi de multiples possibilités de désir. Dean fait un rapprochement entre l'objet a et l'anti-Oedipe de Deleuze & Guattari (1972) pour montrer que déjà le fonctionnement de la pulsion dans les *quatre concepts* peut se rapprocher des machines désirantes de ces auteurs, tout en évitant la logique schizophrénique promue par ces derniers : les objets a fragmentent la pulsion mais pas l'identité.

Le désir n'est donc pas déterminé par le genre, comme le croit par exemple Butler, mais par l'objet a, qui précède l'identité sexuelle, qui n'est pas une construction sociale. La pulsion n'est pas l'instinct, elle est indépendante de l'orientation sexuelle.

Également intéressante lui paraît la théorisation lacanienne du fantasme.

Dean reprend les commentaires de Lacan sur le fantasme analysé par Freud dans "Un enfant est battu". Lacan avait fait remarquer que dans le troisième temps du fantasme le sujet du fantasme n'était plus localisable chez un protagoniste précis<sup>220</sup>. Le sujet est disséminé dans le fantasme : l'ego unitaire est ainsi décomposé, le sujet paradoxalement est dans une forme desubjectivée. Dean emploie l'expression "to impersonalize"<sup>221</sup> pour décrire l'action du fantasme.

"From this reference to desubjectivization we may deduce that fantasy impersonalizes the subject, decomposing his or her ego in the *mise-en-scène* of desire. Thus it is owing to the subject's mercurial positioning in a sequence of mutating terms that fantasy permits identification across, a number of socially regulated boundaries [...] (Dean, 2000, p 262).

Le sujet est dans une séquence de termes qui mutent : le fantasme permet donc de "crossing" (passer) des frontières socialement régulées : actif-passif ; masculin-féminin ; gay-straight ; peut-être même mort-vie. Le fantasme sape les distinctions. Or on est là justement dans la

---

<sup>220</sup> Voir par exemple le séminaire 4 sur *La relation d'objet* chapitre "On bat un enfant et la jeune homosexuelle" (p 95-128).

<sup>221</sup> Dean, 2000, p 261.

définition du queer avec la notion "d'identification à travers" ("identification across"). Le poinçon dans la formule du fantasme permet justement de montrer les multiples transformations du désir, la mobilité subjective que le fantasme entraîne. Foucault fait donc une erreur monumentale en voulant destituer le fantasme en faveur des pratiques sexuelles effectives. On peut dire en revanche que la logique du fantasme, telle qu'elle est déployée par Lacan, est *queer* avec le sujet qui a affaire à cet objet.

Dean est-il parvenu à être convainquant lorsqu'il parle de la théorie lacanienne comme queer ?

Dean a semble-t-il surtout lu le Lacan des Écrits et des séminaires jusqu'au séminaire XI. La lecture attentive de ce dernier séminaire, ainsi que celle du séminaire VII, lui permettent d'avoir une toute autre compréhension de Lacan que par exemple Judith Butler ou Gayle Rubin. Il est plus convainquant que de Lauretis ou Bersani dans la mesure où il rentre dans les concepts de fantasme, désir, jouissance et surtout celui de l'objet a.

La prise en compte de la théorisation de la pulsion par Lacan dans le séminaire XI permet à Dean de montrer en quoi effectivement les homosexuels sont tout aussi "normaux" ou plutôt "aberrants" que les autres. Mais il lui permet de prendre du recul par rapport à la question de l'identité et du signifiant-maître. L'objet a tombe de façon contingente et n'a que faire des identités sexuelles qui sont secondaires. Dean parvient à montrer la richesse de Lacan face à des apories théoriques américaines (essentialisme / constructivisme, rhetoric / foundationalist) Il montre vraiment que Lacan est plus queer... que nombre de théoriciens queer.

Dean reprend l'idée de Bersani selon laquelle l'histoire d'une libido culminant dans la réalisation de l'hétérosexualité est une fiction, qu'il n'y a pas de stades supposés archaïques qui seraient autant de jalons obligatoires sur la route menant à la jouissance qu'il faudrait. Mais ces auteurs restaient paradoxalement sur l'idée l'objet pré-génital, alors même qu'ils ne croyaient pas en l'existence d'une pulsion génitale. Dean a compris que Lacan était plus cohérent lorsqu'il parlait d'objet a. Dean montre justement aussi que l'objet a permet de comprendre les médiations technologiques de la jouissance. Il aurait pu l'énoncer de manière plus rigoureuse s'il avait pris en compte la théorisation de l'objet a à la fin des années 60. L'objet a se détache des morceaux de corps pour devenir une fonction : par conséquent, la jouissance est permise par ces menus objets a, ces objets qui justement correspondent à ces multiples objets portés par le capitalisme et qui permettent de jouir<sup>222</sup>.

---

<sup>222</sup> Voir Miller (2006), *introduction au séminaire XVI*.

Dean a, en outre, le mérite d'éviter l'opposition binaire entre "queer" et "hétéronormatifs" avec son idée de la sexualité comme queer, il rappelle justement que l'homosexualité peut s'avérer aussi normative que l'hétérosexualité.

#### Difficultés des élaborations de Dean : jouissance et objet a

Cependant on peut mettre quelques bémols quant à certaines des lectures de Lacan effectuées par Dean. Dans *Beyond Sexuality*, il finit par disjoindre dans certains passages désir et manque, en opposition à toute la tradition philosophique depuis *Le Banquet*. C'est qu'il donne au désir les propriétés de la jouissance, et éloigne désir et signifiant. Pourtant, d'une part Lacan a toujours pensé le désir comme manque, le définissant comme la métonymie du manque ; et d'autre part le désir de Lacan a toujours été étroitement lié au signifiant, lié au dire, en étant inarticulable aussi bien qu'articulé. C'est que Dean attribue à certains moments au désir les propriétés de la jouissance, sans pour autant parvenir à penser la jouissance comme positivité pure.

Ces difficultés sont dues au caractère ambigu en tant que tel de l'objet a. Comme le souligne Miller (*Choses de finesse*, cours du 6/05/2009). Il est vrai, l'objet a est un ambocepteur, car il a été à la fois théorisé comme cause du désir et comme plus-de-jouir. Si ce n'est pas un signifiant, il fonctionne en réalité en grande partie comme un signifiant. Il correspond à la tendance que Lacan a eu longtemps à vouloir décrire la jouissance sur le modèle du désir (Miller, *Choses de finesse*, cours du 8 avril 2009)<sup>223</sup> : la jouissance est à la fois inarticulable et articulée, elle se dit entre les lignes, elle manque dans l'Autre du discours... L'objet a permet de mettre la jouissance sur le régime du désir parce qu'il est Un, il a la propriété de l'unité discrète, c'est-à-dire qu'il fonctionne comme un signifiant sans être pour autant un signifiant : selon le discours il change de place, permute. On peut donc dire que l'objet a est un morceau de corps récupéré par l'appareil signifiant et qui va fonctionner comme un signifiant en partie. L'objet a est un ambocepteur entre symbolique et réel, entre vérité et jouissance. Il sert à faire, sur le graphe du désir, de la pulsion une chaîne signifiante constituée d'objets a<sup>224</sup> L'objet a c'est une "jouissance domestiquée par le signifiant" (*Choses de finesse*, cours du 4/03/2009). L'objet a en tant que tel n'est qu'un semblant qui n'a pas de substance. L'objet a est d'ailleurs une fonction à partir de la fin des années 60 plus qu'un morceau de corps. Mais on comprend aussi que l'objet a ne permet pas de radicalement distinguer ce qui est de l'ordre du désir et ce

---

<sup>223</sup> Miller dans *Choses de finesse* parle de la tendance de Lacan à "modeler le régime de la jouissance sur le régime du désir".

<sup>224</sup> Voir Lacan (1966) pp. 297-298 et commentaire par Miller dans le cours du 4/03/2009.

qui est de l'ordre de la jouissance. À cet égard, le concept de sinthome va permettre de clarifier la distinction. La jouissance avec le sinthome n'est plus pensée sur le modèle du désir. L'objet a est de l'Autre. Or, le sinthome permet de penser que la jouissance n'est pas de l'Autre, mais du corps propre. La jouissance est ce qui satisfait un corps. Elle ne fonctionne pas selon le modèle du désir dans la mesure où il n'y a aucune négativité en elle. La jouissance est fondamentalement hors-sens<sup>225</sup>. Elle ne fonctionne pas selon le modèle d'une chaîne signifiante. Elle est englobée dans un dispositif, le sinthome, par rapport à quoi le symbolique et l'imaginaire constituent les semblants (Miller, *Choses de finesse*, cours du 18/03/2009).

C'est bien ce qui permet de penser que la jouissance ne s'articule pas à la castration<sup>226</sup>. Or, l'objet a, quant à lui, y restait lié d'une certaine façon. Dean, en séparant dans son analyse, objet a et phallus, en opposant aliénation et castration, a occulté le lien entre les deux. L'objet a est là pour boucher le trou de (-φ), pour compenser une négativité fondamentale. La jouissance du sinthome au contraire ne fonctionne pas selon le modèle du désir dans la mesure où il n'y a aucune négativité en elle. Cette jouissance est fondamentalement hors-sens<sup>227</sup>. Elle ne fonctionne pas selon le modèle d'une chaîne signifiante. Elle est englobée dans un dispositif, le sinthome par rapport à quoi le symbolique et l'imaginaire constituent les semblants (*Choses de finesse*, cours du 18/03/2009).

On a par ailleurs l'impression, en lisant Dean, tout comme en lisant Bersani, que la jouissance est forcément celle des pratiques sexuelles. Miller rappelle que justement la jouissance dans la théorisation de Lacan ne se laisse pas du tout limiter par les pratiques sexuelles. La jouissance se diffracte, elle est multiple : il y a la jouissance du *bla bla bla*, la jouissance de la pensée, la jouissance de l'interdit, la jouissance du savoir.

"Ainsi la jouissance peut être traquée dans toutes les manifestations de l'intérêt, et on peut même dire que rien ne subsiste, pour le parlêtre, qui n'ait son coefficient de jouissance". (Miller, Cours du 3/06/2009).

---

<sup>225</sup> Préface à l'édition anglaise du séminaire XI. *Autres Écrits* (2001), p 570.

<sup>226</sup> Avant son dernier enseignement, Lacan l'articulait à l'interdit. Déjà, avec l'idée que la jouissance doit être refusée pour être atteinte dans "Subversion du sujet et dialectique du désir", il signifiait que l'on pouvait atteindre la jouissance sans subir la castration. La jouissance n'est pas liée à l'interdit. La jouissance est particulièrement impossible à négativer par l'interdit.

<sup>227</sup> *Autres Écrits* (2001), p 570.

On sait justement que dans la psychanalyse qui dit sexe dit phallus. Dean méconnaît, comme les autres auteurs queer, ce rapport, et par conséquent ne permet pas d'aller au-delà de la sexualité masculine. Dans son cours sur *Choses de finesse*, Miller relie fortement l'un et l'autre. La théorie freudienne des pulsions pose l'idée d'un rapport sexuel car il obéit à la logique de la sexualité masculine. Les pulsions sont totalisées dans la pulsion génitale, autrement dit le phallus. Un pour-tout  $x$  est posé en référence à cet élément hors-classe qu'est le phallus. Or, en revanche, il n'y a pas, dans la logique du sinthome, primat du phallus mais plutôt une série pulsionnelle qui est celle de la jouissance substitutive au rapport sexuel qu'il n'y a pas. Le sinthome de Lacan devient le symptôme généralisé, et cela sans être lié ni à l'interdit ni à la castration comme l'est encore l'objet  $a$ .

La théorie de Dean est donc, en conclusion, universaliste : il dépasse le point de vue minorisant pour penser le sexe queer sous les espèces de l'objet  $a$ . Sa lecture de Lacan lui a permis de dépasser certaines apories auxquelles se sont heurtées les autres théoriciens queer. On peut dire qu'il a pensé la psychanalyse comme une théorie queer. Mais l'universalisme pour Lacan c'est la perversion polymorphe du mâle. Dans cette universalité, on ne trouve pas mention de la jouissance féminine. On ne trouve pas la jouissance du sinthome. Dean parle certes de la jouissance de l'Autre comme illimitée, mais cette jouissance reste sexuelle, phallique, tissée au semblant et on peut dire qu'il manque cette dimension à l'Autre jouissance, comme à peu près tous les théoriciens queer. Les exemples qu'il prend sont ceux de la jouissance des gais, c'est l'objet principal de ses préoccupations, ce qui va avec le fait que la jouissance féminine est largement ignorée par lui. La question du masculin / féminin se limite aux identifications imaginaires. Il en arrive ainsi à une conception universelle de la jouissance qui correspond en réalité à la jouissance phallique et à la sexualité masculine.

Par ailleurs, l'opposition radicale entre sexe et genre, afin de réduire l'importance de ce dernier, paraît chez Dean exagérée car Lacan donne quand même un grand rôle à la mascarade et à la parade : c'est aussi à ça que sert le concept de phallus. Au fond il lui manque aussi le noeud borroméen qui permet de nouer symbolique, imaginaire et réel. L'image du corps et la mascarade paraissent dépréciées dans son discours alors qu'elles sont essentielles dans les rapports entre êtres parlants. Pas de jouissance sans nouage avec le genre et le symbolique. La parade virile est également on ne peut plus nécessaire chez les homosexuels masculins comme le souligne Bersani. La topologie des noeuds permet de penser le nouage

s'effectuant ainsi que le rapport avec l'image du corps : ainsi le macho gai fait-il une performance de genre suscitant le désir.

Autre limite : Dean considère que, puisque la sexualité est fondée sur l'objet a, il n'y a pas de pervers :

"The p<sup>er</sup>vert does not exist, except as an ideological construction, an imaginary misrecognition that, in the forms of queer identifies, lesbians and gays appear almost as ready to make as do psychoanalysts". (p 246).

Il est vrai, on l'a vu, on constate une évolution chez Lacan : nous avons vu que celui-ci, après avoir insisté sur la structure perverse, avait plutôt considéré la perversion comme un fait culturel, une protestation culturelle, voire un fait de sublimation. Ce qui semble particulier aux pervers devient universalisable. C'est notamment le cas du fantasme sadique-masochiste : "un enfant est battu". Caractéristique de la *déssubjectivation* perverse dans le séminaire IV, il finit par représenter Le fantasme par sa logique et sa structure dans le séminaire XIV *La logique du fantasme*.

Dean (2000, p 246) note cependant que Lacan inverse les formules du fantasme pour le pervers mais cette inversion peut s'expliquer simplement comme une façon de défaire les identités.

"For me the significance of Lacan's inverting his formula for fantasy ( $\$ \diamond a$ ) to make the formula of perversion ( $a \diamond \$$ ) lies in its maintaining fantasy as always potentially perverse, while also guaranteeing perversion a mobility that defers its solidification into an identity (the pervert).

Or, Lacan revient sur la structure perverse alors même qu'il a créé le concept d'objet a et qu'il a opéré le tournant de l'incomplétude de l'Autre : dans plusieurs séminaires des années 60 il va s'attacher à définir une structure perverse. Il n'a jamais renoncé semble-t-il à en élaborer une.

La différence de perspective entre le clinicien et le théoricien queer apparaît là encore. Lacan préfère maintenir la richesse des deux conceptions. Pourquoi Lacan tient-il à cette conception structurale ? C'est que nous allons voir qu'elle garde une pertinence sur le plan clinique, plan qui n'est pas celui des théoriciens queer Bersani, de Lauretis et Dean.

## 4.2.5 La structure perverse

### 4.2.5.1 Les avancées de l'écrit Kant avec Sade, et des séminaires X et XI sur la structure perverse

Finalement, il semble que, dans ces premiers séminaires, Lacan, en parlant de perversion a surtout parlé d'homosexualité : c'est elle qui sert de modèle à la perversion. Ce n'est plus le cas à partir du séminaire X. Lacan développe des considérations sur les perversions, mais il les sépare de ses analyses sur les homosexualités féminines et masculines. Cette structure perverse est composée de trois éléments essentiels.

1- L'inversion des positions dans le fantasme. Dans le séminaire X Lacan évoque les perversions par rapport à l'Autre. Lacan reprend cette question dans le séminaire X et l'écrit *Kant avec Sade*. Alors que le fantasme du névrosé se définit par  $\$ \diamond a$ , le fantasme du pervers se caractérise plutôt par une inversion :  $a \diamond \$$ . Le pervers s'installe ainsi en position d'objet cause de la division du partenaire. Cette différence est essentielle, contrairement à Dean qui a eu tendance à la relativiser et l'annuler. Lacan tente ainsi de cerner la différence par la même occasion entre névrose et perversion. Cette distinction était déjà nettement indiquée dans le séminaire X ; Lacan situe la différence de fantasme par rapport à l'Autre (Lacan, 2004, p 62 - 63 : le pervers s'offre "loyalement à la jouissance de l'Autre" (p 62) car "le a est placé là où le sujet ne peut pas le voir". Le névrosé en revanche "couillonne le monde" (p 62). En fait le fantasme pervers sert au névrosé à se protéger de l'angoisse, du réel, ce qui fait qu'il ne s'avance pas loin dans la réalisation (Lacan, 2004, p 63) :

"Ce fantasme dont le névrosé se sert, qu'il organise au moment où il en use, il est frappant que c'est justement ce qui lui sert de mieux à se défendre contre l'angoisse, à la recouvrir. Cela ne peut naturellement se concevoir qu'à partir des présupposés que j'ai bien dû poser d'abord dans leur extrême. Comme tout discours nouveau, il faudra que vous le jugiez sur le moment où il se forme, en appréciant s'il recouvre le fonctionnement de l'expérience. Je pense que vous n'en aurez pas de doute. Cet objet a que le névrosé se fait être dans son fantasme, il lui va à peu près comme des guêtres à un lapin. C'est bien pourquoi de son fantasme le névrosé ne fait jamais grand-chose. Ça réussit à le défendre contre l'angoisse juste dans la mesure où c'est un a postiche".

Lacan prend à ce sujet l'exemple de la spirituelle bouchère : le névrosé est à la recherche du petit rien qui pourra faire plaisir à son mari, elle ne veut pas en réalité le caviar dont son mari risque de se goinfrer.



La conséquence de la différence de positionnement par rapport au fantasme réside donc notamment dans le fait que le névrosé a tendance à prendre les jambes à son cou dès que "menace" le moindre début de réalisation du fantasme. On peut situer la différence par exemple entre le masochiste et l'hystérique : l'hystérique, contrairement au masochiste, recule, voire se révolte devant le fait d'être placée en position d'objet du désir.

La position d'objet du pervers peut se lire aussi selon la différence entre imaginaire et symbolique. Selon Castanet (2013), il y a une opposition car sur la scène imaginaire le sujet pervers est actif mais dans la structure il est objet et rigide en revanche : le pervers n'est ainsi qu'un agent "apparent". Là où il dit "je" sur le plan conscient, sur le plan inconscient il se dit objet a. Le sujet sadique, a priori sur le plan imaginaire intensément actif, en est l'exemple même. Selon Lacan, il est "fétiche noir", objet pétrifié à l'image du portrait de Sade par Man Ray, dit-il dans *Kant avec Sade*.

"Ce fantasme a une structure qu'on retrouvera plus loin et où l'objet n'est qu'un des termes où peut s'éteindre la quête qu'il figure. Quand la jouissance s'y pétrifie, il devient le fétiche noir où se reconnaît la forme bel et bien offerte en tel temps et lieu, et de nos jours encore, pour qu'on y adore le dieu. C'est ce qu'il advient de l'exécuteur dans l'expérience sadique, quand sa présence à la limite se résume à n'en être plus que l'instrument" (Lacan, 1962, p 128).

Lacan explicite cette position d'objet dans le séminaire XI pour affirmer que "la pulsion n'est pas la perversion" contrairement à ce que pense de Lauretis, Dean et Bersani. Il y a d'abord la pulsion qui se lance, puis qui revient à la case départ : et seulement alors dans un troisième temps l'apparition du sujet :

"Ce sujet, qui est proprement l'autre, apparaît en tant que la pulsion a pu fermer son cours circulaire. C'est seulement avec son apparition au niveau de l'autre que peut être réalisé ce qu'il en est de la fonction de la pulsion" (Lacan, 1973 a, p 200).

Pour l'expliquer, Lacan reprend d'abord les trois temps de la pulsion dans le texte de Freud *Pulsions et destin des pulsions*<sup>228</sup>, trois temps que Freud (1968 a) détaille dans le cas de la pulsion sadique et de la pulsion sadomasochiste. Si on prend l'exemple du sadisme, dans un premier temps (temps a), le sadisme se manifeste à l'encontre d'une autre personne prise comme objet ; dans un deuxième temps (temps B), le sadisme est retourné sur la personne

---

<sup>228</sup> Texte de 1915 qui fait partie de la métapsychologie : voir Freud, (1968 a).

propre ; dans un troisième temps enfin, est cherchée comme objet une personne étrangère mais qui doit assumer le rôle de sujet, alors que le pervers doit assumer celui d'objet<sup>229</sup>. Le deuxième temps caractériserait la névrose obsessionnelle en tant que sadisme retourné sans qu'il y ait l'introduction d'un autre. Lacan (1973 a, p 204) souligne cette distinction freudienne en pointant le fait que le sujet dans le trajet de la pulsion, dans un premier temps, n'est pas encore placé :

"Je souligne que la pulsion n'est pas la perversion. Ce qui constitue le caractère énigmatique de la présentation de Freud tient précisément à ce qu'il veut nous donner une structure radicale - dans laquelle le sujet n'est point encore placé. Au contraire, ce qui définit la perversion, c'est justement la façon dont le sujet s'y place. [...] Qu'est-ce qui se passe dans le voyeurisme ? Au moment de l'acte du voyeur, où est le sujet, où est l'objet ? Je vous l'ai dit, le sujet n'est pas là en tant qu'il s'agit de voir, au niveau de la pulsion de voir. Il est là en tant que pervers, et il ne se situe qu'à l'aboutissement de la boucle".

Lacan considère donc que dans la névrose, par exemple dans la névrose obsessionnelle, le sujet se place aussi : il généralise la remarque de Freud. Il y a bien trois temps pour tout sujet. Mais il se place différemment dans la perversion. Ce qui va déterminer pulsion ou perversion c'est la façon dont le sujet va se placer dans ce trajet : là il se place en a et l'autre est placé en \$. Le sujet se situe à l'aboutissement de la boucle.

Par ailleurs, il y a une différence concernant la but : la cible est manquée dans le cas de la névrose, la pulsion effectuant un trajet en boucle. La cible est atteinte dans la perversion : elle est bien dans ce cas l'autre, le partenaire. C'est que la cible est vraiment dans la perversion l'autre pour Lacan (1973 a, p 204) :

"Quant à l'objet [...] la boucle tourne autour de lui, il est missile, et c'est avec lui que, dans la perversion, la cible est atteinte ;

L'objet est, dans le cas de la Schaulust, regard :

"Regard qui est le sujet, qui l'atteint et qui fait mouche dans le tir à la cible. Je n'ai qu'à vous rappeler ce que j'ai dit de l'analyse de Sartre. Si cette analyse fait surgir l'instance du regard ; ça n'est pas au niveau de l'autre dont le regard surprend le sujet en train de voir par le trou de la serrure. C'est que l'autre le surprend, lui, le sujet comme tout entier regard caché" (Lacan, 1973 a, p 204).

---

<sup>229</sup> "De nouveau est cherchée comme objet une personne étrangère qui, en raison de la transformation de but intervenue, doit assumer le rôle du sujet" (Freud, 1968 a, p 27).

## 2- Deuxième point essentiel : cet exemple permet de montrer l'importance de l'Autre et de l'autre dans la structure perverse

Dans ce rapport à l'autre, c'est la dimension de contrainte, de forçage qui est imposée à celui-ci. Lacan prend l'exemple de l'exhibitionnisme :

"Dans l'exhibitionnisme, ce qui est visé par le sujet c'est ce qui se réalise dans l'autre. La visée véritable du désir, c'est l'autre, en tant que forcé, au-delà de son implication dans la scène. Ce n'est pas seulement la victime qui est intéressée dans l'exhibitionnisme, c'est la victime en tant que référée à quelque autre qui la regarde" (Lacan 1973 a, p 205).

L'exhibitionniste extrait ainsi le regard de la personne forcée d'être témoin. Il s'ensuit une division du partenaire. C'est bien celui-ci qui est en position de sujet selon Lacan dans *Kant avec Sade*, 1962, p 252) :

"Ce qui ne s'obtient qu'à ce que son agent apparent se fige en la rigidité de l'objet, dans la visée que sa division de sujet lui soit tout entière de l'Autre renvoyé".

Le pervers ne nie ainsi ni l'autre ni l'Autre contrairement à cette idée répandue par exemple que "le sadique nierait l'existence de l'Autre" , dit Lacan (1962, p 256)

"À la suivre, n'est-ce pas plutôt que le sadisme rejette dans l'Autre la douleur d'exister, mais qu'il voie que par ce biais lui-même se mue en un "objet éternel", si Mr Whitehead veut bien nous recéder ce terme ?"

C'est donc la division de l'Autre qu'il vise ; une schize qu'il vise à introduire chez le sujet, une béance entre son existence de sujet et ce dont il peut pâtir dans son corps (ce qui explique que l'angoisse ne puisse pâtir que dans son corps). Cette division entre l'objet et le sujet chez le partenaire est une façon d'obtenir sa division.

De ces dimensions on peut donc énoncer la position d'objet du pervers, objet de division de l'Autre, objet étant une tentative avortée d'éviter sa propre division subjective. Le partenaire, l'autre est indispensable pour y reporter cette division (a  $\diamond$  \$). L'angoisse en tant que signal du réel chez le partenaire, le pervers cherche à le faire émerger, comme le dit Castanet (1999). Pour reprendre l'exemple de Justine par exemple, ce qui est intolérable n'est pas tant la douleur que l'effet de dissociation entre ses valeurs morales, sa vertu d'un côté et de l'autre la jouissance qui lui est imposée dans son corps ; et dans les jeux sadiques Lacan (2006, p 257) considère qu'il s'agit de peler le sujet de "ce qui le constitue dans sa fidélité, à savoir sa "parole".

### 3- Cette dimension de contrainte est déterminée par une volonté impérative de jouissance :

Lacan fait un rapprochement osé entre l'impératif catégorique kantien et la philosophie sadienne du boudoir, Sade donnant la vérité de la doctrine morale kantienne. Kant énonce une maxime universelle - donc de la raison- à l'impératif dans *La Critique de la raison pratique* : "agis de telle sorte que la maxime de ton action puisse être érigée par ta volonté en une loi universelle". Sade la reprend au nom de la jouissance dans le pamphlet : "Français encore un effort pour être républicain" contenu dans la *Philosophie dans le boudoir* (1795).

"J'ai le droit de jouir de ton corps, peut me dire quiconque, et ce droit, je l'exercerai, sans qu'aucune limite m'arrête dans le caprice des exactions que j'aie le goût d'y assouvir" (Lacan, 1962, p 247).

Il s'ensuit un impératif catégorique de jouissance. Kant exclut de l'ordre de la morale la sensibilité, le sentiment, l'agréable, tout ce qu'il désigne comme pathologique. Cette volonté de jouissance est étroitement reliée à la position d'objet du pervers. Lacan insiste sur "le caractère instrumental" du pervers, ce dont celui-ci ne s'aperçoit pas. Il s'agit de servir une volonté et une jouissance Autre, impérative, que Lacan (2004, p 194) n'hésite pas à qualifier de jouissance de dieu, toujours en prenant comme point de repère Sade :

"Son opération a le caractère d'un travail qui a rapport avec Dieu. Dieu s'étale partout dans le texte de Sade. Celui-ci ne peut avancer d'un pas dans la référence à l'Être suprême-en méchanceté sans qu'il n'apparaisse- et c'est aussi clair pour celui qui parle- que c'est de Dieu qu'il s'agit. Il se donne un mal fou, considérable, épuisant jusqu'à manquer son but, pour réaliser ce que, dieu merci, c'est le cas de le dire, Sade nous épargne d'avoir à reconstruire car il l'articule comme tel, à avoir - réaliser la jouissance de dieu".

Cette position de servir la jouissance de Dieu, Lacan l'énonce : il s'agit de trouver, d'extorquer ce qui est le plus caché. Lacan en trouve encore un exemple chez Sade et les 120 journées de Sodome quand il s'agit d'avoir "les cris du tourmenteur" ou "la peau du con", autrement dit l'objet qui est l'envers du sujet :

"Ce n'est pas là un trait qui va de soi dans les sillons de l'imaginable. Son caractère privilégié, le moment d'enthousiasme qui le connote, son statut de trophée suprême brandi au sommet du chapitre, est suffisamment indicatif de ceci, que c'est en quelque sorte l'envers du sujet qui est cherché, ce qui prend sa signification de ce trait de gant retourné que souligne l'essence féminine de la victime. Il s'agit du passage à l'extérieur de ce qui est le plus caché (Lacan, 2004, p 193-94)".

Cette extraction de l'objet, lié à cette volonté de servir la jouissance de Dieu, Lacan y revient dans le séminaire XVI et explicite ce qui était présent dans le séminaire X.

#### 4.2.5.2 Le séminaire XVI

Dans le séminaire XVI, Lacan s'efforce de trouver un quatrième élément commun à la structure perverse.

Tout d'abord, Lacan fait des considérations générales sur la perversion : l'enjeu fondamental se situe sur le graphe du désir et sur l'étage supérieur, autrement dit S (A). Le champ de l'Autre est évacué de la jouissance, c'est en ce sens que réside un trou, autrement dit l'objet a.

Il en vient ensuite aux différentes perversions. Ce sont les perversions telles que Freud les avait détaillées dans *Pulsions et Destins des pulsions* en 1915 : les pulsions exhibitionnistes et voyeuristes, les pulsions sadiques et masochistes. S'il n'est pas surprenant de placer du côté de l'objet regard les deux premières, il est plus nouveau de placer du côté de l'objet voix les deux précédentes. Nous verrons, lorsque nous évoquerons les Catacombes, à quel point ce rapprochement est fondé. Lacan avance l'idée de la perversion par rapport à l'Autre dans un passage essentiel (Lacan, 2006, p 253) :

"J'avance tout à trac que la fonction du pervers, celle qu'il remplit, est loin d'être fondée sur quelque mépris de l'autre, du partenaire, comme on l'a dit longtemps, comme on n'ose plus le dire depuis quelque temps, et principalement à cause de ce que j'en ai énoncé. Cette fonction est à jauger d'une façon autrement riche. Pour le faire sentir, au moins à un auditoire tel que celui que j'ai devant moi, qui est hétérogène, j'articulerai que le pervers est celui qui se consacre à boucher le trou dans l'Autre. Pour mettre ici les couleurs qui donnent aux choses leur relief, je dirai qu'il est, jusqu'à un certain point, du côté de ce que l'Autre existe. C'est un défenseur de la foi".

Lacan convoque une référence religieuse et historique pour analyser la perversion, non sans ironie bien sûr : il rappelle au passage que les Croisades et autres guerres saintes sont peut-être les phénomènes pervers les plus exemplaires<sup>230</sup> ; le pervers est un "auxiliaire de Dieu". De l'autre côté Lacan procède à un renversement total par rapport à ses premières analyses de la perversion.

Pour cela, Lacan rappelle bien la différence entre l'autre et l'Autre ; l'autre c'est le partenaire. Mais au-delà il y a l'Autre, "fonction du lieu de la parole dans lequel tout partenaire n'est qu'inclus, la fonction du point de référence où la parole se pose comme vraie" (p 254).

---

<sup>230</sup> Idée peut-être intéressante pour analyser les croisades contemporaines.

Le pervers dans les premiers séminaires contestait le Nom-du-Père, autrement dit l'Autre de l'Autre, le signifiant de l'Autre qui complétait l'Autre. Depuis le séminaire 6, Lacan a définitivement établi que l'Autre était incomplet. Là c'est justement le pervers qui y croit encore et qui se met en tête de sauver l'Autre. Le pervers est celui qui croit avoir trouvé les clefs de la jouissance, il veut justement poser la vérité de la jouissance au sens de "vérité absolue". Il s'acharne méthodiquement à le démontrer : c'est le sens de ses mises en scènes théâtrales. Cet Autre qu'il s'agit de compléter, on peut déjà dire, même si Lacan ne l'énonce clairement que dans *Encore*, qu'il s'agit de l'Autre sexe (Castanet, 1999), du signifiant de La femme qui manque, castration maternelle qu'il s'agirait de combler : tentative qui ne serait qu'un échec puisque la mère reste interdite, comme le montre le dénouement de *La Philosophie dans le boudoir*<sup>231</sup>.

Lacan donne les exemples du voyeur et de l'exhibitionniste : l'exhibitionniste s'efforce de faire apparaître au champ de l'Autre le regard, soit ce qui ne peut se voir. On peut penser que c'est ce qui est de l'ordre du fantasme secret, de ce qui est voilé et de ce qui doit rester voilé, ce qui regarde en tant que vérité du fantasme (qui ne peut être qu'au delà du principe de plaisir). Le fantasme du sujet est secret, dans son psychisme : il apparaît dans l'autre champ, extérieur, public, et du coup il regarde le sujet.

L'exhibitionniste, quant à lui, ne jouit pas mais il jouit quand même à condition que l'on comprenne qu'il s'agit de la jouissance de l'Autre ; il la réussit cette jouissance de l'Autre. Le voyeur en revanche interroge dans l'Autre ce qui ne peut se voir. Dans le trou de la serrure, en effet, il interroge ce qui ne peut s'y voir : il veut capturer "la fente" (une fente c'est un regard, un jour). Il s'agit de la capturer, comme s'il s'agissait d'en faire un phallus.

Lacan donne ainsi une définition générale de la structure perverse (Lacan, 2006, p 292) :

"La perversion est la structure du sujet pour qui la référence castrationnelle, à savoir que la femme est distinguée par ceci, qu'elle n'a pas le phallus, est bouchée, masquée, comblée par l'opération mystérieuse de l'objet a. C'est une façon de parer à cette béance radicale dans l'ordre du signifiant que représente la castration. La base et le principe de la structure perverse sont d'y parer en pourvoyant de quelque chose qui remplace le manque phallique cet Autre, en tant qu'il est asexué. Si vous me

---

<sup>231</sup> Dolmancé imagine ce châtiment suprême pour Madame de Mistival : il s'agissait de lui inoculer la vérole puis de coudre son sexe pour qu'il reste en elle. Lacan commente ainsi cette torture et son effet paradoxal de limite posée à la jouissance : "quoi qu'il en soit, il apparaît qu'on n'a rien gagné à remplacer ici Diotime par Dolmancé, personne que la voie ordinaire semble effrayer plus qu'il ne convient, et qui, Sade l'a-t-il vu, clôt l'affaire par un Noli tangere matrem. V...ée et cousue, la mère reste interdite. Notre verdict est confirmé sur la soumission de Sade à la Loi" (Lacan, 1962, p 269).

permettez de terminer sur des jeux de mots humoristiques, je reprendrai une formule que j'ai déjà une fois poussée devant vous. L'Autre du pervers, n'est-ce pas ce que j'avais désigné du terme de l'hommelle ?"

L'essentiel est donc de restituer à l'Autre l'objet  $a$  : ici, il s'agit de "l'hommelle". Mais l'Autre peut aussi être l'Autre du langage, l'Autre de la loi. On peut ainsi caractériser la position perverse par rapport à l'Autre en tant que Loi et ordre symbolique. Le pervers serait celui qui voudrait rapporter la jouissance manquante à l'Autre en tant que lieu vidé de jouissance. Les écrits de Sade sont évocateurs dans ce domaine là encore : les bourreaux sadiques dans *Les Cent Vingt Journées de Sodome* (1931) par exemple établissent des règles dans le château qui s'imposent à eux-mêmes (on retrouve l'impératif catégorique de jouissance) et qui visent uniquement à produire du plus-de-jouir. Par ailleurs, il s'agit aussi de fonder un autre système d'alliance et de parenté, qui se fonde sur un but de production de jouissance et non de jouissance interdite<sup>232</sup>.

Quoiqu'il en soit, l'entreprise de ce croisé qu'est le pervers est condamnée à l'échec, du fait qu'il n'y a pas d'Autre de l'Autre :

"Cela veut dire [le fait qu'il n'y ait pas d'Autre de l'Autre] qu'il y a quelque chose dont nous ne pouvons jouir. Appelons ça la jouissance de Dieu, avec le sens inclus là-dedans de jouissance sexuelle" (Lacan, 2005, p 61).

Une très nette distinction s'opère entre la jouissance du pervers et la jouissance féminine, la jouissance du pervers est de l'ordre de la jouissance phallique. Lacan l'énonce clairement dans le séminaire *Encore*, et le reprécise dans *Le sinthome* (Lacan 2005, p 127), où il tient à préciser clairement que le phallus n'est pas le  $S(A)$  :

"Dans le séminaire *Encore*, je m'élevais contre la substitution de ce  $\phi$  au signifiant que je n'ai pu supporter que d'une lettre compliquée de notation mathématique, à savoir  $S(\bar{A})$ .  $S$  de  $A$  barré, c'est tout autre chose que  $\phi$ . Ce n'est pas ce avec quoi l'homme fait l'amour. En fin de compte, il fait l'amour avec son inconscient, et rien de plus".

Le pervers par conséquent est dans le faux-semblant puisqu'il fait passer le phallus pour le  $S(A)$  dont il complèterait l'Autre.

---

<sup>232</sup> En particulier le non respect de l'interdit de l'inceste. Les quatre libertins s'échangent leurs filles qui se marient avec eux, alliance déterminée uniquement par la jouissance et non par des considérations économiques ou politiques. Les filles mariées néanmoins continuent à avoir des relations incestueuses avec leur père. Elles sont ravalées au même rang que les autres victimes des Cent Vingt Journées et subissent les mêmes sévices.

### Pertinence clinique

Peut-on penser que l'idée d'une structure perverse serait dépassée par la libération sexuelle ? C'est un fait que ce n'est pas une pratique sexuelle qui permet de définir une structure perverse chez un sujet. Néanmoins, la perversion peut s'envisager en psychanalyse par un certain rapport que certains sujets établissent envers les psychanalystes. Les psychanalystes dans leur pratique clinique se rendent compte que la psychanalyse n'est pas vraiment possible avec un sujet pervers.

Castanet (2013) a écrit un livre où il expose un certain nombre de cures menées avec des sujets homosexuels. La prise en compte des structures lui permet de poser des diagnostics différentiels fins alors que les patients qu'il présente sont tous des hommes attirés par les hommes. Parmi les sept sujets qu'il évoque, il considère que six sont des névrosés, et un seul est un pervers, Lucas. Les patients névrosés avaient pourtant, pour la plupart, des traits de perversion nets, mais ce n'était pas suffisant pour les caractériser comme pervers. Lucas créait déjà dans la salle d'attente de l'angoisse de la part des autres patients, en mettant directement par sa voix le sujet et l'objet à sans voile.

Lucas ne dit pas pourquoi il veut une analyse, sa demande est sans contenu, proche de l'injonction. Lucas tient à placer du côté de l'Autre, du psychanalyste, la division du sujet, par exemple en voulant le placer devant le dilemme intolérable soit de ne pas être payé soit d'accepter sa prostitution. Il se félicite d'avoir l'Autre en ne payant pas les séances.

"Inlassablement, il décrit comment l'autre attend quelque chose de lui et comment il s'y dérobe. Veut-il savoir, éclaircir un point de sa vie, de son désir ? Non. Le dispositif clinique devient ce lieu où se rejoue ce qui fait son lien à l'Autre : il s'éclipse, met en scène un spectacle dont il s'applique à escamoter tout réel, au profit de la seule mascarade. Cette dernière envahit l'espace et le temps. La demande de Lucas se perd en route. L'analyste entre dans la série de ceux qu'il faut gruger et, pour, y parvenir, aucun effort ne doit être épargné. Il intensifie son théâtre pour y faire entrer l'analyste" (Castanet, 2013, p 100).

Lucas est travesti, mais il ne s'agit aucunement d'une transgenre en tant que tel : il suscite le malaise chez les autres patients : il cherche, dit Castanet (2013, p 100) à s'identifier à "une image féminisée offerte au regard, et diviser l'autre". Pourtant, Lucas avait un désir d'interroger sa vie, mais l'impératif de jouissance a eu le dernier mot, sans qu'il sache quel



"dieu obscur" il servait. Cette jouissance était d'adresser à l'autre : "voilà, toi, ce qui te divise !", démonstration qui produit la vérification de la jouissance : "l'autre était berné".

Cette vignette clinique montre l'intérêt d'une réflexion en terme de structure. La structure perverse permet justement plutôt d'éviter la simplification de la confusion entre fantasme pervers et perversion, pratiques sexuelles queer et perversion. D'autres patients avaient des partenaires multiples, fréquentaient des saunas, ce qui ne les empêchait pas d'être névrosés, la névrose d'un sujet étant signée par le fait de "s'évertuer à s'assurer de l'Autre, à vérifier la place qu'il occupe dans son désir" (Castanet, 2013, p 100).

Les conceptualisations des auteurs queer ne permettent pas d'appréhender cette finesse dans la jouissance en jeu chez un sujet. Il reste à savoir aussi si les élaborations de Lacan permettent de comprendre mieux les pratiques sexuelles queer, qu'elles soient celles de sujets pervers ou pas. Nous allons pour cela prendre l'exemple du S/M.

### **4.3 Sadisme, masochisme et S/M**

Le S/M est la pratique qui a été la plus développée certainement dans les écrits queer.

Le texte le plus célèbre et le plus influent a certainement été *The Catacombs : a Temple of the Buthole* de Rubin<sup>233</sup>. D'autres auteurs y ont consacré bien des pages.

Lacan est revenu à plusieurs reprises sur le sadisme et le masochisme. Son point de vue - qu'il partage avec Deleuze (1967) - est paradoxal : il distingue nettement le sadique du masochiste, alors pourtant que les deux pratiques apparaissent liées : le terme "sadomasochisme" implique, semble-t-il, qu'il doit y avoir un sadique et un masochiste, et pourtant Lacan et Deleuze le contestent. Lacan et Deleuze étaient-ils éloignés de la réalité des pratiques S/M ? : nous pensons qu'il n'en est rien. Par ailleurs, nous allons revenir sur le texte de Rubin concernant les Catacombes afin de montrer plus généralement à quel point les conceptions de Lacan sur le fantasme et sur l'objet a restent indispensables pour cerner ce type de pratiques.

#### **4.3.1 Distinction entre masochisme et sadisme**

##### 4.3.1.1 Distinction entre désir sadique et masochiste selon Lacan dans le séminaire X :

Lacan se fonde sur une différence de structure entre sadisme et masochisme : il a lu avec passion l'écrit de Deleuze *Présentation de Sacher-Masoch* dans lequel le philosophe développe cette thèse d'une nature différente entre les deux.

Pour Lacan, dans le désir sadique, le sadique vise à diviser l'autre (donc l'autre imaginaire) "en lui imposant ce qui ne saurait être toléré- à la limite exacte où apparaît chez ce sujet une division, une béance, entre son existence de sujet et ce qu'il subit, ce dont il peut pâtir, dans son corps" (Lacan, 2004, p 123). Pour reprendre l'exemple de Justine par exemple, ce qui est intolérable n'est pas tant la douleur que l'effet de dissociation entre ses valeurs morales, sa vertu d'un côté et de l'autre la jouissance qui lui est imposé dans son corps. Cela va de pair avec la position d'objet du sadique qui cherche dans l'accomplissement de son rite à se faire "pur objet, fétiche noir"(Lacan 2004, p 124)... Simplement - c'est là que se retrouve l'inconscient -le sadique ne sait pas qu'il cherche à être "ce fétiche noir": il vise plutôt consciemment en étant dans la maîtrise à faire de l'autre un objet, à le manipuler comme une chose. Cette illusion il la fait partager d'ailleurs au sens commun mais aussi aux

---

<sup>233</sup> Traduit dans *Surveiller et jouir* (2010).

psychanalystes de l'IPA : par exemple, Paul-Claude Racamier qui inventé la figure du "pervers narcissique" qui connaît de nos jours une telle fortune, tout simplement parce qu'elle s'adapte merveilleusement au sens commun (Racamier, 1992).

Le sadique occupe donc la place de l'objet mais sans le savoir au bénéfice d'un autre. Au fond le supplément de jouissance échappe au sadique. Ce qui est clair- l'article "Kant avec Sade" le montre bien- c'est que son action s'exerce, comme pour tous les pervers, sous les ordres d'un impératif catégorique, quant à la jouissance ce n'est pas lui qui l'obtient. Il reste à savoir quel est cet "autre" qui est énigmatique : Dieu ?

### Le désir masochiste

Dans le séminaire X sur *l'Angoisse* (2004), Lacan fait une critique implicite de l'article de Freud (1973 c) sur "Le problème économique du masochisme" : il indique bien que c'est une erreur de ne pas dissocier masochisme moral et masochisme sexuel, erreur liée à une insuffisante prise en compte de la clinique. Lacan indique bien que le masochisme sexuel n'a absolument rien à voir avec le surmoi :

"C'est bien commode de se servir d'un autre petit guignol, et de dire par exemple que s'il y a du masochisme, c'est parce que le surmoi est bien méchant" (Lacan, 2004, p 125).

Le masochiste sexuel a une position subjective tout à fait particulière et spécifique.

Le masochiste lui cherche consciemment à se faire reconnaître comme objet "qu'il se fasse chien sous la table, ou marchandise, item dont on traite dans un contrat en le vendant parmi d'autres objets à mettre sur le marché" (Lacan 2004, p 124). Il recherche son identification à l'objet commun, "l'objet d'échange". Ce qui reste plus opaque c'est pourquoi cette reconnaissance est tellement désirée, "reconnaissance qui est pourtant impossible" puisqu'il lui a fallu consentir même à perdre tous ses droits, peut-on penser :

"Se reconnaître comme objet de désir c'est toujours "masochiste" (Lacan, 2004, p 125).

On voit la différence avec l'hystérique qui justement refuse de se faire reconnaître comme objet de désir, objet d'échange : l'hystérique est sur le pôle opposé du masochiste. Lors de la séance du 6 mars 1963 de *l'Angoisse*, Lacan nous donne une autre indication précieuse sur le masochiste et sa différence avec le sadique. On pourrait penser que le sadique cherche l'angoisse de l'Autre : c'est ce qui est apparent dans son cas, mais il oeuvre de façon inconsciente pour un autre but ; le sadique vise surtout la jouissance de l'Autre : on peut dire que c'est le tourmenté qui pâtit dans son corps, et le sadique n'a accès à cette jouissance que

par le tourmenté. Lacan là encore se révèle bon lecteur de Sade, tout comme Bersani, qui, sans reprendre les termes de Lacan, a bien noté ce point dans l'oeuvre sadienne dans *Théorie et violence* (Bersani, 1984, p 52) en relevant les conceptions physiologiques du duc :

"Il sentit qu'une commotion violente imprimée sur un adversaire quelconque rapportait à la masse de nos nerfs une vibration dont l'effet, irritant les esprits animaux qui coulent dans la concavité de ces nerfs, les oblige à presser les nerfs érecteurs, et à produire d'après cet ébranlement une sensation lubrique".

C'est le "spectacle de la commotion chez l'autre" qui provoque la vibration.

Bersani (1984, p 53) conclut ainsi :

"Si la stimulation érotique dépend de la perception ou du fantasme d'une commotion chez d'autres personnes, il devient logique de mettre les autres dans un état de commotion maximale. De plus, entre aussi en jeu ce que l'on pourrait appeler la logique du sein caressé : encore plus clairement que dans le cas cité par Freud -celui d'une femme qui, au lieu de faire cesser l'excitation produite par une main sur son sein, cherche à l'augmenter -, nous trouvons ici illustré le rythme accélérateur de ce processus de répétition qui est inhérent à la sexualité. Chez Sade, l'augmentation des vibrations érectiles du libertin est directement proportionnelle à celle de la souffrance observée chez la victime".

En conséquence, on comprend aussi pourquoi les tourmenteurs sadiens sont plus intéressés par la jouissance version grillade que par la version chatouille. La jouissance de l'Autre dans sa puissance augmente l'excitation, cette tentative se heurte néanmoins à une limite, une homéostasie supérieure : ce n'est jamais que par procuration, et de façon affaiblie, que la jouissance de la victime peut être connue. On comprend d'ailleurs que le sadique vise aussi à éprouver des tourments, cela dans le but de jouir plus entièrement des sévices infligés. Il n'empêche que lui échappe l'angoisse du tourmenté, angoisse qu'il ne peut réellement éprouver même lorsqu'il subit des tourments. Dans tous les cas, on peut dire que le sadique obtient un bout de jouissance récupéré du partenaire, et rien de plus, ce bout de jouissance est aussi un morceau de corps (la peau du con) ou bien un objet a (le cri en tant qu'objet voix pur).

Cependant, ce que Bersani distingue moins bien c'est la spécificité de la perversion masochiste. On pourrait penser que celui-ci chercherait justement à être tourmenté, à éprouver la jouissance comme violence subie et à donner la jouissance au partenaire. Ce n'est pas sur cette piste que Lacan nous mène. La division est cherchée. Mais le masochiste a un inconscient : ce qui lui reste caché c'est qu'il cherche "l'angoisse de l'Autre" (Lacan, 2004, p 207). On comprend ce point d'angoisse : le masochiste se livre en pâture à un sujet, lui livrant une position de toute-puissance qui est rien moins qu'angoissante. Cette angoisse est

définie ici par "l'impossible vue qui vous menace, de vos propres yeux par terre" (Lacan, 2004, p 190-91). Le bourreau se voit avec ses propres yeux qui sont séparés de lui, il se regarde dans un rôle qu'il a endossé et qui ne correspond pas à l'image de lui-même.

C'est en cela qu'il est l'objet *a cause du désir*. Bersani insistait sur la perte de contrôle de la jouissance masochiste. Il est beaucoup plus probable de penser que le masochiste en tant que pervers garde le contrôle et en profite pour créer de l'angoisse ailleurs que chez lui : en réclamant des punitions inimaginables, il soulève l'angoisse du bourreau qui se sent entraîné dans un jeu sans limites dont il ne sait où il finira.

Lacan parle aussi de l'Autre avec un grand A : ce qui serait recherché par le masochiste ne serait-ce pas "l'angoisse de Dieu" ? (Lacan, 2004, p 192). Est-ce inimaginable de voir une créature demander le plus de châtiments possible au Créateur, soit les supplices de l'enfer ? Pourtant l'angoisse de Dieu en tant que telle est présente dans le Nouveau Testament : le fils sur la croix qui crie : "mon dieu, mon dieu pourquoi m'as-tu abandonné ? "endure les pires tourments. Il révèle ici son angoisse : or il est aussi dieu fait homme, il est de la même substance divine que le père, la divinité chrétienne ayant la particularité de réunir en une personne les trois hypostases. Le Dieu qui s'angoisse est aussi celui qui subit le tourment. C'est d'ailleurs le seul cas de sadomasochisme, de réversion entre sadisme et masochisme que Lacan conçoit (Lacan, *Le sinthome*, 2005, p 85)<sup>234</sup>.

#### 4.3.1.2 Dans le séminaire XVI

Lacan continue à considérer que la jouissance masochiste est très spécifique : il s'appuie sur le commentaire de *La Vénus à la fourrure* par Deleuze, commentaire sur lequel il est extrêmement élogieux. Par opposition à la jouissance du sadique qui se caractérise par le fait d'exercer arbitrairement un pouvoir (et qui n'est ainsi qu'une hyperbole du pouvoir monarchique, et du *pater familias*) la jouissance masochiste se manifeste primordialement par le contrat. Le masochiste jouit d'être objet d'échange : en fait il désire faire de l'objet *a*, soustrait en principe à l'échange, un objet d'échange. En fait, c'est tout le champ de l'Autre qui serait constitué par le contrat :

---

<sup>234</sup> "L'imagination d'être le rédempteur, dans notre tradition au moins, est le prototype de la père-version. C'est dans la mesure où il y a rapport de fils à père qu'a surgi cette idée loufoque du rédempteur, et ceci depuis très longtemps. Le sadisme est pour le père, le masochisme est pour le fils. Freud a tout de même essayé de se dépêtrer de ce sado-masochisme. C'est le seul point où il y a un rapport supposé entre le sadisme et le masochisme".

"Dans son effort pour constituer l'Autre comme un champ seulement articulé sous le mode de ce contrat sur lequel notre ami Deleuze a mis si heureusement l'accent pour suppléer à l'imbécillité frémissante qui règne dans la psychanalyse, le sujet joue sur la proportion qui se dérobe, en s'approchant de la jouissance par la voie du plus de jouir (Lacan, 2006, p 134)".

C'est pour cela aussi que Lacan réfute la généralisation du terme masochiste avec tous ceux qui se soumettent à la logique de la renonciation : celui lui paraît une "canaillerie" qui tourne en "sottise". Lacan étudie ensuite l'objet a dans le "sadomasochisme" : il s'agit clairement pour Lacan de l'objet voix dont il s'agit de compléter l'Autre, de lui fournir le S (A) lui permettant de lui offrir la jouissance. Il s'agit, en ce qui concerne le sadique, de ne pas se focaliser sur les jeux de celui-ci ; de ne pas se pencher sur les raisons mais de s'intéresser aux pratiques : le sadique souhaite "peler" un sujet de sa "parole" (Lacan, 2006, p 257) dans sa fidélité. On pense bien évidemment à *Les infortunes de la vertu* (1930), où Justine ne cesse malgré elle de renier sa vertu. Cette opération se fait "en privant l'Autre de la parole et en lui imposant sa voix". Il s'agit ici de la "voix pure" en tant qu'objet a (Lacan 2006, p 257). Lacan cite encore Sade : chaque excès est toujours accompagné d'un ordre surmoïque. Il n'y a pas de révolte, mais cependant le sadique rate sa jouissance : celle-ci "n'est nulle part". Cet échec est lié à notre avis de ce que la jouissance ne peut être éprouvée par le sadique dans son corps, mais uniquement par identification avec l'autre partenaire. Quant à l'Autre, on sait qu'il n'existe pas.

"Il est clair que le sadique n'est ici que l'instrument du supplément donné à l'Autre, mais, dont, dans ce cas, l'Autre ne veut pas. Il ne veut pas mais il y obéit quand même" (p 259).

Le masochiste réussit mieux que le sadique quant à sa jouissance. Deux éléments sont mis en avant : il s'agit pour le masochiste d'organiser les choses afin "de ne plus avoir la parole" (Lacan, 2006, p 257). Et dans le contrat il se fait le garant "de répondre comme un chien" à la voix de l'Autre". Les exemples là encore sont multiples. Bien sûr cette voix vient boucher le trou. Mais il est significatif -Lacan a lu Deleuze- que ce soit la mère et non le père qui porte cette voix. La voix de l'autorité dans le patriarcat est celle du père, mais c'est une voix privative de jouissance pour l'Autre. Le masochiste restitue à la mère cette voix dont elle a été privée. Le masochiste y ajoute une pointe de dérision. C'est sa manière de contester les privations de jouissance organisés par le symbolique, peut-on penser :

"Disons-le, il suffit d'avoir vécu à notre époque pour savoir qu'il y a une jouissance dans cette remise à l'Autre de la fonction de la voix et ce d'autant plus que cet Autre est moins valorisable, qu'il a moins

d'autorité. D'une certaine façon ce mode de dérobement, de vol de la jouissance, peut être, de toutes les jouissances perverses imaginables, la seule qui soit pleinement réussie" (Lacan, 2006, p 258).

Cet Autre moins valorisable est bien la mère, et non le père justement, censé détenir l'autorité. Deleuze avait insisté dessus.

Le masochiste est le "vrai maître" (Lacan, 2006, p 352). Certes, il risque d'échouer dans le jeu car il s'adresse à une femme et non au Père éternel. Car il ne lui faut rien que Dieu pour jouer. Or, une femme, Wanda, dans le cas de Masoch ne comprend rien au jeu. Mais malgré cet échec, le masochiste jouit, "de sorte qu'on peut dire qu'il est le maître du vrai jeu" (Lacan, 2006, p 352).

#### 4.3.1.3 Rapport au réel : le séminaire XXI

Peut-on dire que le masochiste serait plus en rapport avec le réel que le névrosé, atteindrait un point de réel ? Il vise l'angoisse de l'Autre justement en tant que point de réel. Dans le séminaire XXI *les Non-dupes errent*, Lacan revient sur le masochisme, lors de la séance du 19 février 1974<sup>235</sup>:

"Ce qui est important, et ce qu'a frôlé Freud à l'occasion, c'est qu'il n'y a de mort que là où il y a reproduction du type sexuel [...] Là où la faille se démontre dans ses conséquences, c'est que c'est à ce propos que Freud, sous ce prétexte qu'il y a quelque chose dans le monde qui montre que la vie quelquefois va à la mort, il y conjoint ce qu'il est quand même difficile de, d'éliminer du sexe, c'est la jouissance ; et que, faisant le glissement qu'il n'aurait pas fait s'il avait tenu ferme dans ses mains le noeud borroméen, il désigne de masochisme la prétendue conjonction de cette jouissance, jouissance sexuelle, et de la mort. C'est un collapsus. Ouais".

S'il y a un endroit où la clinique, la pratique, nous montrent bien quelque chose - et c'est pourquoi j'en ai félicité comme ça au tournant, quelqu'un qui depuis a mal tourné<sup>236</sup> - s'il y a quelque chose qui est bien évident, c'est que le masochisme c'est du chiqué. C'est un savoir, un savoir-faire même ! Mais s'il y a alors un savoir dont ça se touche du doigt que ça s'invente, que c'est pas à la portée de tout le monde, c'est bien là ! Faut dire que le personnage en question, là que j'ai félicité au tournant, c'était pas un clinicien, mais il avait seulement lu Sacher-Masoch. Si c'est que ça se voit, enfin, que le masochisme ça s'invente, que c'est pas à la portée de tout le monde, que c'est une façon d'établir un rapport là où il n'y en a pas le moindre, entre la jouissance et la mort, c'est bien clairement manifesté

---

<sup>235</sup> pp 96-97 dans l'exemplaire de la Bibliothèque de l'Ecole de la cause freudienne.

<sup>236</sup> Il s'agit de Deleuze.

par le fait que, quand même hein, on n'y met que le petit bout du petit doigt, hein, on se laisse pas happer comme ça dans la machine. Bon.

Alors c'est ce qui, quand même, permet d'envisager la portée de ce que j'énonce, c'est que le savoir, le savoir là où nous le saisissons pour la première fois, comme ça, maniable, maniable parce que, parce que c'est pas nous qui savons- c'est pas nous qui savons, me dit un de mes élèves, et qu'il appelle ça le non-savoir, pauvre gars ! Il s'imagine qu'il ne sait pas ! Quelle drôle d'histoire... Mais nous savons tous que parce que tous, nous inventons un truc pour combler un trou dans le réel. Là où il n'y a pas de rapport sexuel, ça fait "troumatisme". On invente ce qu'on peut, bien sûr. Quand on est pas malin, on invente le masochisme. Sacher-Masoch était un con. Il faut voir aussi avec quelles pincettes, enfin n'est-ce pas, la personne qui voulait bien jouer le machin, comme ça, pour lui répondre, avec quelles pincettes elle le prenait le Sacher-Masoch ! Elle ne savait pas qu'en faire. Il n'y avait que *le Figaro* pour s'exprimer, hein, c'est tout dire ! Enfin, laissons Sacher Masoch ! Il y a des savoirs plus intelligemment inventés. Et c'est bien en ça que je dis que le Réel, non seulement là où il y a un trou, ça s'invente, mais que c'est pas impensable que ce soit pas par ce trou que nous avançons dans tout ce que nous inventons du Réel, qui n'est pas rien parce qu'il est clair qu'il y a un endroit où ça marche, le Réel, parce que nous le faisons entrer comme trois, cette chose bâtarde, parce qu'il est sûr que c'est difficile à manipuler logiquement, cette connotation "trois "pour le réel".

Dans ce passage, Lacan énonce le masochisme comme un moyen qui aurait été inventé par certains pour comble le "troumatisme", l'absence de rapport sexuel ; le moyen d'un "con", même s'il est astucieux. Le masochisme en fait c'est du "chiqué" : il se présente comme un moyen d'accès au réel, comme "une conjonction entre la jouissance et la mort" ; mais ce n'est qu'un semblant, qu'une mise en scène : Masoch n'y met que "le petit bout du petit doigt" et Wanda n'y mettait que des "pincettes". En réalité, ce n'est que du chiqué tout simplement parce qu'il n'y a pas de rapport entre la jouissance et la mort. Les extases des vrais mystiques apparaissent beaucoup plus proches du réel que cette mise en scène, cet "acting out" qui se prétend la vérité du sexe et le secret de la jouissance. Par la même occasion, Lacan montre son scepticisme envers le concept de pulsion de mort et du masochisme en tant qu'expression de cette pulsion, prenant ses distances avec *Le problème économique du masochisme* (Freud, 1973 c).

On retient donc ces cinq idées essentielles :

- Le "vrai sadique" n'est pas le vrai "masochiste".
- Le masochiste cherche l'angoisse de l'Autre, le sadique la jouissance de l'Autre.



- Dans les deux cas, le fantasme joue un rôle déterminant. L'objet a est cherché pour être restitué à l'Autre.
- Le "masochisme au fond c'est du chiqué" : les pratiques masochistes sont du semblant, bien éloignés du réel, contrairement d'ailleurs à la jouissance féminine.
- On pourrait rajouter aussi que pour cette raison les deux relèvent de la sexuation masculine et de la jouissance phallique.

Ces cinq assertions de Lacan peuvent-elles nous guider pour comprendre ces pratiques sexuelles ? Nous allons commencer par évoquer ceux qui sont plutôt tentés de répondre non à la question.

#### **4.3.2 Le sexe S/M peut-il être compris par la doctrine lacanienne de la pulsion et des perversions sadiques et masochistes ?**

Les descriptions de Lacan et de Deleuze sur le sadisme, le masochisme et la perversion peuvent-elles être d'une quelconque utilité pour comprendre et décrire le sexe S/M tel qu'il se pratique ? Ou ces conceptions sont-elles dépassées ? Le sexe S/M doit-il être envisagé non sur le plan de la structure mais plutôt de l'Histoire et des subcultures ?

##### **4.3.2.1 Rubin et la critique des théorisations philosophiques et psychanalytiques**

À tout seigneur tout honneur nous allons commencer par examiner la prise de position de Rubin sur le S/M, qui va avoir une grande influence sur les théoriciens queer.

Rubin à ce sujet insiste d'abord sur l'idée que les pratiques S/M réaliseraient une indépendance par rapport au genre. Le genre du sujet importerait moins que son adhésion à ces pratiques. Dans son article sur *les Catacombes* (Rubin, 2010 b) elle montre comment lesbiennes et gais ont fini par se mêler dans des soirées mixtes<sup>237</sup>. On constate que Rubin n'arrive pas à tenir une distinction si rigoureuse entre sexe et genre puisqu'elle ne peut dénier le fait que les pratiques S/M restent genrées<sup>238</sup>.

---

<sup>237</sup> Rubin, 2010 b, p 240-41. Une société fut créée, la Society of Janus, "qui devint très vite un point de rencontre entre sadomasochistes hétéro-, bi- et homosexuels de la Bay Area". Steve des catacombes accepta ensuite des femmes aux soirées du samedi soir. "La plupart des hommes finirent par s'y faire".

<sup>238</sup> "Si ces soirées rassemblaient à la fois des hommes et des femmes, elles rassemblaient néanmoins trop de gais et de lesbiennes pour être des soirées hétéro, et aussi trop d'hétérosexuels pour être des soirées gais. Bien sûr, il était possible d'y faire des expériences nouvelles, mais l'objectif n'était pas de renoncer à son orientation sexuelle" (Rubin, 2010 b, p 243).

Rubin critique aussi les théorisations sur le sadisme et le masochisme : connaissant moins la doctrine de Lacan sur la question, c'est Deleuze qu'elle vise dans "Marché au sexe" (Butler & Rubin, 2001). L'un des reproches est que cette théorisation de Deleuze ne se fonde que sur des écrits littéraires, et non sur une véritable connaissance des pratiques concrètes en un lieu donné et un temps donné selon Rubin (dans Butler & Rubin, 2001, p 54) :

"Par exemple, pour analyser la variance sexuelle, on a tendance à mélanger quelques textes "théoriques", bien choisis avec de la critique littéraire ou cinématographique, pour fabriquer des énoncés sur un fait (mettons, le masochisme) ou sur une population (les masochistes). [...] Bien que Deleuze, pour son analyse, se soit servi d'une fiction, essentiellement le roman de Sacher-Masoch, *La Vénus à la fourrure*, et de quelques textes de Sade, son travail fait autorité sur le sadisme et le masochisme en général [...] Deleuze traite des différences de technique littéraire chez Sade et Sacher-Masoch comme preuves manifestes des différences entre sadisme et masochisme. Mais de quels "sadisme" et "masochisme" parle-t-il ? Sont-ce des genres littéraires ? Des pratiques concrètes de sadiques et de masochistes ? Des formations flottantes du désir ? Il fait des généralisations hâtives à propos du sadisme et du masochisme ; ainsi parle-t-il de la "négation de la mère" et [de] l'inflation du père dans le sadisme [de] la "dénégation" de la mère et [de] l'annihilation du père dans le masochisme [...], ou encore de l'anti-esthétisme du sadisme, [ de ] l'esthétisme du masochisme.

Honnêtement, de tels énoncés sont sans signification, uniquement compréhensibles parce que la tradition psychanalytique a mis en équation certaines constellations particulières du désir avec des universaux allégués du développement infantile".

Et Rubin aussi d'insister par exemple sur la différence entre S/M gai et hétérosexuel ; sur le fait que le cuir et les clubs n'y tiennent pas la même place, par exemple ; sur le fait que l'efféminement est un thème majeur chez les hommes pratiquant le S/M, et pas du tout chez les gais. Elle a la position a priori de dénier la pertinence de la théorisation psychanalytique dans ce domaine, qui ne se penche pas sur ces différences.

Surtout, le sexe S/M n'aurait pas à être interprété : il est une pratique sociale et culturelle d'un groupe social, un goût comparable à celui de la cuisine épicée<sup>239</sup>.

#### 4.3.2.2 Les interviews sur le S/M de Michel Foucault

Les articles de Michel Foucault sur le S/M vont avoir une grande influence sur les auteurs queer. On retrouve largement dans ces articles les conceptions sur le sexe et la sexualité issues de *la Volonté de savoir*. Dans ces articles, s'il n'y évoque pas la psychanalyse, il reprend des

---

<sup>239</sup> Voir ci-dessus le chapitre (4.1.2).

idées de *La Volonté de savoir*, qui porte, on le sait, une critique de la psychanalyse, et sur l'importance de la mise en perspective historique et culturelle.

C'est dans deux interviews, en 1982 "Choix sexuel, acte sexuel" à la revue *Salmagundi*<sup>240</sup> ; en 1984 dans l'interview à la revue *The Advocate* "Sexe, pouvoir et la politique de l'identité"<sup>241</sup> que Foucault intervient le plus précisément sur la question du sexe S/M, en faisant référence notamment à l'article de Rubin. Il valide l'idée de subculture S/M chère à Rubin.

1- Le premier point sur lequel il met l'accent concerne l'historisation du S/M. Il s'agit de mettre en perspective et de l'expliquer d'un point de vue historique. Foucault ne voit pas simplement dans le S/M un mode de jouissance mais une mise en scène des rapports de pouvoir qui s'insère elle-même dans des rapports de pouvoir historique. C'est là que s'opère le lien entre la question du genre et celle du sexe S/M. Les homosexuels sont en effet selon lui marqués par la stigmatisation de la passivité sexuelle chez les hommes : le sexe S/M est une façon selon lui de rendre le problème moins aigu et de la réhabiliter.

"Les homosexuels d'aujourd'hui connaissent tous ce problème. La plupart d'entre eux considèrent que la passivité est, d'une certaine manière, dégradante. La pratique du sadomasochisme a, en fait, contribué à rendre le problème moins aigu" (Foucault, 1982 c, p 332).

Cette question des rapports de pouvoir concerne aussi les lesbiennes femmes, dit-il en 1984. Là encore le S/M lesbien joue un rôle dans le rapport de pouvoir : il permet de contrer un certain nombre de "stéréotypes de la féminité" que le mouvement lesbien avait pourtant utilisé à ses débuts (Foucault, 1984 c, p 742)<sup>242</sup>.

Ce caractère historique du S/M est un argument qui va être repris là encore par les adversaires de la psychanalyse qui s'opposent aux théorisations psychanalytiques anhistoriques.

2- Par ailleurs, les interviews sur le S/M élaborent une description du "plaisir" lié au S/M. C'est le second plan, central, de l'analyse de Foucault. Comme pour l'homosexualité, Foucault refuse de voir dans le S/M une essence en l'historicisant : le S/M est une façon d'enrichir l'acte sexuel en y apportant une dimension non sexuelle comparable aux rituels de cour, dit-il en

---

<sup>240</sup> Repris dans *Dits & Ecrits*, IV, 320-335.

<sup>241</sup> Repris dans *Dits & Ecrits*, IV, 735-746.

<sup>242</sup> On remarque que l'argument de Foucault marque là encore la difficulté à séparer sexe et genre dans les pratiques S/M : la distinction entre le masculin et le féminin continue de s'y poser.

1982. Ces rituels permettent justement l'érotisation des rapports de pouvoir : ce qu'il apprécie chez les S/M c'est le caractère mobile du rapport de pouvoir, contrairement à la société, où des institutions figent, rigidifient ces rapports. C'est cette mobilité, ce caractère réversible du jeu stratégique entre le maître et l'esclave qui l'intéresse.

L'insistance sur l'acte, fruit de l'histoire des homosexuels, a pour Foucault, conduit des gais et lesbiennes à trouver des rituels complexes et raffinés dans l'acte sexuel lui-même : et cela correspond à sa vision du sadomasochisme. Foucault énonce en 1982 (c, p 331) :

"Plus surprenant, dans la mesure où les rapports sexuels s'élaborent et s'exploitent par le biais ici de relations mythiques. Le sadomasochisme n'est pas une relation entre celui (ou celle) qui souffre et celui (ou celle) qui inflige la souffrance, mais entre un maître et la personne sur laquelle s'exerce son autorité. Ce qui intéresse les adeptes du sadomasochisme est le fait que la relation est à la fois soumise à des règles et ouverte. Elle ressemble à un jeu d'échecs, en ceci que l'un peut gagner et l'autre perdre. Le maître peut perdre, dans le jeu sadomasochiste, s'il se révèle incapable de satisfaire les besoins et exigences de souffrance de sa victime. De même l'esclave peut perdre s'il ne parvient pas à relever, ou s'il ne supporte pas de relever, le défi que lui lance son maître. Ce mélange de règles et d'ouverture a pour effet d'intensifier les rapports sexuels en introduisant une nouveauté, une tension et une incertitude perpétuelles, dont est exempte la simple consommation de l'acte. Le but est aussi d'utiliser chaque partie du corps comme un instrument sexuel".

Le sadomasochisme n'est donc pas une expression brute de la pulsion, très loin de là. Finalement cela ne peut que confirmer une remarque faite assez tôt par Lacan (1994) dans son séminaire sur la *Relation d'objet* de l'année 1956-57. Lacan dans ce séminaire ferrailait contre les psychanalystes postfreudiens qui voyaient dans la perversion une forme non refoulée et donc plus brute, moins élaborée, de la pulsion. Pour nombre de postfreudiens, la perversion était la fixation à une pulsion partielle non unifiée avec les autres sous le primat de la pulsion génitale :

"Traduisant de façon classique la notion de Freud que la perversion est le négatif de la névrose, ces analystes veulent purement et simplement faire de la perversion une entité où la pulsion ne s'est pas élaborée" (Lacan, 1994, p 113).

On peut en écho souligner cette citation de Foucault (1984 c, p 737) :

"L'idée que le S/M est lié à une violence profonde, que sa pratique est un moyen de libérer cette violence, de donner libre cours à l'agression est une idée stupide. Nous savons très bien que ces gens ne sont pas agressifs".

Au contraire, le sadomasochisme en tant que tel introduit du jeu, empêchant le sexe de sombrer dans l'ennui.

Ce jeu est au service d'une "intensification du plaisir". C'est ainsi que les sujets qui s'adonnent au S/M "inventent de nouvelles possibilités de plaisir en utilisant certaines parties bizarres de leur corps - en érotisant ce corps" (p 737). Bien sûr l'idée d'intensification du plaisir n'est pas sans éveiller l'écho de la conception lacanienne du plus-de-jouir en tant qu'homéostasie supérieure : ce rapprochement est fait par Allouch (2001).

Il convient de s'arrêter sur cette idée d'intensification du plaisir. Allouch dans cet article propose d'y voir une expression du plus-de-jouir, en opposition avec la notion freudienne de plaisir. Cependant une différence subsiste. Le plus de jouir de Lacan aurait un sens sexuel ; or, Foucault fait remarquer qu'il ne s'agit pas d'un plaisir sexuel : au contraire le S/M consiste à opérer une "désexualisation du plaisir", dit-il en 1984 : ce n'est pas anodin. C'est aussi, en continuité avec *La Volonté de savoir*, la psychanalyse qui est visée.

"[...] L'idée que le plaisir physique provient toujours du plaisir sexuel et l'idée que le plaisir sexuel est la base de tous les plaisirs possibles, cela, je pense, c'est vraiment quelque chose de faux. Ce que les pratiques S/M nous montrent c'est que nous pouvons produire du plaisir à partir d'objets très étranges, en utilisant certaines parties bizarres de notre corps dans des situations très inhabituelles.. " (Foucault, 1984 c, p 738).

Il s'agit donc d'utiliser des parties inhabituelles du corps, autrement dit les parties non génitales. Foucault pense peut-être ici à une pratique comme le *fistfucking*. Cette considération du plaisir comme non sexuel est en contradiction avec la psychanalyse d'un certain point de vue : en effet, pour Freud, c'est justement l'existence des zones érogènes qui disséminent la sexualité sur tout le corps, alors que Foucault entend rester à une définition extrêmement étroite du sexuel. Pour cette raison, le S/M produit un plaisir physique, qui n'est pas plus proche du sexe que la boisson, la nourriture ou la drogue (qui là encore selon lui donne des possibilités nouvelles de plaisirs), idée on l'a vu, qui est aussi celle de Rubin.

Au final, on constate le caractère assez surprenant de ces articles : Foucault refuse de parler de sexe et de fantasme pour le sexe S/M mais simplement de plaisir. Il n'y a pas de violence non plus dans le sexe S/M. Ces conceptions sont volontairement radicalement antipsychanalytiques : rappelons-nous que le masochisme a bien été fortement mis à

contribution pour permettre l'écriture du fantasme (voir le fameux article de Freud de 1919 "Un enfant est battu" (Freud, 1973 a).

#### 4.3.3.3 L'influence de Foucault et de Rubin

##### Halperin

Certains auteurs vont reprendre avec enthousiasme les arguments de Foucault et de Rubin. Halperin (2000, p 98) attache une importance considérable aux articles de Foucault. Il considère que le S/M est ce qui permet à Foucault de définir une "praxis queer". Il valide l'idée que le S/M est une "stratégie pour créer du plaisir". Il considère même que, pour Foucault, le sexe S/M faisait partie intégrante d'une culture communautaire. Halperin considère que Foucault n'a pas tort d'évoquer la "désexualisation" tout en précisant que la "désexualisation" signifie que le sexe S/M se détache de toute spécificité génitale. Finalement le S/M devient "une pratique de transformation potentielle de soi "(Halperin, 2000, p 101). Halperin valide la conception antipsychanalytique de Foucault. Il voit dans le S/M aussi une possibilité d'alliance avec les féministes, reprenant les remarques de Foucault sur l'utilité du S/M pour remettre en cause les rapports de pouvoir. "L'apparence hypervirile" des clones gais S/M cache "une stratégie de valorisation de diverses pratiques de dévirilisation sous le signe de la masculinité, forgeant ainsi une alliance nouvelle entre masculinité et réceptivité ou pénétrabilité sexuelles" et en même temps détachant l'homosexualité masculine de son association phobique avec la "féminité" (p 102). Ces pratiques non centrées sur le pénis permettent de rompre avec le phallocratisme pour Halperin. Le S/M, s'insérant dans une stratégie gaie, on le voit, vise aussi à affirmer, rassurer sur l'appartenance des gais au groupe des hommes.

##### Bourcier

Bourcier (2002) dans "Du divan au sling"<sup>243</sup> nuance les propos de Foucault qu'elle trouve imprécis sur certains points. Elle ne pense pas qu'il soit possible d'établir que les pratiques S/M soient sans fantasme. Elle n'hésite pas, contrairement à Foucault, de parler de "re-sexualisation" réfutant la "désexualisation" de Foucault (Bourcier, 2002, p 71) : pour elle, le sexe ne se limite pas au sexe génital et hétérocentré. Néanmoins, elle récuse par contre toute théorisation psychanalytique du fantasme et reprend l'idée foucauldienne de "régime de savoir/pouvoir disciplinaire produisant des vérités du sexe", vérités que le BDSM se chargerait de

---

<sup>243</sup> [http://www.leonard.nom.fr/francois\\_Delor/lectures/marie\\_helene\\_bourcier.PDF](http://www.leonard.nom.fr/francois_Delor/lectures/marie_helene_bourcier.PDF)

bousculer. Le discours psychanalytique serait lui-même un "régime disciplinaire" car "fondé sur "la possibilité d'objectiver, de catégoriser et d'interpréter des actes sexuels" (Bourcier, 2002, p 71).

Elle reprend aussi des arguments que Rubin avait avancés : la psychanalyse a un recours excessif à la littérature pour échafauder ses théories ; elle ignore les données empiriques et descriptives ; elle se présente comme dépolitisée, alors qu'elle ne l'est pas. Par opposition, le S/M va être lui aussi un régime de savoir / pouvoir lui aussi, mais de nature différente : bien loin d'être disciplinaire, il va subvertir le régime du sexe du pouvoir dominant. Pour elle le BDSM se caractérise par "une relocalisation et une resocialisation qui laissent apparaître autrement la dimension sociale, politique et épistémologique du sexe" (Bourcier, 2002, p 71). Elle peut être vue comme une "contre-production" de pratiques, de savoirs, de relations entre les personnes qui font du sexe ensemble. Bourcier tend à considérer que le S/M est d'une certaine façon l'effet de la constitution du sexe par le pouvoir, ce que ne dit pas Rubin.

L'analyse de Deleuze sur laquelle Lacan s'est appuyé est vivement contestée. Deleuze a un premier tort : celui de rester prisonnier d'un donné de la différence sexuelle ; Wanda ne peut être sadique au sens de Sade car elle est une femme. Deleuze ne parvient pas à dépasser le schéma femme=masochiste, en disant que la femme-bourreau ne peut être vraiment sadique dans la mesure où elle appartient au masochisme. Or, si Wanda n'est pas un bourreau parfait, ce n'est pas par manque de sadisme mais parce qu'elle doit apprendre à bien faire ce que Séverin lui demande de faire.

Bourcier est évidemment beaucoup moins indulgente envers Lacan : le sexe S/M vaut preuve selon Bourcier que "Lacan s'est planté dans sa collusion" bite/phallus/masculinité biologique et la faculté de paterner" : en vaut preuve la culture daddy<sup>244</sup>. Le S/M a fait autre chose que de "fétichiser le gode signifiant de la bite pour les filles" (Bourcier, 2011, p 265 qui cite Derrida, *La dissémination*, 1972, p 115).

"Il n'imité aucun original et s'il fallait lui trouver une trace corporelle, la main serait sans doute tout aussi adéquate. Le gode s'ajoute à la bite et s'y oppose tout en tenant lieu ; il prend "forme de cela

---

<sup>244</sup> D'après Bourcier (2011, p 238), le daddy est une femme plus âgée qui endosse le rôle de partenaire masculin avec une autre femme. "Les mises en scène portent sur les différences d'âge et les genres".

même à quoi il résiste et constitue. Tout en s'en distinguant, il l'imite aussi, s'en fait signe et représentant"<sup>245</sup>.

Point n'est besoin de trop revenir sur cette critique : nous avons bien vu que dire que Lacan priverait les lesbiennes du phallus est une erreur grossière<sup>246</sup>. On peut dire aussi qu'il manque à Bourcier le concept d'objet a. Nous avons bien vu que rien n'interdisait le gode, en tant que "menu objet a", de prendre la place évidée du phallus. Le gode peut bien jouer le rôle d'objet fétiche pouvant remplacer le phallus manquant.

Ce qui est certain c'est qu'on observe que Bourcier reprend des arguments comparables à ceux de Foucault : Le BDSM ainsi "dénaturalise les relations de pouvoir" car le "pouvoir est une construction sociale et une performance". Le sexe BDSM est celui d'une minorité ayant une subculture ; il bouscule le régime de pouvoir / savoir disciplinaire ; Bourcier en fait enfin une arme de guerre contre la psychanalyse. C'est vraiment le "sling" qui remplace avantageusement le divan en tant que thérapie. Bourcier pousse jusqu'au bout l'idée que le S/M permet le combat féministe, combat pour l'égalité, permet l'avènement d'une sexualité non traumatique, d'une jouissance heureuse, une fois que le monde serait enfin débarrassé des concepts psychanalytiques.

Rubin et Bourcier affirment donc la non-pertinence des théorisations psychanalytiques et deleuziennes. D'autres auteures vont avoir l'ambition de montrer que le S/M permet de dépasser des schémas que la psychanalyse avait su décrire.

#### 4.3.3.4 Apologie du S/M réutilisant des concepts psychanalytiques

Bourcier est très critique de certains théoriciens queer qui font l'apologie du S/M en réutilisant des éléments de théorie lacanienne : tel est le cas de Parveen Adams dans son article "Of female bondage" (1989)<sup>247</sup> et son regard sur les pratiques S/M lesbiennes des années 90.

Le but d'Adams est de montrer que le S/M lesbien réalise le programme de Wittig selon lequel les lesbiennes "ne sont pas des femmes".

---

<sup>245</sup> Cette définition de la fonction du gode renvoie aux pratiques de *drag king* et de *gender fucking* des subcultures queer et BDSM. Les ateliers *drag king* sont des ateliers où on apprend à performer la masculinité. *Gender fucking* : littéralement "niquer son genre". Il s'agit d'une parodie des codes du genre, mais aussi des attendus culturels et comportementaux les concernant.

<sup>246</sup> Voir ci-dessous troisième partie et le chapitre sur Judith Butler notamment.

<sup>247</sup> Brennan, T. (1989) *Between feminism and Psychoanalysis*, 247-65.



Adams veut opposer le masochisme hétérosexuel masculin du S/M lesbien : le premier, caractérisé par le désaveu et le fétichisme, serait pathologique. Le deuxième serait une nérosexualité ayant des vertus au contraire.

La stratégie d'Adams est donc celle-ci : elle reprend la conceptualisation freudienne pour montrer d'abord que celle-ci décrit bien le sort commun des femmes, hétérosexuelles comme lesbiennes "vanille", et qu'elle décrit bien aussi les pathologies des hommes masochistes ; elle souhaite alors montrer que le S/M est pour les femmes un moyen de libération de ce qui serait, selon elle, la prison du genre bien décrite par ces théories.

La lesbienne S/M en effet se détacherait de "la référence phallique" contrairement à l'hystérique, elle dépasserait le complexe d'Oedipe et la référence à la différence sexuelle. Elle se libérerait de ce qui pèse comme une chape de plomb sur la femme hétérosexuelle, à savoir la "pathologie féminine" décrite par Freud et Lacan, et notamment elle ne passerait plus par l'identification masculine. Elle se serait ainsi séparée du genre. Adams ne voit pas la portée de la jouissance féminine décrite par Lacan, il s'agit pour elle de se débarrasser de l'idée de jouissance féminine pour pouvoir adopter de façon fluide et changeante les rôles qui lui conviennent selon Adams (traduite par Bourcier, 2011, p 266) :

"Elle a refusé les formes de la pathologie féminine centrée autour du champ phallique : elle ne trouve pas son désir dans le corps de l'homme à partir du moment où elle ne passe par aucune identification virile non plus qu'elle n'offre ce qu'elle n'a pas. A partir du moment, poursuit-elle, où la lesbienne sadomasochiste a refusé de fonctionner dans l'espace des choix masculin et féminin, il n'y aurait aucun sens à parler de jouissance féminine au-delà du phallus. La lesbienne sadomasochiste a séparé la sexualité du genre et elle est capable de jouer sur les différences dans un théâtre où les rôles circulent librement"<sup>248</sup>.

Bourcier critique cette idée de séparation de la lesbienne S/M des "prisons" du genre car elle considère que, sur la scène S/M, les pratiques sexuelles vont de pair avec le jeu sur les genres. Au-delà de cette différence, Adams est en fait proche de Bourcier sur un point essentiel : la spécificité de la jouissance féminine est en fait totalement occultée. Elle est au service d'une sorte de maîtrise illusoire. Adams croit pouvoir maîtriser, voire supprimer l'incidence du signifiant "femme" sur le corps.

---

<sup>248</sup> Texte original : "she has refused the forms of womanly pathology organized within the phallic field ; she does not find the signifier of her desire in the body of the man nor, since she makes no virile identification, does she offer that which she does not have. Since the lesbian sadomasochist has refused to operate within the space of masculine and feminine choices, it would be meaningless to call this a *feminine jouissance* beyond the phallus. The lesbian sadomasochist has separated sexuality from gender and is able to enact differences in the theatre where roles freely circulate" (Adams, 1989, p 265).

Il est vrai que l'hystérique passe, comme Lacan l'a montré avec le cas Dora, par une identification masculine pour se poser la question : "qu'est-ce qu'une femme ?" Les lesbiennes hystériques grâce au S/M pourraient-elles alors se passer de se poser cette question dans ce cas ? C'est peu probable. Il semble en tout cas que le sexe S/M se rejoue autour d'un rapport au phallus, en tout cas soit du registre de la jouissance phallique, autrement dit du contrôle, de la barrière, du plus-de-jouir. La jouissance féminine ne se joue pas au niveau de l'identification masculine ou féminine mais d'un type de jouissance qui, nous l'avons vu, n'est ni sadique ni masochiste (en tout cas au sens sexuel). Jouissance d'ailleurs qui ne signifie pas qu'une femme "se libère" du phallus puisqu'il s'agit d'une jouissance supplémentaire. Fonctionner hors phallus, ne l'oublions pas c'est se situer dans le hors sens. Butler montre bien d'ailleurs dans "*le phallus lesbien*" que, dans ces pratiques, il s'agit de rejouer le phallus autrement. Il est bien difficile de penser le S/M sans l'objet a et le fantasme, comme le montre le fantasme "Un enfant est battu".

#### Lynda Hart, le S/M Lesbien et la psychanalyse

Comme Rubin, les attaques de Lynda Hart (2003) portent sur un lesbianisme désérotisé qui considérait que le S/M ancrerait les lesbiennes dans le "masochisme féminin". Pour Hart, le lesbianisme permet aux femmes au contraire de sortir du "masochisme féminin" qu'elle conteste pour prendre une position d'assumer véritablement un masochisme érogène. Hart critique les analyses de Bersani (1988) confondant masochisme, perte de contrôle et féminité. L'idée que l'essence des femmes serait dans le masochisme interdit les femmes d'inventer et de pratiquer le masochisme "performatif", puisque le masochisme féminin est constatif<sup>249</sup>.

Deuxième idée : pour Hart, comme pour les auteurs précédents, le jeu S/M permet de déstabiliser les identités : elle ne sépare ainsi pas les deux plans du sexe et du genre. C'est l'identité en général qui est déstabilisée et pas seulement l'identité féminine particulière :

"La lesbienne S/M paraît s'opposer fondamentalement à une doctrine essentielle du courant dominant du féminisme. Tandis que ce dernier se focalise sur l'idée de "nous trouver nous-mêmes", la première s'approprie la rhétorique de "nous perdre nous-mêmes". Les sadomasochistes se réfèrent souvent à l'expérience de devenir "rien", tandis que les lesbiennes féministes parlent de créer et de soutenir leur identité propre [...] Ce n'est pas seulement une identité particulière, mais l'identité comme *telle* que ces descriptions de l'expérience masochiste perturbent" (Hart, 2003, p 11).

---

<sup>249</sup> Voir partie 4.2.2.

Hart fait référence à un extrait de *Macho Sluts* de Califia qu'elle cite :

"Elle commença à s'effacer elle-même... elle commença à s'effriter vers les bords, à s'évanouir dans l'air, sans volonté et invisible" (Hart, 2003, p 115 citant Califia, 1988).

À l'appui de cette idée, Le lesbianisme S/M n'aurait pas à situer une subculture particulière, puisqu'il déstabilise l'identité en tant que telle. Le S/M pour autant ne se confond pas avec un échange de rôle sur une scène imaginaire, comme pourrait le penser Adams. Hart s'élève contre des arguments prétendant que le S/M permettrait de troquer, pour un moment, son identité réelle pour une autre fantasmée. L'enjeu est tout à fait autre que ce jeu de rôle momentané :

"Mais le concept de se "perdre soi-même n'est pas troquer une identité contre une autre ; c'est plutôt une question de profonde altération dans la conscience que l'on peut aisément percevoir comme un fait tout à fait terrifiant. Néanmoins, c'est un saut dans la corporéité qui peut aider à réaliser que le "moi" n'est pas seulement une construction, un mécanisme prothétique, mais souvent un appareil écrasant" (Hart, 2003, p 117).

C'est qu'en effet le S/M permet, selon Hart, un rapport plus étroit avec le réel. Lacan, on l'a vu, situait le masochisme sur le plan du réel. Son assertion également selon laquelle le masochiste cherchait "l'angoisse de l'Autre" serait une tentative de s'approcher du réel. Lacan situe en effet l'angoisse comme "signal du réel". Néanmoins, les pratiques masochistes lui paraissaient du "chiqué", se situer sur le plan de l'acting out et du théâtre. Hart pense plutôt le contraire : par opposition au "corps" discursif des théoriciennes lesbiennes et à leur conception essentialiste, elle oppose "la chair" et la matérialité. Le corps lesbien garderait ainsi un rapport avec le référent, "la chair". La "chair" n'est certainement pas du réel brut, mais il garde une matérialité que n'a pas le discours :

"On pourrait comprendre le mot "corps" inscrit dans son titre, comme les constructions culturelles, les architectures, les lieux fixés, stabilisés, dont nous savons qu'ils sont des inventions de la réalité, mais que nous prenions comme tels afin de survivre à ces désirs instables pour le "réel de nos fantasmes".

[...] Le "corps" nous garde ancrées dans les mondes que nous avons élaborés en "réalité". La "chair" est un lieu que nous essayons d'atteindre, qui se dérobe toujours à notre saisie ; il doit de fait rester hors de portée, car c'est le lieu au-delà (ou en avant) du "corps" qui nous permet de poursuivre la construction de la réalité, en même temps que notre désir le désapprouve. [...] Le théâtre a lieu dans cet espace entre ceux qui sont regardés et ceux qui regardent ; aussi le désir, je le situe *entre corps et chair* (Hart, 2003, p 39-40).

Il s'agit avec la chair d'aller jusqu'à "l'atteinte du point où la vie est irréprésentable" : pour cela le théâtre S/M n'est pas le réel lui-même pour autant, mais est le lieu d'une équivoque entre réel et performance. Le S/M lesbien aspire ainsi à une performance qui parvient à dépasser le cadre de la représentation. Le lien au réel se fait dans le théâtre. Hart (2003, p 120-121) brocarde des représentations simplistes du théâtre comme "l'opposé de la vie" et la confusion entre "performance" et performatif artistique". Le point d'impossible est celui de la rencontre entre deux temps selon Hart (2003) : le futur et le passé, soit le "futur antérieur". C'est pour cela que le masochisme ne fait pas équivoque plaisir et souffrance : selon Hart (2003), dans le S/M on observe "c'est une succession de la peine et du plaisir qui devient simultanément", soit le fameux point de jonction du réel impossible.

Le lien au réel apparaît en fait plutôt douteux. Hart utilise le concept de réel, mais c'est finalement pour en faire un certain dépassement de l'impossible. Elle se situe donc à l'opposé de Lacan concernant le "chiqué". Elle croit aussi au S/M comme outil de libération, y compris pour les femmes : dans des récits comme *The Duchess of L.A* de Jane Delynn qu'elle met en avant, les femmes peuvent accéder à une connaissance de soi, se délier des prisons du genre grâce au S/M. Hart insiste sur le caractère en quelque sorte thérapeutique pour une femme de perdre la conscience de soi, de ne plus regarder les autres pour accéder à une meilleure connaissance de soi, de permettre "l'évènement d'une prise de conscience" pour la narratrice (Hart, 2003, p 203). Le commentaire de Hart est féministe finalement : le S/M permet aux femmes d'avoir une meilleure attention non aux autres, mais à soi.

### Et les hommes ? Kaja Silverman

Kaja Silverman, dans *Male subjectivity at the margins* (1992) se tourne du côté des hommes. Le masochisme masculin lui paraît permettre une remise en cause de la différence sexuelle, des stéréotypes de genre et du patriarcat.

Silverman dans cet ouvrage explore tous les types de masculinités déviantes. La déviance vient du fait que ces types remettent en cause la "réalité", celle-ci s'appuyant en fait sur "a dominant fiction"<sup>250</sup>[une fiction dominante] qui fonde la différence des sexes, notamment à partir de l'équation phallus = pénis. S'appuyant sur des analyses filmiques elle relie la représentation de ces masculinités déviantes à un évènement traumatique historiquement

---

<sup>250</sup> Silverman (1992), p 9.

marqué : la Seconde Guerre Mondiale. Cette crise de la masculinité apparaît ainsi dans les films hollywoodiens des années 40.

"Les masculinités déviantes" sont du côté de l'homosexualité d'une part, du masochisme de l'autre, les deux pouvant bien sûr se rejoindre. Le masochisme masculin est particulièrement analysé dans les chapitres V et VI. Le masochisme moral masculin est analysé à partir d'exemples donnés par Reik (1953) dans son livre sur le masochisme. Reik compare le masochisme des pervers à celui des saints : il y trouve l'élément commun de l'exhibition (devant Dieu en ce qui concerne le saint) et du triomphe généré par l'humiliation. Le masochisme révèle les ressorts secrets de la masculinité dominante, fondée sur le pouvoir du surmoi. Il révèle que la masculinité conventionnelle est "a fraud" [une imposture]<sup>251</sup>.

Silverman évoque aussi le masochisme féminin de l'homme : celui-ci est d'ordre hétéropathique<sup>252</sup> : le masochiste identifie sa personne propre à une autre personne. Le masochisme de l'homme n'aboutit pas à une incorporation du corps de la femme, mais plutôt à une expulsion du corps mâle<sup>253</sup> : le masochiste homme peut ressentir la douleur des autres corps du fait qu'il fait se retourner, par un jeu spéculaire, sur le corps mâle toute la violence qui émane de lui.

Ce masochisme permet d'aimer et de désirer depuis la même position que les femmes. Ce sont bien souvent les femmes qui cultivent l'identification hétéropathique, la "curiosité généreuse à l'égard de l'autre"<sup>254</sup>. De même les homosexuels masculins aiment aussi depuis cette même position. Silverman s'attache notamment à l'homosexualité léonardienne en rapport avec le souvenir d'enfance où la queue du vautour rentre dans la bouche de Léonard<sup>255</sup>. C'est ainsi que le narrateur de *À la recherche du temps perdu* est conduit à s'ouvrir à Albertine, à être curieux d'elle.

Le masochisme de l'homme n'est pas pour autant renoncement à la masculinité : Lawrence d'Arabie est un "masochiste viril" et un meneur d'homme, son masochisme lui permet de

---

<sup>251</sup> Silverman (1992), p 10.

<sup>252</sup> Le terme d'hétéropathie vient du philosophe Max Scheler.

<sup>253</sup> "Chapter 6 will also attempt to show that there are moments within that cinema in which the male psyche is in effect "lifted out" of the male body, and made to feel the pain of other bodies-moments at which identification works according to the logic of "ex-corporation" rather than the logic of incorporation. Silverman, 1992, p 10.

<sup>254</sup> Bersani (1998), p 81.

<sup>255</sup> C'est l'un des types d'homosexualité posés par Freud : il se fonde à la fois sur la fixation à la mère et sur le choix d'objet narcissique. Voici ce qu'indique Silverman (1992, p 10) sur le modèle léonardien, en faisant référence à *A La recherche du temps perdu* de Proust, qui met selon elle en valeur le modèle léonardien : "as we will see, the libidinal politics of that text not only function to foereclose upon the Name-of-the-Father, but to route male homosexuality through lesbianism, and to align the male mouth with the female genitals".

devenir leader d'une nation dominée (les arabes) : l'influence du masochisme féminin l'amène à se dépouiller d'ailleurs de sa position de leader. La douleur recherchée par l'homme, son désir d'être torturé n'aboutirait pas pour autant à une féminisation car il montrerait la capacité à supporter la douleur physique. Masochiste mais viril, l'homme masochiste peut ainsi défier la différence sexuelle. Il en est de même du gai.

Bourcier conteste Silverman. Elle reprend une analyse de D. Savran sur le personnage de Rambo pour montrer que le masochisme de l'homme américain blanc, mis en valeur par Silverman, tel qu'il est représenté par un personnage comme Rambo, correspond plutôt à une tentative de conserver les avantages donnés aux hommes qu'autre chose, une "ruse de la raison masochiste blanche" qui serait une stratégie de remasculinisation. À l'appui de ce scepticisme, on peut noter que le masochisme de Sacher-Masoch ne s'est guère avéré dans le roman favorable au féminisme, en dépit de "la performance de genre" doublée de la "performance de classe" de Séverin l'esclave. Au début du roman *La Vénus à la fourrure*, Séverin se montre impitoyable envers sa frêle domestique et assène à son hôte sa leçon : il s'agit de fouetter ou d'être fouetté ; Séverin, guéri de son masochisme, n'a pas pour autant perdu son lien libidinal avec le fouet<sup>256</sup>. Les analyses de Sedgwick sur les larmes de l'homme violent dans *Epistemology of the closet* iraient dans ce sens<sup>257</sup>. Le masochiste, si l'on en croit Lacan, recherche l'angoisse de l'Autre. Les promesses de libération de l'homme masochiste risquent de s'avérer une fois de plus bien utopiques. Par ailleurs, on le sait, pour Lacan, le masochisme n'est de toute façon pas féminin par essence : il se situerait bien plutôt du côté de la sexualité masculine de toute façon<sup>258</sup>. Il est lié au désir de restituer le S(A) à l'Autre afin que celui-ci soit complet, et se situe finalement dans une logique fétichiste.

Par conséquent, derrière les différences de référence théorique et de prises de position envers la psychanalyse, on constate dans les écrits queer sur le S/M une même tendance à considérer que celui-ci pourrait être à l'appui paradoxalement d'une jouissance plus paisible, moins traumatique, tout en se mettant au service du trouble dans le genre, de l'égalité sociale, de l'égalité des sexes, voire d'un partage de la jouissance dépassant le clivage homosexualité /

---

<sup>256</sup> Fin du roman qui est, on l'a vu, hautement contestable du point de vue de la perversion masochiste, si on suit Lacan et Deleuze, et si on prend en compte la vie même de Sacher Masoch, lequel n'a pas été "guéri" de son masochisme.

<sup>257</sup> Voir dans la traduction de Cervulle (Sedgwick, 2008) le chapitre 3 "quelques binarismes II", p 158 et dans "quelques binarismes I" la figure du capitaine Vere.

<sup>258</sup> Il est vrai que, comme Rubin le fait remarquer (Butler & Rubin) nombre de masochistes hétérosexuels se féminisent dans le fantasme. On peut se demander, selon les cas, s'il s'agirait d'un jeu pervers avec l'angoisse de castration ou bien d'un "pousse à la femme" plutôt à situer sur un versant psychotique.

hétérosexualité ; hommes / femmes. La question de la structure n'est guère envisagée : on parle dans le milieu de *tops* et de *bottoms*. Maintenant pourquoi s'interdire de mettre dans le jeu de l'analyse du S/M la voix de Lacan ? C'est ce que nous allons faire. Auparavant, il nous paraît intéressant d'entendre une voix queer discordante : celle de Léo Bersani, le théoricien de la sexualité comme masochisme.

### **4.3.3 De l'utilité de la conception psychanalytique pour comprendre le S/M**

#### 4.3.3.1 Une voix discordante : Bersani et le S/M

Bersani, on l'a vu, faisait du masochisme l'essence de la sexualité dans une véritable ontologie. Le S/M alors dans *Théorie et violence* (1984, p 51) serait "une sorte de version explicite (et mélodramatique) de la construction de la sexualité elle-même". Bersani (1984, p 51-52) ajoute :

"Par sa marginalité, le sado-masochisme ne ferait qu'isoler, et même rendre visible, les fondements ontologiques du sexuel.

La pratique sado-masochiste est l'application littérale d'un masochisme qui, comme j'en ai émis l'hypothèse, pourrait être apparu par nécessité adaptative. Le masochisme, solution évolutive à un défaut de notre processus de maturation, serait reproduit sous une forme non-adaptative- une forme qui, cette fois, conduirait à l'extinction plus qu'à la survie" (p 51-52)

Dans *Homos* (1998), concernant le S/M, Bersani se fait critique des positions foucaaldiennes. Il s'oppose à la conception de la sexualité de Foucault et de Rubin : ceux-ci considèrent que le sexe est un plaisir comme un autre ; pourtant cet argument est d'autant plus paradoxal que ce sont les mêmes qui sont portés à donner une valeur philosophique et mystique à la sexualité qui les intéresse, soit la sexualité S/M.

Concernant un certain nombre d'auteurs queer, il critique une certaine façon, dans une optique anti-psychanalytique bien souvent, de refuser d'interroger les fantasmes et les désirs, de refuser de poser la question des origines de ces fantasmes. Or, Bersani pense que cette tendance finit par provoquer une certaine normalisation. Cette tendance se retrouve notamment dans la façon de décrire le sexe S/M de Foucault. Selon Bersani, dans ces interviews, Foucault opère une certaine déssexualisation et une présentation pastorale du sexe S/M qui ne correspond guère à la réalité... À chaque fois c'est le refus de Foucault d'admettre la réalité de l'inconscient au sens freudien qui est passé au crible. Finalement, Foucault veut

montrer que le plaisir érotique est loin de se limiter au sexe en ayant une acception étroite du sexe comme sexualité génitale. L'opération de déssexualisation permet en fait de soustraire l'érotisme à toute interprétation, de refuser d'admettre l'omniprésence du fantasme dans l'érotisme. C'est donc le fait d'envisager le sexe S/M comme déssexualisé qui est à reprendre.

Bersani est sceptique devant les arguments de Foucault sur l'absence de violence du sexe S/M et la réversibilité des rapports de pouvoir. Certes, Foucault évite l'erreur que commettent certains queer (Rubin notamment) : il sait que le S/M ne permet pas d'échapper aux structures de pouvoir pour la simple et bonne raison que le pouvoir est partout. Mais, néanmoins, c'est le fait de croire qu'il puisse être une remise en cause, un détournement, une réécriture des rapports de pouvoir qui lui paraît être une erreur.

En effet, dans *Le rectum est-il une tombe ?* (1988), Bersani affirme qu'il n'y a rien de plus rigide et de plus hiérarchisé qu'un bar gai cuir. Y existent des rapports de pouvoir qui sont largement liés à ceux qu'on retrouve dans la société. Au fond, la manière dont Foucault voit le S/M a quelque chose qui s'apparente à un déni pervers. Pour Bersani (1988) existe une complicité véritable entre le S/M et les structures oppressives. Il envisage même l'idée qu'après tout c'est le sadomasochisme qui pourrait être à l'origine du totalitarisme. En tous les cas, non seulement ce plaisir est lié essentiellement à ce rapport de pouvoir mais il ne le remet pas en cause. Le PDG se faisant fouetter dans un donjon revient sans difficulté diriger son entreprise le matin. Les gais par ailleurs, par le cuir, se sont réappropriés la masculinité : leur imaginaire du plaisir est totalement défini par la culture dominante. Il y a bien des fantasmes gais et S/M qui sont définis par ce que Lacan appelait le discours du maître.

Mais il ne s'agit pas pour Bersani (1998) de remettre en cause, de contester le sexe S/M au nom d'une certaine éthique. Il s'agit uniquement de montrer les faux-semblants des conceptions dithyrambiques du sexe S/M.

#### 4.3.3.2 De l'utilité de Lacan pour cerner le sexe S/M

##### Structure et suppléance

L'importance du fantasme évoqué par Bersani ne peut qu'aller dans le sens de l'importance de la logique du fantasme par Lacan. Qu'en est-il de la définition structurale de la perversion en ce qui concerne le sadisme et le masochisme, de la spécificité du désir sadique et du désir masochiste ? Une chose est sûre, et très clairement établie par les lacaniens, un sujet adepte



des pratiques masochistes n'est pas nécessairement pervers. Maleval (1995) porte la discussion dans l'article "Suppléance perverse chez un sujet psychotique"<sup>259</sup>.

Maleval fait remarquer que la structure psychotique est fréquemment associée à des pratiques perverses. C'est le cas pour lui de phénomènes de masochisme se caractérisant par une mise à distance du corps. Maleval prend l'exemple de Monsieur M. s'adonnant à des pratiques qui devraient normalement impliquer des douleurs inouïes. On a vraiment l'impression que le terme de "chiqué" s'adapte mal à un tel débordement de sévices. Le masochisme de Monsieur M est vraiment sérieux. Est-il pervers alors ? Lacan se serait-il trompé en parlant de "chiqué" ? Certes, Monsieur M. provoque l'angoisse des "bourreaux" par le caractère extrême des douleurs et des mutilations qu'il inflige à son corps, ce qui est un trait de perversion. Par ailleurs, il cherche aussi à être réduit à l'état d'objet, ce qui est là encore masochiste. Cependant, les mutilations n'épargnent pas l'appareil génital, ce qui est rare chez un pervers qui souhaite se prémunir contre la castration. Dans l'ensemble, on peut plutôt considérer que les pratiques de Monsieur M. tendent à le mettre à distance son corps. D'ailleurs, de tels sévices ne peuvent être supportés que par une anesthésie psychotique (contraire des hyperesthésies hystériques). Maleval fait l'hypothèse que la jouissance de son corps n'a pas été vidée. Par ailleurs, il constate une défaillance de l'imaginaire au niveau du fantasme. Si on prend ce cas à partir des noeuds borroméens, on peut penser que c'est le rond de l'imaginaire qui s'en est allé. L'absence d'un trait unaire des identifications tend à chercher à être compensé par les inscriptions corporelles. Finalement, suffisamment d'éléments peuvent permettre de faire l'hypothèse d'une psychose ordinaire.

Cet exemple nous montre en tout cas qu'il est tout à fait inopportun de confondre pratiques sexuelles et structure. La définition structurale du masochisme et du sadisme en tant que perversion permet en réalité d'opérer de façon rigoureuse cette distinction. Dans les mêmes lieux de jouissance, on peut trouver des gens ayant des pratiques similaires mais des structures différentes.

#### La distinction entre sadisme et masochisme

Deleuze et Lacan sont clairs : on ne peut être sadique et masochiste en même temps sur le plan structural. Pourtant, on parle de sexe S/M : les échanges de rôles y sont fréquents. Dans

---

<sup>259</sup> Suppléance perverse chez un sujet psychotique. *La Cause freudienne*. Revue de psychanalyse. 1995, 31, pp. 109-116.

le milieu, on ne parle d'ailleurs pas de sadisme et de masochisme, mais de *tops* et de *bottoms*. Ces pratiques sexuelles ne peuvent pas, là encore, se confondre avec des définitions en terme de structure.

Les indications de Lacan et Deleuze sont néanmoins précieuses lorsqu'on s'intéresse aux pratiques S/M lesbien : les *bottoms* sont beaucoup, beaucoup plus nombreuses que les *tops*. Il semblerait que la majorité des lesbiennes apprécient plutôt le désir d'être dominées, si l'on en croit Bourcier et Hart. Bourcier ré-envisage d'ailleurs aussi la relation Séverin - Wanda comme une relation entre deux *bottoms*, puisque selon elle il est tout à fait possible de "topper" en tant que "bottom", voire de "s'autotopper". Wanda serait ainsi une *bottom* en position de *topper*. Il est donc possible de pratiquer en tant que top tout en trouvant sa jouissance plutôt sur un versant masochiste.

### Le S/M comme "chiqué"

Les analyses de Hart et les oeuvres qu'elle cite sont bien représentatives de la tentative S/M de tenter de forcer l'accès à un réel. Ce qui paraît clair dans certains récits, notamment celui intitulé "The Duchess of L.A" ; c'est la mise en évidence de la tentative de récupération de l'objet a comme objet-regard. Hart part d'une meilleure connaissance de soi opérée par le S/M du fait que la lesbienne devienne sa propre spectatrice.

Reprenons le récit de "The Duchess of L.A". La narratrice est initiée au S/M par son amie Linda qui l'emmène dans un bar gai et qui la pousse à fesser une cliente. C'est alors que le fouet lui est pris des mains et que la narratrice est attachée par Linda. Linda produit une division chez la narratrice :

"Linda alors lui bande les yeux "pour qu'elle ne soit pas obligée de voir ce qui se passe", la séparant de celui de nos sens le plus débilisant, celui qui produit la conscience de soi, et elle lui demande d'ouvrir la fermeture Eclair de son pantalon" (Hart, 2003, p 200).

La narratrice a les yeux bandés, et puis est attachée sur un cheval d'arçon pour être fessée.

Elle est alors objectivée :

"Elles [les femmes du bar] lui retirent sa faculté de langage et son "je", c'est-à-dire qu'elles commencent à parler à sa place et à parler d'elle à la troisième personne" (p 201).

Cette mise en place en position d'objet est "apaisante et réconfortante" pour la narratrice mais la division subjective reprend le dessus puisque "elle interrompt sans cesse son propre plaisir

par des pensées sur le désir des autres"<sup>260</sup>. Ne voyant plus, elle se pose encore des questions sur comment se comporter de la meilleure façon. Tout ce passage montre d'ailleurs à quel point la douleur paraît secondaire dans ce dispositif, comme Lacan l'a énoncé à plusieurs reprises <sup>261</sup>.

La toppeuse, Linda, réprimande alors la narratrice "et lui applique des coups réguliers et rythmés" qui lui permettent d'enseigner "comment être son propre témoin, sa propre spectatrice", dit Hart, (2003, p 202). S'agit-il d'obtenir une meilleure connaissance de soi ? Il s'agit bien plutôt de récupérer l'objet-regard lui permettant de s'observer, de se regarder, de retrouver l'illusion d'une complétude dans l'auto-réflexivité. Cela est permis, dit bien Hart, par un dispositif scénique :

"Cette histoire démontre aussi, clairement, que la sexualité est une scène, un lieu psychique, qui peut être mis en acte dans un dispositif matériel" (p 203).

On constate aussi le caractère primordial du rapport à l'autre dans ces scènes S/M. Tenir compte du partenaire et de ce qu'il éprouve est absolument central, même s'il s'agit d'extraire l'objet a. Dans une sexualité non perverse, le rapport à l'objet a peut au contraire faire oublier la dimension du partenaire. On peut même dans le récit retrouver, de la part de la top, une façon d'obtenir la division de l'Autre en procédant à une certaine contrainte envers la narratrice, même si celle-ci dans le roman le vit bien. Le caractère de division de l'Autre se fait de façon primordiale par l'angoisse de celui-ci, dit Lacan. Ce n'est probablement pas le cas le plus fréquent dans les pratiques S/M telles qu'elles sont décrites. Mais ce caractère peut se retrouver dans l'effet provoqué par certaines performances S/M<sup>262</sup>. C'est le cas de celles de Bob Flanagan, qui fixe "son scrotum sur une planche de bois, procédé qui ne le fait pas souffrir, mais qui fait s'évanouir les spectateurs". La performance ici provoque l'angoisse comme signal du réel par le biais des spectateurs<sup>263</sup>.

---

260 ibid.

261 Notamment dans "Kant avec Sade" et dans le séminaire *L'Angoisse*.

262 Ce qui ne veut pas dire que ce soit l'effet recherché par le performeur.

263 Cet effet produit semble-t-il chez un certain nombre de spectateurs mais qui ne saurait permettre de décider de la structure de Flanagan, bien évidemment. Tout au plus peut-on faire l'hypothèse que Flanagan a fait de ses performances son sinthome alors que le réel a fait irruption dans sa vie sous la forme de la maladie (la mucoviscidose).

## Les Catacombes

L'objet a et le fantasme sont aussi centraux, nous allons tenter de le montrer, dans l'étude ethnologique de Rubin (2010 b) sur le club *les Catacombes*<sup>264</sup>, lieu privé devenu un haut lieu de soirées cuir dans les années 70. Nous allons d'abord voir que peut s'y repérer la production de plus-de-jouir. Puis nous nous poserons la question de la notion de "temple" et en particulier de l'idée du sexe S/M comme exercice spirituel défendue par Rubin dans la description de celle-ci et dans les commentaires d'Halperin (2000) sur les écrits de Rubin. Nous émettons en effet l'hypothèse que les Catacombes telles qu'elles sont décrites par Rubin peuvent être considérées comme un lieu pervers, au service de la production du plus-de-jouir, mais aussi du rendu de l'objet a à l'Autre. Là encore il ne s'agit pas de considérer que les participants aux Catacombes étaient des pervers sadiques ou masochistes. La fréquentation d'un lieu n'est pas révélatrice de la structure. Il s'agit par contre de mettre en valeur, contre certains penseurs queer, la centralité du fantasme.

### 4.3.3.3 L'objet a dans les Catacombes

Rubin (2010 c) dans *Élégie pour la vallée des rois* montre la diversité des milieux "cuir". La communauté cuir désigne un sous-groupe particulier de la communauté homosexuelle masculine qui s'est constitué à partir de la fin des années 40. Dans le milieu cuir lui-même, existent des sous-groupes qui correspondent à des pratiques sexuelles différentes. Le cuir peut en effet avoir des connotations non sexuelles (signifiants de la fraternité, de l'indépendance, de la masculinité). Il peut être le signe d'une passion pour les motos ; il peut aussi être le signe d'une identité de genre (interactions sexuelles et sociales entre hommes ayant des styles masculins) ; il peut marquer une attirance pour le sexe "kinky" (Rubin, 2010 c, p 319). Le "kinky" lui-même n'est pas monolithique. Les pratiques sont diverses telles le bondage, le fétichisme, le fist, le S/M. "Cuir" sert de signifiant pour des identifications diverses et des modes de jouir divers. Le signifiant "cuir" circule là encore de façon métonymique, par contiguïté : lié à la communauté homosexuelle masculine, il finit par être repris par des hétérosexuels S/M et par des lesbiennes "kinky". Finalement, pour Rubin (2010 c, p 319), le "cuir" finit par jouer un rôle de "marqueur" à des pratiques sexuelles diverses. Mais pour quelle communauté finalement ? Toute la question est là.

---

<sup>264</sup> Relaté dans "The Catacombs : a Temple of the Butthole" (1991). Traduit par R. Mesli dans "Les Catacombes : le temple du trou du cul". *Surveiller et jouir* (2010)

Des modes de jouissance divers peuvent cohabiter dans un même lieu : c'est le cas des Catacombes. En effet y cohabitaient fisteurs et sadomasochistes. Les Catacombes étaient sous la férule de leur propriétaire, Steve Mac Fachern, véritable "visionnaire du sexe" selon Rubin (2010 b, p 230) qui éprouve une immense admiration pour lui :

"Il était un de ces êtres rares dont l'obstination égoïste à faire ce qu'il voulait créait un univers de joie pour ceux qui l'entouraient" (Rubin, 2010 b, p 230).

Steve a aménagé un donjon au sous-sol de sa maison et y a organisé des soirées hebdomadaires. Steve pratiquait à la fois le fist et le S/M mais il semble que ce n'était pas le cas de tous les participants à ses soirées. Les sujets pratiquant le S/M étaient gênés par l'omniprésence du *crisco*, sorte de gel permettant la pratique du fist mais qui rendait le sol glissant, et les partisans du *fist* l'étaient par l'irruption des cris proférés par les praticiens du S/M.

Rubin nous décrit très précisément un lieu de jouissance, c'est-à-dire un lieu dont le but est la production de jouissance mais qui, en même temps la canalise, et les deux aspects sont bien montrés. On peut faire l'hypothèse que les Catacombes ont joué pour une série de gens une fonction *d'objet a*, au sens où celui-ci est un condensateur de jouissance. Cette jouissance était canalisée par Steve lui-même qui "gérait les Catacombes avec un oeil d'aigle et une main de fer" (Rubin, 2010 b, p 231).

Tout d'abord, c'était Steve qui autorisait ou pas l'entrée aux Catacombes :

"Steve savait qu'une soirée, pour fonctionner, devait inviter le bon public : pour être invité aux soirées il fallait être sur la liste de Steve" (Rubin, 2010 b, p 231).

Il fallait ainsi être recommandé par des connaissances puis passer un entretien avec lui. Rubin explique quels étaient les critères : il ne s'agissait pas tant d'être beau que d'être expérimenté, ou bien, si ce n'était pas le cas, d'être vraiment désireux d'apprendre. L'essentiel c'était la volonté d'apprendre "l'étiquette" (Rubin, 2010 b, p 232). "L'étiquette" nous paraît une métaphore assez surprenante qui fait parfaitement écho aux dires de Foucault qui, dans ses interviews, comparait les rituels S/M à des rituels de cour. Il n'y avait pas d'étiquette sans roi et Steve était vraiment le représentant phallique de ce pouvoir aux Catacombes, toujours

entouré de "ses favoris du moment" (Rubin, 2010 c, p 234). Lorsqu'on venait, on montait à son "poste de commande", on lui offrait le prix de l'entrée et ses "hommages"<sup>265</sup>.

Un élément transparaît dans ce filtrage des participants : il s'agissait d'éviter tous ceux susceptibles d'exprimer justement une jouissance dérégulée, hors limite. Les débordements étaient craints : dans *Le péril cuir*, Rubin (2010 a, p 101) rappelle que la communauté S/M était "obsédée" par la sécurité : ainsi les personnes qui ne respectent pas les normes de sécurité, "les dominateurs buvant trop", les "soumis trop imprudents" étaient évités. En réalité, c'était le cas de tous ceux qui ne savaient pas canaliser leur jouissance, peut-être de ceux qui provoquaient une réelle angoisse et une jouissance aux confins de "la grillade" selon l'expression de Lacan (1991 b, p 83). Le S/M doit bien rester d'une certaine façon du "chiqué".

L'ordre régnait aux Catacombes, et cela se manifestait par une régulation très précise du temps et de l'espace avec un certain nombre d'interdictions et d'obligations. Un exemple d'étiquette avait trait au temps : il était interdit d'arriver aux soirées avant 23 h 30 : la ponctualité était ainsi de mise. De même, chaque lieu avait une destination très précise et permettait de lutter contre tout débordement. Les participants rentraient par une petite antichambre, puis après avoir rendu "hommage" à Steve, ils allaient dans l'espace de convivialité des Catacombes, le bar, où il était permis de parler. À l'arrière au contraire, il était interdit de fumer, manger, boire et parler car celui-ci était réservé au sexe. Il était composé d'une aire réservée au fist et d'une autre au S/M.

Ces règles permettaient d'éviter d'intégrer aux Catacombes les sujets prompts aux débordements excessifs de jouissance, mais elles étaient aussi au service de la production du plus-de-jouir. C'est à cet effet que servaient aussi la spécialisation de l'espace et la régulation de l'entrée :

"Il [Steve] avait une intelligence considérable qu'il utilisait à deviner ce qui faisait qu'une soirée sexe fonctionnait et était chaude" (Rubin, 2010 b, p 231).

"L'espace était configuré de façon à réduire au minimum la place de tout ce qui pouvait distraire de la quête de pénétration profonde, et d'autres plaisirs physiques extrêmes" (Rubin, 2010 b, p 236).

"Il [l'espace] était consciencieusement organisé pour accroître la capacité des clients à se concentrer sur l'intensité des sensations physiques" (Rubin, 2010 b, p 236).

---

<sup>265</sup> Rubin, 2010 b, p 232.

A cet effet une très nette séparation avait lieu entre le dedans et le dehors, séparation permise par l'antichambre :

"Une fois que les portes étaient closes et que la sonnerie avait cessé de retentir, tout souci du monde extérieur et de ses problèmes disparaissait dans des zones reculées de la conscience" (Rubin, 2010 b, p 236).

Un des éléments essentiels de cette séparation était provoqué par la température : Steve mettait le chauffage à fond ce qui poussait les gens à se mettre nu.

Dans la production de jouissance, si la parole et l'échange étaient évités dans la pièce réservée au sexe, la régulation de l'objet-regard n'était pas secondaire avec sa double face d'interdiction et de production : c'est ainsi que l'entrée dans l'antichambre permettait de protéger la pièce "des regards indiscrets". Une fois bien à l'intérieur, on était invité à être alors objet de regard. Le regard était d'abord celui des tableaux. N'est pas négligeable le fait que les gens dans la première pièce dédiée à la sociabilité étaient exposés au regard "d'une collection extraordinaire d'oeuvres d'art érotiques "qui ornaient les murs", dit Rubin (2010 b, p 233). C'est qu'on était invité soi-même à rentrer dans un tableau, celui du donjon. Une des pièces, la "suite nuptiale" était "le lieu idéal pour *donner à voir* publiquement des scènes d'intimité toutes particulières" selon Rubin, 2010 b, p 234).

Le regard de Steve lui-même rentrait en jeu : Steve qui, selon Rubin (2010 b, p 231), avait un "oeil d'aigle", disposait d'une vue surplombante de son poste de commande et intervenait à un moment ou à un autre de la soirée. Le regard de Steve, c'était l'objet tantôt présent tantôt absent qui servait à la production de jouissance. Il constituait l'objet regard pour les participants, en les faisant rentrer dans un tableau où ils étaient regardés sans pouvoir à l'inverse le voir.

La partie du sous-sol consacrée au donjon avait comme attrait essentiel la manière dont elle se présentait à l'œil. C'est d'ailleurs pour cette raison que les S/M allaient aux Catacombes, en dépit de la présence des fisteurs qui les dérangaient : les Catacombes "étaient un donjon suffisamment extraordinaire pour qu'ils [les pratiquants du S/M] acceptent de s'accommoder du sol hélas un peu glissant", dit Rubin, 2010 b, p 265). C'est ainsi que des grosses poutres et poteaux de bois étaient "bien en vue" dans le donjon selon Rubin (2010 b, p 232) ; des miroirs recouvraient les murs et le plafond ; la table de bondage rembourrée avait "un design

extraordinaire" selon Rubin (2010 b, p 235). La personne S/M était invitée à se fondre dans ce lieu.

La dimension fantasmatique de cette mise en scène est évidente, et ne peut qu'invalider l'idée qu'il n'y aurait que du plaisir et pas de fantasme dans les pratiques S/M. La mise en scène est partie intégrale de la production de jouissance (cela ne veut pas dire que le fantasme était identique pour tous les participants, simplement il offrait un matériau commun pour ces fantasmes). Le terme de "donjon" lui-même insiste sur l'atmosphère sombre, mystérieuse et médiévale selon Rubin. Par ailleurs, les objets causant la douleur manifestaient aussi la dimension du fantasme : la croix indiquait que la perversion c'est bien devenir croisé, *prendre la croix*. Un autre objet intéressant est la pince à seins : pince en fer qui sert "au travail des seins" (Rubin 2010, glossaire, p 447)<sup>266</sup>. Rubin signale que pour les joueurs aguerris il est courant d'utiliser des "alligators" <sup>267</sup> aux bouts dentés qui imitent la mâchoire des reptiles<sup>268</sup> (p 446). Ne serait-ce pas le fantasme de la dévoration par la mère, fantasme bien connu des psychanalystes ? Lacan ne désignait-il pas la mère comme un crocodile tenant l'enfant dans sa mâchoire et qui serait prête à dévorer l'objet<sup>269</sup> ?

Il y aurait à dire aussi sur l'objet-voix : n'oublions pas que pour Lacan l'objet voix est l'objet par excellence de la pulsion sadomasochiste. Rubin insiste sur l'importance essentielle de la programmation musicale qui invitait les personnes à se mettre au rythme de la soirée. Là encore Steve pouvait jouer le rôle d'objet présent-absent (Rubin, 1991, p 240) :

"Steve n'avait pas son pareil pour mettre les paroles en résonance directe avec les expériences vécues mais il laissait parfois, de façon surprenante, s'exprimer "son méchant humour [...] Au milieu d'une chanson, sans crier gare, il diffusait le bruit d'une chasse d'eau".

Objet-voix ou objet-regard ? On peut hésiter sur la question : Steve par la musique intervenait, faisait irruption dans l'intimité des partenaires sexuels par les changements de ton de la programmation musicale, c'était l'indice qu'ils étaient regardés, qu'ils étaient aussi au service d'une Jouissance Autre, soit celle de réussir la soirée de Steve.

---

<sup>266</sup> Voir le glossaire de R. Mesli, dans *Surveiller et jouir* (2010) pp 445-48.

<sup>267</sup> *ibid.*

<sup>268</sup> *ibid.*

<sup>269</sup> Voir Lacan (1991 b).



Le dominé pouvait aussi se confondre avec l'objet-voix sous la forme du cri quand il était fouetté ou torturé sur les tables médicales : ce cri était un cri de donjon, autrement dit, dans le fantasme, le cri comme dernière manifestation d'un sujet avant son aphanisis, un cri destiné à être oublié, à disparaître dans les replis du donjon (au niveau du fantasme simplement car ce donjon était très fréquenté). Les adeptes du fist qui, semble-t-il, ne partageaient pas la forme de jouissance S/M étaient d'ailleurs incommodés par les cris des adeptes du S/M.

Finalement, quand on lit toutes les remarques de Rubin, on y voit un dispositif de production de plus-de-jour. La caractéristique de division du sujet produite par un pervers en position d'objet n'y apparaît guère, sauf peut-être sous la forme de l'objet-regard venant à apparaître, mais c'était aussi lié à un consentement des invités : c'est sur ce plan-là que la distinction entre le sadomasochisme tel que décrit par Lacan et le sexe S/M apparaît importante.

En revanche, l'objet a est présent, central. Est-il au service d'une restitution à l'Autre ? Les participants sont-ils des croisés ?

### "Le temple "

Contradictoirement avec les assertions de banalisation du sexe "kinky", Rubin a parlé de *"temple of the hole"*. Et elle n'hésite pas à dire que certains participants sont là pour vivre une véritable expérience mystique. Halperin (2000) reprend la même idée en faisant référence à l'étude de Rubin sur les Catacombes : pour parler du sexe S/M il parle d'une dimension spirituelle. Disons qu'il veut aussi analyser le sexe S/M par le prisme de l'étude du dernier Foucault orienté sur le souci de soi. C'est ainsi qu'il voit dans le sexe S/M une forme d'ascèse : "La force explosive du plaisir corporel intense, détaché de sa localisation génitale exclusive et disséminée sur diverses zones du corps, décentre le sujet et désarticule l'intégrité physique et mentale du "moi" auquel une identité sexuelle a été attachée" (Halperin, 2000, p 109).

La politique queer peut ainsi "être un exercice spirituel" pour Halperin (2000, p 114). Alors que Gide pour Foucault aurait été un philosophe austère dans l'Antiquité, Sénèque, à l'inverse dit Halperin (2000, p 114), aurait pu être un adepte des bars cuirs et un macho passif :

"Rubin s'attarde longuement à décrire à quel point la préparation, la délibération, l'imagination, la constitution préalable d'un groupe et le sentiment partagé d'un objectif commun sont nécessaires à la réussite de soirée où des gens qui ne se sont peut-être jamais rencontrés auparavant peuvent réaliser ensemble des expériences sexuelles intenses" (p 114).

Halperin cite notamment le passage suivant de Rubin (2010 b, p 238) :

"En outre, dans de nombreuses cultures, l'application d'une contrainte physique soigneusement choisie est une méthode pour atteindre à des états de transcendance mentale et émotionnelle. Les gens allaient aux Catacombes pour faire des choses inouïes à leur corps et leurs esprits et certains habitués racontent même avoir connu un genre d'expériences transformationnelles qui sont en général associées avec les disciplines spirituelles".

Halperin en conclut que ces pratiques sont "isomorphes" aux exercices d'ascèse spirituelle antique dont parle Foucault dans *'Herméneutique du sujet* par exemple.

Que peut-on penser de ces interprétations du sexe S/M aux Catacombes par rapport à la lecture lacanienne ? Deux hypothèses peuvent se faire :

- Le sexe S/M et les Catacombes peuvent-ils être le lieu de l'expression de cette jouissance supplémentaire, jouissance dont parle Lacan ? Cette jouissance il l'a trouvée chez les mystiques, nous l'avons vu.
- Ou bien peut-on y voir l'expression plutôt de la perversion telle que l'explique Lacan ?

La première hypothèse paraît relativement incompatible avec ce que nous avons développé sur l'importance du fantasme et de l'objet a dans les Catacombes. On voit à quel point les Catacombes étaient plutôt un lieu de pouvoir rigoureusement contrôlé. Par ailleurs le fantasme est maître et correspondrait plutôt au côté de la sexualité masculine. Le sujet cherche hors de lui le a, le morceau de corps d'un autre pour en jouir. Or, on sait que la jouissance féminine tel que Lacan l'entend ne passe pas par le fantasme comme le dit Brousse (2000). Par ailleurs, la dimension de l'amour est centrale dans la jouissance supplémentaire, or elle n'apparaît pas ici.

Nous préférons la seconde hypothèse, celle qui, comme nous l'avons vu, met en jeu le même mathème que la jouissance féminine, à savoir le S (A).

Lacan (2006, p 252) énonce en effet dans le séminaire XVI :

"C'est le signifiant par quoi apparaît l'incomplétude foncière de ce qui se produit comme lieu de l'Autre, ou, plus exactement, ce qui, en ce lieu, trace la voie d'un certain type de leurre tout à fait fondamental. Le lieu de l'Autre comme évacué de la jouissance n'est pas seulement place nette, rond brûlé, place ouverte au jeu des rôles, mais quelque chose qui de soi-même est structuré de l'incidence

signifiante. Ceci est très précisément ce qui y introduit ce manque, cette barre, cette béance, ce trou, qui peut se distinguer du titre de l'objet a" (p 252).

Le S (A) le signifiant du manque est cherché. Dans le tableau de la sexualité féminine, la femme se dirige soit vers  $\phi$  soit vers S (A). C'est la rencontre avec Dieu qui est cherché par la mystique, rencontre qui ne peut se faire que dans l'indicible.

Le pervers cherche à compléter l'Autre par l'objet a : mieux, il a trouvé. Il est persuadé d'avoir la clef pour restituer sa jouissance à l'Autre. Quel est cet Autre ? C'est Dieu. C'est aussi le lieu du langage en tant que tel, lieu du langage au sens large, incluant sa société et ses règles. Les sociétés humaines sont vidées de la jouissance par le langage : la vie en société implique un certain nombre de règles venant limiter la jouissance. Le pervers la restitue et finalement quoi de mieux que cela pour faire société ? Un autre ordre symbolique, une société de jouissance avec des règles de jouissance, des règles n'ayant pour but que de produire plus de jouissance, règles liés à une "méthode". La société et le langage qui y est afférent devient un Autre de jouissance. L'Autre avait été évacué de la jouissance, l'Autre devenu ainsi "place nette, rond brûlé". Là l'Autre est de nouveau comblé, bouché par l'objet voix, l'objet regard et tous menus objets a des Catacombes (croix, table d'opération, étrivières). Cet Autre de jouissance peut être identifié au  $\phi$  de la partie gauche du tableau des sexualités. Comme le dit Miller (2009) il s'agit du signifiant de la jouissance, signifiant qui n'est pas hors-phallique comme chez les mystiques mais au contraire tout-phallique.

Steve Mac Fachern autorise et interdit l'accès, Steve avec sa vue surplombante peut tout surveiller, Steve fait intervenir l'objet a en y mettant la musique qu'il souhaite, Steve ménage à la fois l'arbitraire et une certaine progression logique de la soirée... L'Autre est comblé en tant que rendu consistant, caché et présent à la fois.

En tout cas, ces différents éléments peuvent nous permettre de bien considérer les lieux tels que les Catacombes comme des lieux producteurs de jouissance, servant à réguler la jouissance dans un lieu. Lorsqu'on lit l'article de Rubin, ce n'est pas la dimension de la jouissance Autre dérégulée qui apparaît. Ce n'est pas la jouissance transgressive non plus puisque la jouissance est autorisée et même produite par la loi de Steve - ce qui rend particulièrement juste la manière dont Lacan introduit la jouissance par la loi dans le

séminaire *Encore*. Y apparaît au premier plan une économie de la jouissance régulée et distribuée selon les divers lieux. Il s'agit bien d'une jouissance localisée.

Les personnes fréquentant les Catacombes deviennent ainsi un "peuple" qui connaît son prêtre-roi et qui pratique régulièrement les rites, offrant sa douleur à l'Autre. Le mécanisme réglé, méthodique réussit toujours à produire la jouissance. L'Autre est comblé. Le secret de la jouissance est trouvé. Le phallus ne signifie plus le manque, mais la jouissance.

Le discours de la civilisation tel que Miller l'a énoncé dans *Une fantaisie* nous paraît là encore pertinent pour caractériser les Catacombes : l'objet a est en position d'agent, de maître. Il pousse le sujet ( \$ ) à la production de S1 : la jouissance perverse fait lien et donne naissance à "un peuple", en tout cas à des gens ayant des liens de solidarité poussés comme Rubin l'énonce, car ils ont une identification collective. La présence d'un parlêtre incarnant l'idéal est là pour garantir la cohésion du "peuple". Rubin indique bien que des affections et des amitiés durables pouvaient prendre naissance dans les Catacombes. Par ailleurs, la vie sexuelle prend une importance essentielle dans la vie de certains, comme Rubin le dit dans son entretien avec Mesli :

"Disons que le fait de fréquenter des fisteurs est devenu, pour certains, l'aspect le plus important de leur vie sociale" (2010 b, p 267).

A partir de jouissances diverses, on en arrive à des identifications uniques. Quant au S2, c'est l'ethnologie qui est ici à la place de la vérité, servant ainsi à forclure toute tentative d'interprétation de ces pratiques sexuelles.

Bien sûr rien ne nous est dit sur la structure singulière des gens qui fréquentent les Catacombes, même si effectivement on peut parler de dispositif pervers en tant que voulant rendre l'Autre consistant. La participation à ces pratiques ne nous dit rien sur la structure. Disons qu'un endroit comme les Catacombes permettait certainement en tout cas à la dimension perverse de s'exprimer, et probablement aussi à des parlêtres psychotiques d'opérer ce rapport déréglé et hors phallus à leur corps, même si Steve veillait à ce que des individus opérant de façon extrême sur les corps soient persona non grata. Dans tous les cas, les repères fixés par Lacan concernant la perversion et notamment le sadisme et le masochisme restent valables, de même que l'idée de structure perverse qui nous paraît encore fructueuse cliniquement.

#### **4.4 Conclusion sur la quatrième partie**

Le détour par le S/M en tout cas tend à conforter l'idée que la perversion sans fard montre le fonctionnement de la jouissance en tant qu'appareil comme le dit Miller (*Choses de finesse*, cours du 10 juin 2009) : la perversion met plutôt en évidence la place d'un dispositif, d'un fonctionnement qui est bien éloigné de l'atteinte de la jouissance par la transgression. Cependant la loi est présente. Il faut que l'accès aux Catacombes soit autorisé par le détenteur du pouvoir. Mais cette loi est au service de la production du plus-de-jouir.

L'utopie queer du sexe on l'a vu est très présente, qu'elle soit opposée à celle du genre, ou bien mélangée avec elle. La suprême utopie étant que les pratiques sexuelles puissent permettre de mettre au second plan le genre, ou de se débarrasser des normes du genre. En réalité, il s'avère qu'il est impossible de vraiment séparer radicalement les questions de genre et de sexe (Berger, 2013). La question des homosexualités masculines et féminines est centrale dans cette problématique. Cependant là encore la remise en cause du concept et du groupe des homosexuels atteint sa limite : certains auteurs privilégient dans leurs écrits les problématiques soit des gais et des lesbiennes. Ceux-ci ont pris acte des limites de la logique queer, en abandonnant le terme de "queer" pour revenir à celui de "gay". C'est ce que nous allons voir maintenant.

**Cinquième partie :**  
**Homosexualités et transgenres**

Cette quatrième partie tire les conséquences du fait que les deux analyses, celle du sexe et celle du genre, ne peuvent être dissociées. Il s'agit donc d'analyser les identités queer en fonction des pratiques sexuelles, des identités sexuées, de tenir compte aussi des sujets qui passent d'une identité à une autre. Nous avons donc décidé de consacrer un chapitre sur l'homosexualité masculine, un chapitre sur l'homosexualité féminine, et un dernier à des parlêtres qui font perdre beaucoup de leurs sens aux termes d'homosexuels et d'hétérosexuels tout en mettant au premier plan la question du genre : les transgenres.

Doit-on opposer le queer et le gai, ou le queer et la lesbienne ? C'est plutôt une analyse en terme de queer qui va permettre de réinterroger l'homosexualité, sans pour autant remettre en cause de façon radicale les identités sexuées. L'opposition entre "queer" et "gai" ou entre "queer" et "lesbienne" est amoindrie, voire disparaît d'une certaine façon. L'ancrage dans un type d'homosexualité ne va pas empêcher l'interrogation sur la question de la jouissance, même si les auteurs étudiés vont rester à mi-chemin dans leur analyse, nous allons le voir. La question de la remise en cause de l'ordre symbolique, comme dans les parties précédentes, va rester fondamentale par ailleurs. Concernant le rapport à la psychanalyse, les positions vont là encore être variés : ils vont aller de la franche hostilité à l'intérêt et l'adhésion, en passant par l'indifférence et l'ambivalence.

Dans le premier chapitre, ce sont les auteurs queer s'intéressant avant tout à l'homosexualité masculine que nous allons étudier, leur analyse se centrant aussi sur des problématiques spécifiquement gaies, le placard, le sida. Derrière une certaine unité thématique, nous allons constater une diversité de rapports à la psychanalyse. On constate aussi que du point de vue des sexuations définies dans *Encore*, la jouissance en jeu est une modalité particulière de la jouissance phallique. On peut penser aussi que l'insistance pour faire des gais une minorité, la volonté de prendre ses distances par rapport à une politique queer dans certains cas, est liée aussi à la sexualité masculine ; même si d'un autre côté Sedgwick, notamment, montre le caractère illusoire de cette fermeture du fait de l'instabilité définitionnelle de l'homosexualité.

Dans le second chapitre c'est essentiellement à Teresa de Lauretis que l'on va faire référence : on trouve en effet chez cette auteure, à côté d'une théorisation générale de la pulsion, une analyse se centrant sur la problématique du lesbianisme. La question du trauma y est centrale, et le lesbianisme est vu comme une réparation de ce trauma.

Dans le troisième chapitre, est envisagée la délicate question du transsexualisme, qui laisse de plus en plus, dans le vocabulaire des sujets concernés, la place au "transgenderisme". Là encore, la dénonciation fréquente d'un ordre "transphobe" masque la complexité de la question de la jouissance chez les transgenres, qui ne se révèlent pas forcément satisfaits des théorisations butlériennes.



## **5.1 L'homosexualité masculine entre gai et queer**

Dans cette quatrième partie, nous allons nous centrer dans un premier chapitre sur la question de l'homosexualité masculine. Les écrits des auteurs gais sur l'homosexualité sont paradoxaux. D'un côté ils rentrent dans une logique queer, de l'autre les problèmes qu'ils exposent et les exemples qu'ils prennent se situent surtout en référence à l'amour des hommes pour d'autres hommes. C'est la question de la subjectivité gaie, de l'histoire des gais, des problématiques spécifiquement gaies du sida et du placard qui rentrent en ligne de compte.

On constate une évolution chez certains auteurs : c'est ainsi que des auteurs queer célèbres, David Halperin et Léo Bersani, ont décidé, pour des raisons différentes, de s'éloigner du terme queer pour en revenir de nouveau à la "gayness".

Nous allons d'abord commencer par la tentative de définir une subjectivité proprement communautaire, "une subjectivité gaie" - celle de David Halperin - se passant de la psychanalyse. Puis nous allons nous pencher sur l'ambivalence envers la psychanalyse de Eve Kosofsky Sedgwick, auteure ayant eu un grand impact en mettant au centre de ses réflexions la question du placard, et qui a tiré à boulets rouges sur un ordre symbolique hétéronormatif ; Edelman (2016) prend le relais de ses analyses en y apportant des concepts plus lacaniens ; le *sinthomosexuel* qu'il développe refuse de se fondre dans la normalité du futurisme reproductif. Bersani dans *Homos* se fait critique des auteurs queer, en utilisant justement Freud pour établir cette critique, puis tenter de fonder une jouissance spécifiquement gaie, mais dans laquelle la dimension du trauma est évacuée.

### **5.1.1 David Halperin : pour une subjectivité gaie**

David Halperin s'était fait connaître pour ses travaux d'historien de l'homosexualité. Dans son texte sur Foucault, *Saint Foucault* (2000), il parle finalement beaucoup plus des gais que des autres queer en prenant des exemples tels que le bodybuilding, le placard, le sida, le cuir, la subculture gaie. Il envisage par exemple une forme de masculinité qui n'est plus phallique avec la pratique du bodybuilding : les gais sont souvent hypermasculins, exhibant un corps sculpté par le bodybuilding, mais cette hypermasculinité n'a pas grand chose à voir avec la virilité traditionnelle<sup>270</sup>. Le corps viril hétérosexuel traditionnel selon Halperin manifeste sa

---

<sup>270</sup> En fait dans cet exemple le phallus ne signifie guère plus que le pénis.

puissance comme un instrument : il est complètement dédié à l'utilité, c'est-à-dire au travail et à l'intimidation potentielle des autres. Il ne s'exhibe d'ailleurs qu'avec une très grande parcimonie, uniquement lorsqu'il est nécessaire notamment de "montrer les muscles", voire même ne s'exprime que par inadvertance. Le corps des gais au contraire s'exhibe volontairement de façon indiscrete, voire impudique : il n'a comme but que d'appeler le désir de quelqu'un d'autre. Son aspect outrancier, voire grotesque, a pour fonction même d'enflammer ce désir, par exemple en musclant plus que d'autres certaines parties du corps. Le but est que ce corps, selon Halperin (2000, p 128) paraisse "bizarre, atrophié, grotesque", parfaitement queer en un mot. C'est un corps ouvertement dédié à la sexualité et rien qu'à la sexualité.

Dès *Saint Foucault*, Halperin montre ce qui constitue pour lui les inconvénients du terme :

Le terme queer s'est prêté à la fois à des effets de mode et de commercialisation : des gens ayant des sexualités hétérosexuelles sans rien de transgressif se prétendent queer. Finalement Halperin (2000, p 79) considère qu'il faudrait tracer une limite à ce terme et réserver son emploi pour "ceux qui font des choses dégueulasses avec leur corps" :

"Les gays et les lesbiennes peuvent alors s'attendre à voir apparaître une nouvelle version de la condescendance et du mépris à leur égard mais de la part cette fois, de parias sexuels très "tendances", qui aiment à se définir comme queer, dans le glamour d'une absence de spécificité sexuelle, et peuvent ainsi revendiquer le choc subversif attaché aux identités sexuelles transgressives, sans avoir, bien sûr, à faire quoi que ce soit de dégueulasse avec leur corps pour acquérir un tel statut".

Les adeptes d'une sexualité gaie inoffensive, en revanche, peuvent y trouver leur place car le fait d'être gai est suffisamment subversif de l'ordre social : il est bon de ne pas lier le queer au S/M ou aux sexualités transgressives trop manifestement. C'est pour cette raison qu'il ne reprend pas le vieux terme "pervers" qui avait été -on l'a vu- repris par G Rubin.

On remarque que finalement Halperin se contredit aussi puisqu'au début du même ouvrage il incluait les minorités raciales et ethniques et les mères célibataires, dont rien n'indiquait qu'elles avaient une sexualité particulièrement transgressive. En fait, Halperin reproduit un vieux binarisme en remettant au goût du jour la notion de transgression, pourtant totalement abandonnée par Lacan dès la fin des années 60, et critiquée fortement par Foucault en 1976 ; qu'est-ce qu'une sexualité normale ? Qu'est-ce qu'une sexualité queer ? : il veut tracer une frontière alors que la jouissance n'est en réalité qu'un continuum.

Par ailleurs, dans *Saint Foucault*, il reproche à la queer theory justement de privilégier le discours théorique, abstrait, s'intéressant peu aux pratiques concrètes des communautés : cet argument annonce un retour très nette à la soumission à un signifiant-maître.

Ces dernières années, en effet, Halperin, peut-être parce que l'effet de mode est passé, peut-être aussi parce qu'en définitive il s'est aperçu qu'il ne parlait guère que des homosexuels masculins, décide de se recentrer sur la notion de gai. Au fond, il finit par accepter l'idée d'une identification claire qui est celle du gai ; ce qu'il cherche est désormais l'idée d'une subjectivité gaie, subjectivité qui doit être indépendante "de la psychologie et de la psychanalyse", les deux termes, semble-t-il, étant quasiment synonymes selon lui <sup>271</sup> :

Cette subjectivité gaie, il l'interroge notamment par sa lecture d'auteurs homosexuels comme Genet et Jouhandeau. L'ouvrage *Que veulent les gays ?* (2010 a) interroge les pratiques d'avoir des rapports sexuels non protégés - le bareback est facilement taxé d'attitude suicidaire et pathologique par les non-gais : or, selon Halperin, souvent cette attitude peut plutôt s'apparenter à du "sérotriage" (rapports sexuels sans préservatif des séropositifs entre eux et des séronégatifs entre eux).

Halperin part du constat que le discours des autorités, discours demandant aux gais d'avoir du bon sens en procédant à un calcul rationnel coûts / avantages ne fonctionne pas. Ce n'est pas une raison pour pathologiser la conduite des gays qui ne se prémunissent pas. Il critique - et à juste titre - les discours psychologisants tels ceux qui considèrent l'attitude de coucher sans préservatif comme le résultat d'une "homophobie intériorisée" (Halperin, 2010 a, p 43). Halperin critique particulièrement -et à juste titre- les approches psychologiques cognitivistes qui essaient de "distinguer les comportements pathologiques des comportements sains" dans une approche dominée par le discours médical <sup>272</sup>.

Dans *Que veulent les gays ?* Il part pour cela de l'expérience d'un autre auteur queer, Michael Warner <sup>273</sup>. Celui-ci, parfaitement au courant des risques, avait eu un rapport non protégé avec

---

<sup>271</sup> Par exemple Halperin (2010 a, p19) : "Si l'on doutait ne serait-ce qu'un instant de la nécessité politique de représenter la subjectivité gaie sans forcément passer par la psychologie et la psychanalyse, un examen, même rapide, de la manière dont le discours public explique aujourd'hui les pratiques sexuelles dites à risque de certains gays dissiperait tout doute".

<sup>272</sup> Halperin David, «Nos subjectivités, concrètement. Entretien avec Jean-Philippe Cazier», *Chimères* 3/2010 (N°74), p. 201-214 voir par exemple la phrase : "Pour le sida, comme il n'existe pas de vaccin ni de remède définitif, on privilégie des moyens comportementaux. Ce qui met l'accent sur la conduite des individus".

<sup>273</sup> Dans un article intitulé "Unsafe : why gay men are having risky sex". *The Village Voice*, 31 janvier 1995, 32-36. Il a été traduit en en 1995 et publié dans le *Journal du sida*. Il est reproduit p 149 de Halperin (2010 a, p 149-161).

un homme qui mourut du SIDA un mois plus tard. Warner s'interrogeait alors sur la raison du risque inconsidéré qu'il avait pris, mais aussi de l'attitude de son défunt partenaire, et soulevait de multiples hypothèses sans avoir de réponse. Il constate qu'il y a eu des calculs certains, de sa part, peut-être de la part de son partenaire, mais que ces calculs n'ont finalement absolument pas abouti à la solution de bon sens à laquelle les autorités s'attendent. Warner ce jour-là pensait que, si le partenaire ne se dévoilait pas, cela voulait probablement dire que celui-ci était séronégatif ; de son côté le partenaire pouvait penser que, si Warner ne cherchait pas à se protéger, cela voulait dire qu'il était séropositif, ou prenait son risque... Article intéressant évidemment car il ouvre une fenêtre sur l'absence de maîtrise du sujet, certainement parce que, comme toujours, c'est la dimension de la jouissance qui s'avère la plus forte. D'autres raisons subjectives peuvent intervenir et conduire à des pratiques non protégées : l'identification avec les autres gais morts du sida, le fait que flirter avec la mort est en soi porteur d'une forte excitation sexuelle...

C'est la subjectivité gaie qui s'exprime et non la pathologie à l'occasion de ce récit : mais Halperin constate que, finalement, ces deux partenaires ne se sont pas parlés, probablement parce que la parole aurait fait obstacle à la jouissance. C'est probablement l'inverse de la relation entre hommes et femmes qui s'est produit, où le langage pallie l'absence de rapport sexuel. Là, c'est plutôt le sexe qui empêche le rapport de langage de se produire.

Halperin est bien obligé d'admettre que ces raisons sont inconscientes, mais il se refuse à penser qu'elles sont de l'ordre de l'inconscient au sens freudien, alors pourtant qu'il donne un parfait exemple de l'existence de cet inconscient. Il imagine une solution dans l'intersubjectivité des gais qui se parleraient entre eux. Avancée peu solide, ne serait-ce que parce que l'intersubjectivité est toujours porteuse de malentendus et d'équivoques. Par ailleurs, la jouissance du bla-bla n'est pas la jouissance privilégiée par les gais lors de leurs rencontres, ils se passent dans la rencontre sexuelle, bien souvent, de parole.

Il est surtout finalement tenté de parler pour les sujets gais à leur place en invoquant des raisons possibles pour expliquer le fait qu'ils ne se soient pas protégés. Il reprend finalement, sous le prétexte que lui est gai, appartient à la même subculture que les sujets dont il parle, ce qu'il dénonce chez les hétérosexuels, à savoir l'objectivation des sujets. La psychanalyse, en invitant le sujet sur un divan à l'association libre, serait-elle moins respectueuse du sujet ? Oui, pour des prétendus psychanalystes susceptibles de pratiquer l'influence en procédant à

toutes sortes d'interprétations à la place du sujet. Non, si on laisse le sujet découvrir par l'intermédiaire du sujet-supposé-savoir ce savoir insu de lui-même, ce qu'effectue un psychanalyste digne de ce nom.

### Divers aspects de la subjectivité gaie

Dans ses articles les plus récents, Halperin essaie, pour promouvoir cette subjectivité gaie, d'étudier différents aspects caractéristiques de cette culture. Il s'intéresse particulièrement aux objets culturels prisés par les homosexuels même s'ils sont créés par les hétéros, comme les films de Joan Crawford, les feuilletons féminins<sup>274</sup>. Il insiste sur la socialisation par les pairs, l'initiation par ceux-ci, à partir de ces produits culturels. C'est ce qui permet aux gais, selon lui, un accès dissident à la culture dominante. Halperin en effet constate que, malgré l'éclosion d'une culture ouvertement homosexuelle, avec des séries comme *Queer as folk*, des films comme *Brokeback Mountain* ou les chansons de Lady Gaga, les gais goûtent encore les divas, l'opéra, les stars comme Dalida, Joan Crawford, July Garland. Il conclut que, en dépit des modèles post-stonewall valorisant la masculinité, la sensibilité gaie prend la forme d'identifications au féminin. C'est cela qui amène l'homosexuel au trouble dans le genre. Cependant, il est très loin d'envisager le côté féminin de la sexuation.

La tentative d'Halperin, de faire des gais une communauté fondée sur une subjectivité spécifiquement gaie, apparaît alors bien utopique, notamment lorsqu'il envisage la question du sida. En même temps, il a bien compris qu'il était bien difficile de conceptualiser ensemble la question des gais et des lesbiennes. Il préfère tenter de conceptualiser un *il existe le straight qui permet d'envisager un ensemble homo fermé*.

Eve Kosofsky Sedgwick et Lee Edelman vont avoir une autre appréhension du problème : en réalité, la tentative de constitution d'une minorité gaie est indissociable de ce que la première appelle une conception universalisante de l'homosexualité, d'un *il n'existe pas d'homme non susceptible de ne pas être totalement straight dans ses désirs*, ce qui rend impossible de constituer un ensemble fermé gai radicalement distinct des straights.

---

<sup>274</sup> Halperin, D. et Trachman, M. "Défendre la culture gaie. Entretien avec David Halperin", *Genre, sexualité & société* [En ligne], 4 | Automne 2010, mis en ligne le 05 décembre 2010.

## 5.1.2 Eve Kosofsky Sedgwick entre point de vue universel et point de vue particulier

### 5.1.2.1 Sexe et identité

Eve Kosofsky Sedgwick est une auteur queer très importante : son livre *Epistemology of the closet* est considéré comme l'un des grands classiques de cette théorie, au même titre que *Gender Trouble* de Judith Butler. Pourtant, Sedgwick est beaucoup moins connue et moins traduite que Judith Butler en France. Les difficultés de traduction sont en effet plus importantes pour ces textes car Sedgwick a un style beaucoup plus littéraire que celui de Butler, et son style métaphorique est difficile à appréhender pour le lecteur français, alors pourtant que ses essais traitent en partie d'auteurs français : Sedgwick est, entre autres, une grande spécialiste de Proust.

Elle prend ses distances avec le féminisme, de façon beaucoup plus modérée que Rubin cependant. Pour Sedgwick (1990, p 27), "the study of sexuality is not coextensive with the study of gender". Elle ajoute :

"De la même façon, une analyse anti-homophobe n'est pas coextensive à une analyse féministe. On ne peut toutefois pas savoir à l'avance en quoi elles différeront" (Sedgwick, 2008, p 48)<sup>275</sup>.

Ces études ne sont pas coextensives mais on ne sait pas "en quoi elles différeront" : il s'agit donc de tenir les deux bouts du sexe et du genre, sans savoir à quel moment et comment les deux chemins se rapprocheront ou divergeront. Eve Kosofsky Sedgwick s'est par exemple identifiée aux hommes gais tout en étant une femme. Cette identification se porte finalement autant sur le sexe que sur le genre. C'est bien l'homosexualité *masculine* qu'elle a étudiée, et non l'homosexualité féminine qu'elle a laissée en dehors. Elle ne s'est pas tellement polarisée sur les passages d'un genre à l'autre, elle s'est plutôt centrée sur les représentations culturelles de l'amour et le désir d'hommes pour d'autres hommes.

Néanmoins, ces questions différentes restent imbriquées : il est certain qu'une définition minorisante de l'homosexualité masculine a pu s'appuyer sur la notion genrée d'une femme dans un corps d'homme. Par ailleurs, il est vrai que l'homophobie sert la domination masculine et vice-versa. Mais il y a de nombreuses autres dimensions de choix sexuel que la notion de genre, et c'est rester finalement dans l'aliénation que propose la culture homophobe

---

<sup>275</sup> Traduction de Maxime Cervulle dans Sedgwick (2008).

du XIXème-XXème que de tout voir avec les lunettes du genre et du trouble dans le genre. Par ailleurs, Sedgwick refuse de voir dans la théorie gaie et lesbienne la théorie d'une construction de la sexualité, tout simplement parce qu'il y a bien d'autres dimensions que celle du choix d'objet dans la sexualité (que penser par exemple de ceux qui ont une préférence marquée pour l'auto-érotisme en dehors de tout choix d'objet ?). Elle veut montrer l'infinie variété des pratiques sexuelles par opposition au cadre hétérosexiste rigide. On peut dire qu'elle parle d'un "sexual trouble" dans la mesure où elle montre que les catégorisations fondatrices de l'identité essentialisme / constructivisme et point de vue minorisant / universalisant sur l'orientation sexuelle sont brouillées.

Sedgwick ne veut pas restreindre la sexualité au genre ou au choix d'objet. Mais plus généralement, pour elle, ce sont les catégorisations, qu'elles soient celles du sexe ou qu'elles soient celles du genre, qu'il s'agit de déconstruire. Point n'est besoin de ruiner l'édifice par une démarche volontariste : en fait, il s'agit de constater simplement que ce sont les tentatives de catégorisations, de formations d'identités distinctes paradoxalement qui provoquent le trouble, dans la mesure où ces tentatives échouent. La déconstruction fonctionne d'abord et avant tout quand les définitions sont elles-mêmes déjà instables ; le paradoxe est que c'est l'instabilité elle-même qui a nourri l'autorité discursive de ces discours : leur force réside dans leur incohérence. Il faudrait d'ailleurs, plutôt que déconstruire d'une certaine façon le caractère instable de ces structures, révéler simplement leurs caractères aisément déconstructibles.

Doit-elle penser qu'il faudrait une déconstruction des identités ? Sedgwick (1998, p 115) ne plaide pas pour la non-identité. Elle considère, comme Rubin, que les identités doivent correspondre à des auto-définitions données par les personnes minoritaires. C'est ainsi qu'elle évoque des identités sexuelles multiples :

"Ce sont les aventures et les expériences politiques, linguistiques, épistémologiques, figuratives que vivent ceux d'entre nous qui aiment à se définir (parmi tant d'autres possibilités) comme lesbiennes féministes et agressives, tapettes mystiques, fantasmeurs, drag queens et drag kings, clones, cuirs, femmes en smoking, femmes féministes ou hommes féministes, masturbateurs, folles, divas, snap !, virils soumis, mythomanes, transsexuels, wannabe, tantes, camionneuses, hommes qui se définissent comme lesbiens, lesbiennes qui couchent avec des hommes...et aussi tous ceux qui sont capables de les aimer, d'apprendre d'eux et de s'identifier à eux".

Sedgwick serait plutôt du côté d'une dissémination des identités. On peut remarquer que Lacan, de même que Sedgwick, pensait que la distinction entre homosexualité ou hétérosexualité ne voulait pas forcément dire grand chose en matière de sexe : on constate la différence avec Lacan qui amène cette variété jusqu'à la singularité du sinthome et de la jouissance au-delà des identités sexuelles homo / hétéros.

Quel rapport avec la psychanalyse Sedgwick a-t-elle ? Les psychanalystes sont peu cités dans ses oeuvres, Lacan notamment est ignoré ; pourtant, nous allons voir que la psychanalyse a une importance dans son travail : des concepts psychanalytiques (le refoulement, la projection) sont mis à contribution. Pour autant, on constate aussi chez elle un certain refus de l'inconscient en tant que celui-ci serait porteur d'une équivoque signifiante fondamentale.

#### 5.1.2.2 La méthode de Sedgwick

Sedgwick va se centrer sur l'homosexualité masculine, mais c'est pour déconstruire celle-ci. Sedgwick, comme tous les autres auteurs queer, part du travail de Michel Foucault qui montrait comment les identités sexuelles étaient artificiellement constituées par le biopouvoir. C'est ainsi qu'elle retient cette idée que la définition de l'homosexualité a pris une portée énorme dans la littérature et la culture. Pour cela, elle s'appuie sur un point essentiel : la tension irrésolue entre une conception universalisante de l'homosexualité masculine et une conception minorisante. Chez les mêmes auteurs, se développe le triomphe du binarisme homosexualité / hétérosexualité, c'est-à-dire le triomphe de l'identité de genre et de sexe assignant chaque sujet à un genre et à une sexualité, mais celui-ci coexiste contradictoirement avec une remise en cause de l'identité du choix sexuel.

Elle considère ainsi qu'au tournant du siècle, la question de la définition homo / hétérosexualité (et sa crise avec cette incohérence concernant le genre) a largement contribué à la crise de la plupart des grands couples conceptuels et des grandes questions de la pensée occidentale contemporaine. Il ne s'agit pas d'établir des liens de cause à conséquence, plutôt, selon Sedgwick (2008, p146) d'isoler, dans la pensée contemporaine euro-américaine, "des noeuds particuliers dans un réseau de binarismes interconnectés", implicitement sur le modèle connexionniste des neurosciences. Sedgwick ne prend donc certainement pas comme référence épistémologique la psychanalyse.



Dans *Between men* (1985), Sedgwick traite de la littérature anglo-américaine de la fin du XVIIIème siècle et du début du XIXème siècle. Déjà se manifeste sa volonté de revenir sur le canon dominant de la littérature anglo-saxonne, soit sur les œuvres consacrées officiellement, dans le but de leur donner des interprétations nouvelles et déconstructives. *Epistemology of the closet* écrit en 1990 reprend la question de la ligne de fracture homosexualité / hétérosexualité par rapport à la littérature cette fois-ci "euro-américaine" puisque des auteurs anglo-saxons y sont abondamment cités (Oscar Wilde, Henry James, Hermann Melville) mais aussi allemands (Nietzche) et français (Proust). Elle s'intéresse cette fois-ci à la période du tournant du siècle (fin XIXème - début XXème). Cette période est en partie le prolongement et l'aboutissement de processus qui ont commencé ultérieurement, avec la définition de l'homosexuel et de l'hétérosexuel.

La notion de "placard" [closet] est centrale non seulement dans la vie de ceux qui ont une sexualité résolument orientée vers les hommes, mais aussi dans celle de beaucoup d'autres personnes. Le placard est indissolublement, pour Sedgwick (2008, p 176) lié au "secret de polichinelle". Celui-ci désigne ici un secret homosexuel : il est employé pour décrire le phénomène du "placard de verre" (Sedgwick, 2008, p 176). Les gais au placard subissent un savoir-pouvoir totalisant, savoir qui est du côté de l'homophobe.

Les stratégies de Sedgwick sont diverses : dans *Epistemology of the closet*, elle rapproche le texte d'un homosexuel avéré avec celui d'un auteur non homosexuel ; par exemple elle lit Wilde avec Nietzche, penseur qui n'a laissé de trace explicite d'homosexualité ni dans sa vie ni dans son oeuvre, et qu'elle va considérer comme un écrivain au placard : il s'agit d'une trajectoire qui va vraiment du plus évident au moins évident. Le choix de Nietzche ne se fait pas par hasard : même si elle ne le dit pas, on sait que Nietzche a été atteint par la maladie mentale à la fin de sa vie, et Sedgwick rapporte explicitement des passages de Nietzche à des textes du président Schreber : or, on sait que, pour Freud, le délire de celui-ci était dû à une défense contre l'homosexualité. Nietzche a été choisi probablement pour une autre raison : il s'agit d'un penseur exprimant ses idées philosophiques avec forces figures de style, et sa rhétorique inspirera malheureusement le fascisme et le nazisme. Le lien entre génocide et Nietzche permet ainsi d'établir un lien entre génocide et homophobie.

Sedgwick prend l'exemple aussi, à travers son étude comparative de Nietzsche et de Wilde, du binarisme *sentimental* / *antisentimental*<sup>276</sup> qu'elle relie au binarisme homosexualité / homophobie. Le thème de l'homophobie est lié à celui du sentimentalisme : l'homosexuel est suspect d'être sentimental parce qu'efféminé et d'être ferment de décadence en mélangeant privé et public.

Mais, paradoxalement, on trouve aussi une rhétorique homophobe mettant en valeur la sentimentalité à condition qu'elle soit portée par l'homme viril (le capitaine Vere dans *Billy Budd* en est l'exemple le plus flagrant). Nietzsche dit que seule a de la valeur la pitié du maître.

"Que vaut [...] la pitié de ceux qui souffrent ? [...] Un homme qui sait mener une affaire, exécuter un dessein, rester fidèle à une pensée, garder une femme, punir et confondre un insolent, un homme, en un mot, dont la nature a fait un *maître* peut bien éprouver de la *pitié*, mais cette pitié a de la *valeur*" (*Par delà le Bien et le Mal*, cité par Sedgwick, 1990, p 159).

Sedgwick rapporte cela au mode d'apitoiement d'hommes hétérosexuels, dont les jérémiades permettent par exemple de tenter d'attirer la compréhension des autres pour des actes tels ceux de battre leurs femmes. Sedgwick date de l'année 1891 ce moment où finalement "*the sentimental*"<sup>277</sup> est désormais porté par le corps d'un homme. Les images sentimentales typiques ne sont plus celles des femmes en relation à la souffrance domestique et à la mort, mais ceux d'hommes agonisants. La tradition religieuse porte un appui à ce changement sous la forme de la figure du Christ souffrant et supplicié : Nietzsche dénonce cette figure développant la sentimentalité sous la forme du ressentiment, sorte de sentiment malpropre que Nietzsche parvient selon lui à découvrir grâce à des sens particulièrement aiguisés et notamment l'odorat. On constate que Sedgwick d'ailleurs ne rejoint pas l'argumentation de Kaja Silverman, se méfiant des démonstrations de souffrance masculine<sup>278</sup>.

Sedgwick établit aussi des rapports entre ce qu'elle sait de la biographie de l'écrivain et tel personnage "au placard", issu de son univers romanesque. Un exemple est la nouvelle *La Bête dans la jungle* (1903) d'Henry James : Marcher, le héros a un secret, il sait qu'il a un secret mais il en ignore le contenu. Il ne découvrira qu'à la fin que son secret consiste dans le fait qu'il est celui pour qui rien n'est arrivé, son secret est une sorte de secret du rien. En fait, Sedgwick voit dans le contenu de ce secret une possibilité de signification homosexuelle qui

---

<sup>276</sup> p 141.

<sup>277</sup> p 144.

<sup>278</sup> Voir partie 4.3.3.4.

joue comme un placard l'enfermant et le paralysant et finalement aboutissant à une non-réalisation sexuelle, sentimentale, amoureuse de sa vie. Sedgwick entend faire émerger un refoulé de ces oeuvres, et notamment la mise au premier plan de la sexualité, et de la sexualité dite "perverse", ou encore, finalement cela sonne bien avec l'époque, "queer".

Segwick relie le fait que le placard soit possible à une opposition à la tension définitionnelle *minorizing* / *universalizing*<sup>279</sup> [binarisme minorisant / universalisant]<sup>280</sup> soit entre la conception minorisante et la conception universalisante de l'homosexualité. Quelle utilisation de concepts psychanalytiques va-t-elle faire à cette occasion ?

### 5.1.2.3 L'opposition conception minorisante / universalisante

#### Conception universalisante

Cette méthode de débusquer l'homosexualité chez des auteurs et des personnages où elle n'apparaît pas n'est rendue possible que du fait de la conception universalisante de l'homosexualité. C'est le cas par exemple pour Nietzsche. Pour Sedgwick, Nietzsche dirigeait son écriture vers d'autres hommes et vers le corps masculin, sans faire d'allusion à l'homosexualité : c'était un philosophe au placard qui s'était complu dans une célébration universaliste et indirecte du désir pour les hommes. On trouve à la fois chez lui les "signifiants les plus pointus et les plus contestés d'une identité homosexuelle masculine taxinomique minorisée" et des "signifiants [...] qui ont longtemps marqué la prohibition des pratiques sodomites" (Sedgwick, 2008, p 147). Son vocabulaire est très proche de celui de Proust pour lequel le thème de l'homosexualité est explicitement central. On trouve de quoi alimenter le désir homosexuel et l'homophobie, sous la forme à la fois de l'inversion (rhétorique de l'efféminement décadent dans une thématique anti-sodomie) et de la virilité (celle des "apprentis dionysiaques"). Nietzsche associe ainsi la thématique, qui pourrait paraître réactionnaire, de la vie et de la procréation, à celle de l'artiste masculin qui engendre, qui est engendré, bref à des abstractions masculines.

Sur un autre plan, dès *Between men* (1985), Sedgwick montre l'importance de l'homosexualité dans la culture. Le livre insiste sur une structure récurrente des intrigues littéraires de la

---

<sup>279</sup> Elle a choisi de se référer à cette opposition [to refer to "minorizing" versus "universalizing" rather than essentialist] plutôt qu'à l'opposition essentialiste/constructiviste (Sedgwick, 1990, p 41).

<sup>280</sup> Traduction de M. Cervulle dans Sedgwick (2008, p 59).

littérature, repérage qu'elle effectue à la suite de sa lecture de Lévi-Strauss et de Luce Irigaray : en réalité, les femmes dans bien des structures romanesques de cette époque représentent l'alibi de relations homoérotiques entre hommes. On sait que dans *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), Lévi-Strauss remarquait que les femmes servaient avant tout pour l'échange et l'entretien de relations entre des groupes sociaux. Nous avons vu que Rubin (1975) insistait sur le fait que l'échange était asymétrique. Par ailleurs, Freud insistait sur cet aspect de l'homosexualité nécessaire au rapport social. Les hommes cherchent avant tout à avoir des relations entre eux à travers les femmes, c'est aussi cette homosocialité qui permet aux hommes de dominer les femmes.

### Conception minorisante

Sedgwick signale, en s'appuyant sur les travaux de Michel Foucault et des historiens de l'homosexualité, que vers la fin du XVIIIème siècle commence à se former une minorité visible et identifiée d'hommes aimant d'autres hommes. Avant, dit-elle, les relations sexuelles entre hommes étaient enserrées dans la catégorie large de la "sodomie" : la "sodomie" était condamnée et vue comme abominable par l'Eglise et la société, mais paradoxalement le fait qu'elle soit vue comme susceptible de porter atteinte à l'ordre social rendait peu visible sa présence au sein de l'ordre lui-même. A la fin du XVIIIème siècle les choses changent, par exemple avec la persécution des hommes dans les *Molly houses*. Les homosexuels vont peu à peu être repérés et catégorisés : le processus de formation d'une minorité était mis en marche. Finalement on a, dès cette époque une tentative de définir de façon très précise en deux ensembles fermés la catégorie des homosexuels et celle des hétérosexuels.

Cette fameuse définition homo / hétérosexualité, du fait de son importance, va intervenir dans le développement de multiples binarismes aux définitions tout à fait instables. Réciproquement, car il ne s'agit pas de raisonner en terme de causalité, ces binarismes nourrissent le binarisme homo / hétérosexuel.

### Tension entre les deux définitions

Mais elle veut montrer que c'est finalement la persistance contradictoire des deux conceptions dans une société qui, en rendant finalement impossible des définitions homosexuel / hétérosexuel stables, provoquent à la fois "la panique homosexuelle" et la répression homophobe ; finalement les hommes dans l'ensemble en pâtissent, ainsi que les femmes. La définition minorisante des homosexuels n'arrive jamais à se dégager rigoureusement d'un fond

d'homoérotisme masculin universalisant, celui-ci étant au fondement de la domination masculine. Les conséquences sont essentielles : la domination masculine requiert à la fois l'homosexualité et la condamne (quand elle prend le virage plus direct de relations sexuelles entre hommes). Il en résulte une double contrainte pour les hommes : aimer les autres hommes, les séduire est requis ; aimer trop ouvertement les hommes est condamnable et réprouvé. L'amour pour une femme, parfait faire-valoir, permet de déguiser cette homosexualité - aux autres, aux femmes, à soi-même. On peut remarquer que Sedgwick marque ici une connexion entre sexe et genre, entre analyse sexuelle et féminisme puisque cette panique définitionnelle sert la domination masculine.

Sedgwick montre que l'opposition point de vue minorisant / universalisant s'approfondit à la fin du XIX<sup>ème</sup> avec la création, selon Sedgwick (2008, p 203) d'un espace "liminal"[liminal], espace de chevauchement qui aboutit à la création un second groupe d'homosexuels, les homosexuels latents<sup>281</sup>. C'est la création d'un second groupe aux frontières incertaines : il est tout à fait impossible de concevoir ce groupe des homosexuels latents comme distinct d'un vrai groupe d'hétérosexuels d'une part, d'homosexuels manifestes de l'autre. On sait que l'homosexualité latente est un concept freudien qui était à relier avec l'idée d'une tendance générale des êtres humains à la bisexualité. L'homosexualité latente était un trait des patients de Freud selon lui : l'Homme aux rats, l'Homme aux loups avaient des tendances homosexuelles latentes fortes. Pour la foucaldienne Sedgwick, l'invention freudienne prenait appui en réalité sur les évolutions sociales et culturelles concernant la considération de l'homosexualité. Les homosexuels sont une minorité stigmatisée mais tout le monde est susceptible d'y appartenir. Aussi l'homosexualité est-elle une véritable "épidémie". Cette création de l'homosexuel latent peut être utilisée dans tous les sens, elle peut servir à discréditer, déconsidérer les suspects d'homosexualité latente ; ou bien à exonérer les auteurs de violence homophobe, en expliquant que leurs actes ont pour origine une homosexualité latente. Sedgwick fait remarquer qu'elle ne parle pas seulement du passé : la panique liée au Sida est bien un héritage de cette panique homosexuelle car les gais, ces individus "dangereux" sont susceptibles de contaminer tout le monde. Ici, l'homosexualité latente est plutôt décisive dans l'essor de la panique homosexuelle et de l'homophobie.

---

<sup>281</sup> Sedgwick (2008, p 203). Selon Cervulle dans une note de Sedgwick, 2008, p 24), la liminalité, qui traduit l'anglais "liminality", désigne la proximité des catégories de genre.

## Remarques

Deux remarques peuvent être faites à ce propos.

En premier lieu, on constate les sens différents, voire opposés que peuvent donner les signifiants, y compris au sein de la théorie queer. Les notions de bisexualité et d'homosexualité latente étaient vues plutôt par Rubin comme des notions susceptibles de porter une libération des normes : Rubin s'appuyait sur ces termes pour montrer que les structures de la parenté se fondaient sur une prohibition primordiale<sup>282</sup>. Sedgwick montre que ces notions ont pu avoir des résultats inverses en provoquant un déchaînement de l'homophobie.

En second lieu, cette absence de stabilité définitionnelle entraîne l'incapacité à fonder un ensemble fermé minoritaire. En fait, "l'espace liminal" dont parle Sedgwick n'a pas de frontières. En s'inspirant des formules de la sexuation lacanienne, on pourrait dire qu'*Il n'existe pas d'homme non susceptible de ne pas être totalement straight dans ses désirs*, ce qui rend impossible de constituer un ensemble fermé gai radicalement distinct des straights. Par ailleurs, cette absence de limite suppose aussi une autre absence de limite, entre les hommes et les femmes, puisque les homosexuels sont aussi féminisés selon cette conception.

Peut-être fallait-il une femme s'identifiant aux hommes gais pour produire cette ouverture dans les écrits gais. Néanmoins, on constate qu'il y a une conséquence que Sedgwick ne tire pas, en tout cas pas explicitement : si elle marque le "pas-tout hétéro" de l'homme straight, elle ne parle pas de celle d'un "pas-tout homo" de l'homme gai.

### 5.1.2.4 La panique homosexuelle et la paranoïa

C'est donc la persistance contradictoire de la conception minorisante et de la conception universalisante, rendant impossible une définition homosexuel / hétérosexuel stable, qui produit à la fois ce qu'elle appelle "la panique homosexuelle" et la répression homophobe. Finalement les hommes dans l'ensemble, ainsi que les femmes en pâtissent.

Comme l'homosocialité entre hommes est requise, cette tentative de formation d'une minorité en tant qu'ensemble fermé échoue. Cette absence de fermeture de l'un sur l'autre aboutit à une paranoïa sociétale. Sedgwick reprend le texte de Freud de 1911 sur le président Schreber (Freud, 1954 b). On sait que Freud avait analysé la paranoïa de Schreber à partir de 4 phrases grammaticales, dont : "je n'aime pas les hommes, c'est lui qui aime les hommes". Sedgwick

---

<sup>282</sup> Voir 3.1.3.

commente les textes du dernier Nietzsche et rajoute une cinquième catégorie grammaticale défensive, "je ne l'aime pas, je suis lui", en faisant référence au concept de narcissisme dans les textes de Freud. En effet, rappelons que Freud avait analysé la psychose de Schreber comme une défense contre l'homosexualité et aussi comme une maladie narcissique<sup>283</sup>. L'ordre symbolique s'étaye, se fonde sur la paranoïa, paranoïa provoqué par le *double bind* [double contrainte]"<sup>284</sup> du symbolique : l'homosexualité est à la fois requise et proscrite.

Peut-on dire que Sedgwick procède à une utilisation abusive de la nosologie psychiatrique, un peu à la façon de Butler avec la mélancolie de genre ? On peut aussi considérer que, sans l'avoir lu, Sedgwick tire les mêmes conclusions que le dernier Lacan : "tout le monde est fou, c'est à dire délirant au fond dans une société"<sup>285</sup>. Et c'est presque une conséquence du signifiant : puisque la chaîne de signifiants ne peut se resserrer sur un signifiant dernier, puisqu'il manque le signifiant de l'Autre permettant de compléter la chaîne, toute interprétation au niveau sociétal n'est pas loin d'un délire, particulièrement dans une société où l'ordre symbolique se délite. La paranoïa peut être une forme non pathologique se retrouvant dans l'ensemble d'une société. Par conséquent, ce qu'elle particularise avec la question de l'homosexualité a une portée plus universelle : c'est l'inconsistance de l'ordre symbolique qui est mise en valeur à travers cet exemple.

La paranoïa est portée, selon Sedgwick, sur le plan littéraire par un courant s'épanouissant au XIXème siècle, qu'elle appelle le "gothique paranoïaque" et qu'elle définit ainsi : un héros masculin entretient une relation étroite et meurtrière avec une autre figure masculine, un "double" pour qui il semble être mentalement transparent<sup>286</sup>.

Les intrigues typiques du "gothique paranoïaque" sont les suivantes : il y en a trois

1. Il existe une relation entre deux hommes, l'un poursuivant l'autre, l'un connaissant les pensées de l'autre : cette relation est rendue possible par la transmissibilité de l'intrapsychique avec l'intersubjectif.

---

<sup>283</sup> Comme le montre d'ailleurs le concept de névrose narcissique.

<sup>284</sup> Sedgwick, 2008, p 32.

<sup>285</sup> Voir le séminaire XXIV L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre.

<sup>286</sup> Elle prend l'exemple de *Frankenstein* de Mary Shelley.

2. Dans l'intrigue, on assiste à un mouvement de recomposition familiale, de reformation de grandes familles économiques ; ce type d'intrigue est au fond contemporain d'un mouvement de cristallisation de la famille oedipienne.
3. Dans la relation entre hommes se trouve une femme, mais le pôle féminin du triangle est violemment éliminé.

Cette littérature montre bien que le développement de la paranoïa s'appuie sur "la panique homosexuelle". Puisque l'amour entre hommes est à la fois requis et défendu, puisque un "double bind" existe dans ce domaine, la seule possibilité est de nier pour un homme son attirance pour les autres hommes et de la projeter sur d'autres, ce qui nourrit la formation d'une minorité stigmatisée. Comme le lien homosexuel est en même temps universel et requis, que la séparation entre deux ensembles fermés échoue, tout homme est suspecté d'être homosexuel : d'où la terreur de la "panique homosexuelle masculine" [male homosexual panic]<sup>287</sup> auxquels ne peuvent échapper que les homosexuels déclarés. Pour appartenir au groupe des hommes, il faut le prouver en développant des relations homosociales intenses avec les hommes, car l'appartenance au groupe n'est pas innée, elle est un acquis, elle se mérite (c'est comme cela que la domination sur les femmes est justifiée) : mais l'acquiescer et le mériter suppose un intense développement des relations entre les hommes, entre lesquelles circule une énergie érotique. On a là une sorte de cercle qui tourne en rond avec des phénomènes autoentretenus sans qu'on puisse repérer de vraies causes originaires.

On remarque la propension de Sedgwick à éviter tout manichéisme : il n'y a pas une bonne définition "universalisante" et une mauvaise "minorisante", ce en quoi sa pensée est en discordance avec celle de certains auteurs queer. Il n'y a pas le "gai" contre le "queer". La définition minorisante s'est avérée stigmatisante mais elle a finalement non seulement permis à des êtres du même sexe de se nommer et de se définir eux-mêmes, de se subjectiver à partir de cette identité stigmatisée, mais en outre elle leur a permis de se défendre et d'être les seuls à échapper à ce mouvement de paranoïa ; puisqu'ils sont homosexuels et s'affirment comme tels, ils ne peuvent être paniqués par cette stigmatisation : mais c'est une conséquence positive lointaine, à la fin du XXème, d'un long mouvement historique. Finalement, la panique homosexuelle frappe moins les homosexuels déclarés mais atteint encore de nos jours les autres, les hommes hétérosexuels. On peut aussi penser que la création du signifiant

---

<sup>287</sup> Sedgwick, 1990, p 188.



"homosexuel" se révèle aussi producteur de jouissance du côté des gais, même si Sedgwick n'insiste pas sur cet aspect. En revanche, l'existence d'une jouissance en jeu dans la conception universalisante - celle de l'homosexuel ? De l'homophobe ? Des deux ? - est centrale dans ses analyses littéraires, par exemple dans celle de *Billy Budd*.

#### 5.1.2.5 L'exemple de Billy Budd : la tension homosexualité ciment social / facteur de désintégration, nature / contre nature

Dans *Epistemology of the closet*, Eve Kosofsky Sedgwick prend l'exemple de *Billy Budd sailor* de Hermann Melville. Elle veut illustrer la constitution d'un clivage artificiel homosexualité / hétérosexualité dans un monde (le navire) où le désir homosocial se retrouve partout dans un espace clos et atteint tous les personnages.

Notre analyse du texte va se fonder sur les concepts lacaniens d'imaginaire et de symbolique : ce que Sedgwick veut montrer c'est que l'ordre symbolique du navire est en réalité complice du déferlement imaginaire paranoïaque, que symbolique et paranoïa sont main dans la main, à travers le *double bind* d'une homosexualité partout présente, sollicitée par l'ordre symbolique, et en même temps proscrite par celui-ci.

La question principale que Sedgwick (2008, p 110) se pose dans son analyse du roman est celle-ci :

"Quelles sont les opérations nécessaires au déploiement du désir entre hommes qui agit comme le ciment plutôt que comme le solvant d'un ordre hiérarchique disciplinaire masculin ?"

C'est l'opposition artificielle entre conception minorisante et universalisante, qui attise la paranoïa au sein du navire. Ces deux conceptions sont au fond posées, si on reprend un concept lacanien, par l'ordre symbolique dans le navire, représentée par le capitaine Vere. L'ordre symbolique paradoxalement ne fait en fait qu'attiser la paranoïa. C'est la paranoïa qui permet le ciment social.

Comment se présentent les deux conceptions, minorisantes et universalisantes, dans *Billy Budd* ? Alors que Billy Budd, jeune matelot enrôlé de force, présente tous les traits de la très grande beauté masculine, un personnage, John Claggart, le capitaine d'armes, sorte de flic du bateau, est assez clairement présenté comme le personnage homosexuel de l'ouvrage, est jaloux du désir éveillé par Budd autour de lui. L'homosexualité, désir éprouvé pour Budd, est

présentée comme un danger pour l'équilibre du milieu social du bateau, équilibre qu'il faut rétablir. Mais c'est d'abord le comportement paranoïaque de Claggart qui provoque le drame. Il accuse Billy, devant Vere, de fomenter une sédition, une mutinerie, dans un contexte historique de répression des révoltes. Le capitaine n'y croit pas mais confronte les deux hommes : or Billy, incapable de se justifier car il bégaye sous le coup de l'émotion dans ces situations, tue Claggart. Le capitaine Vere ne peut que laisser un tribunal martial condamner Billy à être pendu au mât de misaine.

Dans un premier temps, pour Sedgwick, le portrait de Claggart montre une "envie d'essence"<sup>288</sup> (donc minorisante) autour de la définition de l'homosexualité. La façon dont son homosexualité est décrite est à la fois implicite et transparente : le portrait illustre à merveille les expressions de "placard de verre" et de "secret de polichinelle". Les épithètes énigmatiques se multiplient alors que les allusions à sa dépravation sont multipliées. Son portrait allie des éléments classiques de la description de l'homosexuel de l'époque, alliant la dépravation à la méchanceté, à la brutalité et à la perversion des instincts en général.

L'opposition entre cognition et paranoïa, tout comme entre secret et révélation, est centrale dans l'analyse de Sedgwick. C'est qu'en fait le "secret de polichinelle" en tant que tel a une structure paranoïaque. Claggart décrit les hommes enrôlés sur le bateau de la même façon que lui-même est décrit par la narrateur : Claggart connaît les autres à partir de sa propre dépravation et, selon un mode spéculaire, les identifie à lui. Connaître et être connu des autres relève du même processus. Ce processus est résumé par la formule "il faut en être pour savoir". L'association claire par les analogies de vocabulaire entre mutinerie et homosexualité montre clairement que la structure de son discours est : "ce n'est pas moi qui suis homosexuel, c'est lui qui l'est", si on reprend une formule inspirée du cas Schreber.

On comprend que, pour un sujet, le fait de débusquer l'homosexualité de quelqu'un amène ce sujet à s'interroger sur sa propre homosexualité, ce qui révèle que la tension universaliste / minorisant est en elle-même constitutive de la paranoïa. Savoir c'est s'identifier à l'homosexuel, ce qui effectivement peut correspondre à une holophrase paranoïaque S1- S2, c'est le délire sur l'homosexualité de la civilisation. Cette insistance sur la paranoïa montre qu'avec les identités on ne s'en sort pas : être sous un S1 est une impasse.

---

<sup>288</sup> Traduction de M. Cervulle (Sedgwick, 2008, p 108) de l'expression "demand for essence" (Sedgwick, 1990, p 92).

Le capitaine Vere exprime une contradiction insoluble aussi entre la discipline et le terrorisme, entre l'impartialité et la partialité, entre la majorité et la minorité.

Sedgwick resserre l'analyse autour du capitaine Vere. Vere est en apparence le capitaine honnête et droit qui laisse Billy être condamné malgré lui. Il est associé à la catégorie cognitive de la discipline, c'est lui qui évite la mutinerie. On pourrait dire qu'il est le garant de l'ordre symbolique dans le bateau. Il incarne aussi le désir "normal" face à Claggart l'homosexuel. En fait, Sedgwick veut montrer qu'il est aussi partial que Claggart, aussi homosexuel, quoi que probablement plus pervers que lui, dans son mode de satisfaction pulsionnel. En fait il est impossible d'opposer impartialité et partialité, cognition et paranoïa, désir et non désir, et on pourrait dire, en termes lacaniens, nous pouvons dire, imaginaire et symbolique. La seule chose qui est certaine c'est que Vere est sur le bateau celui qui détient le privilège épistémologique, qui définit le savoir et les procédures pour connaître celui-ci.

Vere permet au placard d'être préservé : dans le bateau et la société des marins un désir érotique diffus peut cimenter l'ordre militaire et social dans le navire sans que cela aboutisse à la mise en lumière de l'homosexualité. Au fond, l'homosexualité est contenue dans la figure du seul Claggart : se débarrasser de lui permet d'écarter ce danger en le présentant comme minoritaire. Le désir du capitaine Vere reste lui-même au placard même si paradoxalement il s'exhibe d'une certaine façon publiquement.

L'ordre symbolique est étayé par le "triangle disciplinaire de Vere"<sup>289</sup>, qui produit l'*aufhebung* du caractère spéculaire et imaginaire de la confrontation paranoïaque : sa méthode est l'exposition et l'élévation du corps condamné qui forme "le sommet organisateur des relations entre hommes"<sup>290</sup>. En fait, c'est un semblant : cet *aufhebung* est aussi une exposition et une élévation de la beauté masculine (le corps de Billy), on pourrait même interpréter cette élévation comme une érection de Vere lui-même (alors que le sexe de Billy mort est parfaitement détumescent), sommet du pouvoir et sommet de la jouissance de Vere. C'est le phallus mort ainsi érigé qui permet de maintenir l'ordre symbolique.

Il est bien mentionné que c'est un triangle : Vere organise une confrontation dans sa cabine entre Claggart et Billy. C'est en dépassant la relation duelle, en confrontant symétriquement

---

<sup>289</sup> "Vere's disciplinary triangle" (Sedgwick, 1990, p 106).

<sup>290</sup> Sedgwick, 2008, p 121 de l'expression "the organizing summit of what thereby becomes a triangle or pyramid of male relations" (Sedgwick, 1990, p 106).

les deux personnages par un tiers, que la vérité peut surgir en créant une distance : le tiers, représentant du symbolique, est censé permettre la révélation de la vérité. En fait, le tiers va au contraire, dans le roman, favoriser l'agressivité de la relation spéculaire. En fait, Billy s'avère incapable de parler et va avoir une attitude violente. C'est donc l'organisation de ce triangle symbolique qui crée le déchaînement de la violence de Billy. Le comportement de Vere est à la fois vu comme empreint de désir homosexuel et manipulateur : il est bien mentionné que c'est une injonction paradoxale de Vere qui entraîne la perte de Billy : il incite Billy à se défendre comme un homme en répondant, mais il l'autorise aussi en tant que garçon à prendre son temps, le résultat produit étant le bégaiement de Billy. Or, si Vere avait voulu écouter les deux hommes séparément, aucun d'entre eux n'aurait été tué. Finalement la discipline symbolique de Vere a renforcé la "symétrie paranoïaque contre laquelle elle se définit"<sup>291</sup>. Vere n'est pas une véritable autorité symbolique, il participe de la paranoïa. Cette procédure de découverte de la vérité n'aboutit à aucune vérité, puisque Billy est incapable de la dire, mais transforme un innocent en meurtrier.

La tactique d'utilisation de la paranoïa est encore utilisée pour obtenir la peine de mort. L'organisation d'un tribunal par le bateau est présentée comme une nécessité auquel Vere serait contraint. Garant de la discipline, Vere n'est pas celui qui punit. En fait, il s'agit là encore d'une tactique d'utilisation de la paranoïa. Il les convainc que, s'ils ne jugent pas, l'équipage d'hommes enrôlés de force lira leur refus comme une preuve de faiblesse et s'empressera de se mutiner. Sedgwick a recours au mécanisme de défense de la projection pour expliquer ce qu'il en est. Pour Sedgwick, selon un mécanisme spéculaire, cela renvoie à la formation d'un "fantasme projectif"<sup>292</sup> sur un autre "fantasme projectif". Les hommes de l'équipage projetteraient une faiblesse des juges, selon Vere : les juges sont donc incités à fantasmer projectivement que l'équipage fantasme projectivement sur eux. Finalement, c'est l'autorité disciplinaire qui provoque le déchaînement paranoïaque aboutissant à deux morts, mais qui évite la mutinerie. Le désir homosocial continue à circuler, assurant l'ordre social par l'exclusion de l'homosexuel trop visible et du garçon trop désirable au prix d'une incohérence cognitive qui ne peut plus guère se distinguer de la paranoïa.

---

<sup>291</sup> Sedgwick, 2008, p 121.

<sup>292</sup> "Projective fantasy", p 107 "He foments a paranoid interspecularity between officers and crew, forcing his officers into an intensively projective fantasy of how the crew may be able, through their own projective fantasy, to read and interpret the officers "minds".

Cette préservation de l'ordre symbolique ne se fait pas sans satisfaction pulsionnelle de cette autorité, représentée par le capitaine Vere, satisfaction pulsionnelle perverse puisque c'est son regard qui est vu comme le maître d'oeuvre de cette confrontation. Il est dit par Sedgwick que la satisfaction pulsionnelle de Vere est bien celle du voyeurisme ; dès le début, il amène Billy à un poste où il peut l'observer : "il sert de marchandise oculaire consommable"<sup>293</sup>. Vere ne désire pas posséder Billy mais le scruter. Il aime scruter des hommes jeunes, l'acmé de sa jouissance sera de pouvoir scruter le corps supplicié mais intact de Billy mort.

Dans Billy Budd, se retrouve un autre binarisme fondamental : privé / public, probablement le binarisme le plus important et le plus relié à la question du placard.

L'opposition entre le privé et le public, fondement essentiel de la philosophie classique libérale, est, on le sait, complètement remise en cause par la pensée féministe : Sedgwick n'hésite pas à solliciter cet héritage. Est remise en cause cette différence entre public et privé dans le bateau. C'est qu'en fait il n'y a pas de réelle distinction possible entre l'un et l'autre sur le bateau, au fond tout l'espace est public. En fait, le bateau à voiles est comparable à une scène de théâtre shakespearien. Les signifiants "public" et "privé" ne peuvent pas être rendus par deux espaces physiques de manière stable et intelligible. En revanche, la définition d'un espace comme public ou privé est un important enjeu de pouvoir, et cette définition est contrôlée par Vere, là encore détenteur du privilège épistémologique. C'est lui qui, à volonté, peut rendre un espace privé public et vice-versa : c'est d'ailleurs lui qui a décidé de faire la confrontation Claggart -Billy dans sa propre chambre. On constate d'ailleurs que sa jouissance en elle-même se fait plutôt à des occasions publiques (voyeurisme et exhibitionnisme) et non dans sa chambre.

Vere sur le bateau se met lui-même en scène comme ayant un espace privé : mais le privé de Vere est en fait destiné à être vu. Sedgwick analyse une scène où le capitaine "arbore en solitaire le vent au gaillard d'arrière"<sup>294</sup>, sa posture n'est pas la posture publique... pourtant il est parfaitement visible et il est interpellé par Claggart ce qui lui fait reprendre "une posture officielle". Finalement la frontière entre l'espace officiel et officieux est bien un espace ouvert, liminal. Ce qui provoque l'incohérence de la définition, c'est bien le fait que les espaces soient ouverts, qu'il y ait donc une frontière liminale. C'est cela qui empêche les définitions d'être cohérentes.

---

<sup>293</sup> Sedgwick, 2008, p 123 traduction de "the ocular consumability", p 108.

<sup>294</sup> Sedgwick, 2008, p 125.

Vere de la même façon définit aussi une procédure privée de recueil de preuves, ce qui permet de ne pas dévoiler à l'équipage le secret de polichinelle de la mutinerie<sup>295</sup>.

Mais Vere décide aussi de s'exhiber publiquement, d'exhiber physiquement son corps. La comédie consiste à montrer des signes physiques de conflit intérieur, de conflit secret : c'est le cas lorsqu'il dresse son corps et lorsqu'il tourne le dos au juge ; et il joue sur les semblants lorsqu'il passe d'une expression de l'émotion et de l'angoisse à une posture officielle, publique, digne du commandant (corps qui se redresse et expression du visage qui change). Il élabore aussi une stratégie de l'intimité lorsqu'il reçoit Billy dans sa chambre après le jugement pour lui exposer la sentence de mort : une accolade aurait eu lieu, mais ce n'est pas certain. Mais ce secret de la cabine a des répercussions sur l'exposition publique du corps de Vere, destinée à montrer la forte émotion qu'il éprouve. Est-ce à dire que Vere n'est qu'un manipulateur conscient de la dichotomie privé / public ? Non car ce serait dire qu'il existe un véritable espace privé authentique où existeraient ses pensées secrètes.

Cette dichotomie privé / public rentre en jeu avec une autre binarisme fondamental : *sentimental / antisentimental*

En effet, cette distinction privé / public est à mettre en rapport avec le couple sentimentalité / antisentimentalité.

Selon Alfred Douglas citée par Sedgwick, la sentimentalité naît justement de la confusion entre public et privé. Les conséquences sont néfastes : la sentimentalité provoquerait l'apitoiement dans la sphère du public, par exemple celle de l'armée et de la politique, là où elle ne devrait pas avoir de place. Cela correspondrait aussi selon Douglas à la "féminisation" de la culture américaine. Douglas admire Billy Budd car dans l'ouvrage justement Vere assure la distinction entre les deux : malgré toute l'affection qu'il a pour Billy, il ne recule pas devant sa condamnation à mort car celle-ci est nécessaire pour empêcher les mutineries et garantir la hiérarchie. Vere souffre en privé mais cela ne l'empêche pas d'accomplir le geste public nécessaire. L'effet du roman est très habile par le déroulement de l'intrigue : on reçoit la nouvelle en même temps que les autres acteurs du roman, et, si le lecteur désapprouve Vere, c'est en cautionnant cette séparation public / privé qu'il a instituée. Il aurait dû faire passer la défense de l'innocent ou son affection pour lui avant un intérêt public inhumain. En réalité, Vere distingue le public et le privé et le confond en même temps. Paradoxalement c'est en

---

<sup>295</sup> Traduction par M Cervulle (Sedgwick, 2008, p 164) du terme "open secret" (Sedgwick, 1990, p 164).

exhibant publiquement sa peine que son désir homosexuel reste au placard (quoique la stratégie comporte un certain risque).

C'est que Vere, en montrant son angoisse, son émotion montre l'expression de ses sentiments. Son étreinte supposée avec Billy fait partie de cette sentimentalisation. Vere incarne par sa souffrance théâtrale même la lutte entre public et privé, passe de la posture de père affectueux de Billy en supérieur hiérarchique au regard de tous. Il devient visible en tant que lieu de la division interne (ce qui est d'autant plus habile que dans la première partie du roman il était très discret physiquement, décrit aussi de façon peu précise, contrairement bien sûr à Billy).

Le roman est un lieu de rencontre entre le binarisme homo / hétérosexualité et des binarismes liés au XIXème siècle qui peuvent avoir des conséquences parfaitement inquiétantes : santé / maladie ; épanouissement / décadence ; unité / apocalypse

Claggart est la figure à la fois du dégénéré et du malade mental : or il est en même temps l'homosexuel visible. Le caractère le plus inquiétant de sa folie est la manipulation de la raison à des fins meurtrières, ce qui entraîne la perte de Billy. Pourtant, Vere, qui semble son opposé, partage bien des points communs avec lui, puisqu'il est vu comme manipulateur et en réalité, est animé par des pulsions partielles perverses. Le roman à un moment montre que le discours médical peut être le défaut dans la cuirasse de la stratégie de Vere, puisque sa raison est à un moment mise en doute par l'autorité médicale. Et à travers sa raison il peut être situé dans une taxinomie normal / anormal, et donc - si on suit le regard de Sedgwick - hétérosexuel / homosexuel. C'est notamment le cas lorsqu'il exhibe sa souffrance et ses passions le montre. En s'exposant aux regards, il est soumis à la vulnérabilité de toute incarnation, car c'est là que le désir apparaît le plus. Il est ainsi lui aussi devenu vulnérable à la taxinomie. On a l'impression que son corps qui se redresse est une sorte d'érection. Vere est touché dans son autorité par cette mort.

Eve Sedgwick à cette occasion exploite un maximum un symbolisme psychanalytique : le désir de Vere correspondant à un phallus érigé ; le corps de Billy lui-même en tant qu'il correspond à "l'érection de Vere", au phallus érigé de celui-ci<sup>296</sup>. Billy mort n'a pas d'orgasme mais Vere est totalement dressé dans son corps.

---

<sup>296</sup> Sedgwick, 2008, p 138.

### Epanouissement / décadence ; unité / apocalypse

C'est le point le inquiétant de l'oeuvre, le plus significatif aussi, selon Sedgwick, de l'homophobie telle qu'elle se constitue au XIXème siècle et dont les effets calamiteux se produiront surtout au XXème siècle avec l'application de l'eugénisme et le meurtre d'homosexuels pendant la Seconde Guerre Mondiale. Le minoritaire Claggart meurt, l'homosexuel du texte meurt, et finalement le bateau est débarrassé de cette menace. C'est comme si une vie était possible après la disparition de l'homosexualité. Il s'agit d'une sorte de seconde mort homosexuelle : sorte de surmoi obéissant à une loi morale impitoyable dont le VIH est l'instrument. C'est un fantasme qui ne doit pas être pris à la légère par Sedgwick. On le comprend, la "panique homosexuelle" est tellement insupportable que l'idée de se débarrasser de la minorité homosexuelle peut être rassurante. Le désir homosocial pourrait ainsi s'exprimer sans retombées angoissantes. Il ne s'agit que d'un fantasme, puisque le désir homosexuel est inhérent à la condition humaine, puisque l'homosexualité ne peut être contenue dans un ensemble fermé. À la limite, on se situerait dans le cas d'un omnicide, tel celui du Dieu de la Bible envoyant le déluge pour supprimer l'espèce humaine. Mais ce fantasme peut quand même alimenter des tentations politiques meurtrières (le sida, considéré dans un premier temps comme un "cancer homosexuel", a pu alimenter un tel fantasme).

#### 5.1.2.6 Le placard aujourd'hui

##### Un placard persistant dans les sociétés de la fin du XXème

Le placard correspond pour Sedgwick à un privilège épistémologique des gens "normaux", s'affichant comme hétérosexuels, sur les gais. La présomption d'homosexualité fait que l'"hétérosexuel" n'a pas à se poser la question de ce que son orientation sexuelle doit être révélée ou cachée. Les gais et les lesbiennes sont marginalisés d'office du fait de cette présomption. L'hétérosexuel n'a rien à dire ou n'a pas de secret à garder concernant sa sexualité. Forcément, l'homosexuel est dans le dilemme suivant : s'il se tait, il garde un secret, ou sinon il est obligé de parler et donc de produire une révélation. Les homosexuels ont le choix entre le placard du privé et la lumière du public : ce n'est pas tout à fait exact d'ailleurs car les hétérosexuels peuvent être entraînés dans le placard homosexuel, du moins dans leur lien avec la sexualité. Bien sûr, les hétérosexuels peuvent avoir aussi une sexualité honteuse sous la forme de fantasmes pervers, et donc on peut dire qu'il y a un placard hétérosexuel. Mais ce fantasme pervers n'est pas exposé publiquement en règle générale : c'est toute la différence.



La notion de placard est-elle obsolète historiquement ? Depuis les années 70, nombre de gais ont prononcé leur *coming out*. Sedgwick, lorsqu'elle analyse la vie des personnes gaies de son époque, énonce l'affirmation paradoxale que "le placard constitue toujours la caractéristique fondamentale de la vie sociale de nombre d'entre elles" (Sedgwick, 2008, p 87). Elle ajoute : "À un niveau individuel, et même parmi celles qui le sont le plus ouvertement, il est très peu de personnes gaies qui ne soient pas délibérément au placard par rapport à quelqu'un d'important pour eux sur un plan personnel, économique ou institutionnel" (p 86). Comment cela est-il possible ?

### Les limites du coming out et de la formation d'identités homosexuelles

Sedgwick veut montrer que la création d'une identité sexuelle et la sortie du placard ne sont pas des solutions suffisantes pour les homosexuels. D'abord, de nombreux gais hésitent/ reculent encore à faire leur *coming out*. En deuxième lieu ce n'est pas parce qu'on fait son *coming out* qu'on en a fini avec le placard, très loin de là. D'abord parce que le placard n'est pas l'opposé du *coming out* et de *l'outing* en tant que l'un serait le silence sur l'homosexualité, et l'autre la parole sur celle-ci. Le placard est transparent d'une part, on voit et on parle à travers ce placard malgré "cet amour qui n'ose pas dire son nom" ; d'autre part, se pose la question de répéter ou pas le coming out. En fait l'homosexuel qui veut faire son *coming out* est toujours pris dans le "double bind" d'en dire trop ou pas assez<sup>297</sup>.

En réalité, les homosexuels restent dépendants du placard là encore à cause de l'inconsistance du symbolique : le symbolique est empêtré dans des contradictions, du fait qu'il se fonde sur l'instabilité définitionnelle des binarismes. Sedgwick prend à ce sujet plusieurs exemples, tirés d'affaires judiciaires. C'est qu'aux Etats-Unis c'est avec les affaires judiciaires que les méandres et les contradictions du signifiant apparaissent les plus spectaculaires. Elle prend comme exemple l'affaire *Acanfora*. Il s'agit d'un professeur de SVT suspendu par le rectorat après que celui-ci a appris sa sexualité. Il s'est heurté aux jugements contradictoires de deux cours de justice : les deux ont validé le licenciement mais pas en invoquant comme cause ses préférences sexuelles. En revanche, c'est sur le fait de dire ou de ne pas dire que les jugements ont été prononcés. La première cour a acté que le professeur devait être licencié car il avait fait son *coming out*, ce qui ne pouvait qu'entraîner, par le remous suscité, le travail pédagogique qui lui était prescrit. La cour d'appel en revanche considérait qu'il avait eu le tort

---

<sup>297</sup> Sedgwick, 2008, p 32.

de ne pas révéler dans sa fiche de renseignements tout ce qui était demandé, notamment qu'il avait adhéré à une association d'homophiles dans sa jeunesse : or, sur la base de ces renseignements, il n'aurait pas été engagé. Finalement, pour une des cours il en avait trop dit, pour une deuxième il n'en avait pas dit assez. Dans le premier cas il a eu le tort de porter son homosexualité au public ; dans le deuxième cas d'avoir voulu la garder secrète. Pour les deux cours, il avait eu tort de toute façon quoiqu'il eût fait. La distinction entre public et privé et la question du secret sont ici au centre de ce qui est une véritable discrimination. L'homosexualité est une affaire privée, il n'empêche qu'il s'agit aussi d'une affaire publique, et le *coming out* n'a pas été pour cet homosexuel la solution pour cette raison. Il s'agit d'une "incohérence qui sature l'espace juridique contemporain de l'existence gaie"<sup>298</sup>.

Une seconde affaire est donnée en exemple : l'affaire Rowland. Une conseillère d'orientation bisexuelle a été licenciée pour avoir fait son *coming out*. La cour a considéré qu'elle ne pouvait être protégée par le premier amendement car il n'y avait pas d'intérêt public au fait de dire son *coming out* : ce n'est pas une question publique, donc elle ne peut être protégée en invoquant un intérêt public ; a-t-elle le droit à la protection de la vie privée ? Non, car une seconde cour a considéré (arrêt *Bowers contre Hardwick*) que ce n'était pas une affaire privée non plus car elle tombe sous le coup d'une loi antisodomie de Georgie, celle-ci étant jugé constitutionnelle par rapport à la protection de la vie privée : en effet lorsque les fondateurs ont établi le respect de la vie privée, ils ne pouvaient avoir pour intention de protéger l'acte de sodomie. L'homosexuel, qu'il y ait *coming out* ou pas, reste donc empêtré dans la contradiction du caractère public ou secret de sa sexualité. Et on voit que le *coming out* n'est pas la solution du fait de cette contradiction du champ public / privé.

Ces deux exemples montrent à quel point la loi sur l'homosexualité est fondée sur une instabilité définitionnelle constitutive. Au fond, c'est le caractère inconsistant de l'ordre symbolique, troué par le manque d'un signifiant venant donner une cohérence et empêcher les contradictions, qui apparaît ici. La sortie du placard, qui est la sortie par la revendication, l'affirmation d'une identification à un signifiant-maître, "je suis homosexuel", échoue du fait de l'équivoque signifiante.

Le fait que la sortie du placard ne soit pas la solution est largement lié au caractère fortement

---

<sup>298</sup> Sedgwick, 2008, p 88.

instable des définitions homosexualité / hétérosexualité, caractère instable dû au binarisme minorisant / universalisant. Pour le rendre plus net, Sedgwick s'efforce de comparer l'identité homosexuelle et l'identité juive en prenant l'exemple du personnage d'Esther, héroïne juive épousant le roi assyrien Assuérus en cachant son identité. C'est alors qu'elle fait son *coming out* de juive. Ce *coming out* sauve les juifs, il ne peut sauver les homosexuels tout simplement parce que l'identité gaie n'est pas claire (l'identité d'un gai n'est ni incontestable ni incontesté (d'où par exemple la prétention thérapeutique et psychiatrique de "guérir l'homosexualité "). Un juif par son *coming out* s'engage lui-même ou le fait par rapport à ses semblables : ce n'est pas le cas d'un gai dont le *coming out* peut avoir des conséquences sur son entourage non gai, lequel peut être placardisé à son tour. Sedgwick prend l'exemple d'une mère qui ne veut pas dire le secret aux autres membres de sa communauté. La substance de la personne à qui on le dit peut aussi être impliquée, ce qui n'est pas le cas d'Assuérus, qui ne va pas devenir juif pour autant. Au contraire l'identité érotique de la personne à qui on révèle son homosexualité peut être impliquée et mettre en doute l'hétérosexualité de celle-ci : qu'en est-il par exemple si c'est un ami proche ? Un fils qui apprend le *coming out* de son père ?... l'homosexualité masculine forme bien un ensemble ouvert. Il n'existe pas une exception permettant de fonder l'ensemble fermé des homosexuels, ni de ceux qui seraient en tout cas extérieurs à l'homosexualité.

Les conséquences sont importantes. L'histoire d'Esther est au service d'une politique conservatrice de l'identité, mais qui ne peut marcher pour les gais. Il ne suffit pas de sortir du placard pour s'assurer de son identité. D'ailleurs, l'idée de s'affirmer dans une identité minorisante peut protéger en donnant des droits mais avoir aussi de redoutables effets pervers : le discours sur le sida peut pointer cette minorité comme clairement responsable de la contamination, ce qui s'est largement fait dans un certain discours ultraconservateur américain.

### Lien avec la question du genre

Le discours minorisant échoue dans la tentative de se distinguer clairement du fait du piège conceptuel de la question du genre. De quel genre sont les homosexuels ? À la fin du XIXème siècle, le trope dominant était celui de l'inversion de genre : un homosexuel était une femme dans un corps d'homme. Le trope de l'inversion permettait de sauver l'hétérosexualité fondamentale du désir, ce que Butler analyse et déconstruit à travers l'oeuvre de Freud. Mais on voyait poindre, nous l'avons vu, une autre conception : les homosexuels sont clairement des hommes, ce sont d'une certaine façon les plus hommes des hommes car ils sont préservés

de tout efféminement en n'ayant pas d'attrance pour le sexe opposé. C'est plutôt la conception de "gais masculins", virils, qui a triomphé dans l'image que veut donner de lui l'homme gai aujourd'hui.

Mais la question du genre est redoutable car, en identifiant masculinité et hétérosexualité d'une part, et en faisant son contraire (les homosexuels sont les plus hommes des hommes) on aboutit à un doute sur la validité du concept unitaire de masculinité. L'accrochage de la masculinité à l'orientation sexuelle est alors contingent. Ce "doute sur la masculinité" se nourrit d'une addition et d'une coexistence de deux propositions contradictoires sans que l'une l'emporte sur l'autre. Il n'est pas dit que cela ne contribue pas de nos jours à produire des effets de terreur du fait de la coexistence de ces deux propositions. Les hommes masculins et virils peuvent être homosexuels, alors que l'homosexuel n'est pas vraiment un homme.

C'est ainsi qu'il est courant, voire presque général pour des analysants de se poser la question de leur homosexualité ; est-ce que c'est seulement le fruit d'une culture qui hésite entre les deux points de vue ? Cette question s'est posée à d'autres cultures, de sorte qu'on peut penser que cette question est liée de manière plus générale avec l'énigme de la sexualité et du rapport sexuel. Certaines cultures d'ailleurs ont choisi d'établir la rigidité des éléments constitutifs de l'identité sexuelle par un statut d'exception donné à quelques hommes supposés en fait être des "femmes dans un corps d'homme".

#### 5.1.2.7 Conclusion

##### Dette envers la psychanalyse

On peut parler d'une attrance / répulsion ambiguë de Sedgwick pour la psychanalyse. Nous pensons qu'elle s'est profondément inspirée de la tendance freudienne à interpréter en donnant des significations sexuelles inconscientes là où la question sexuelle était absente : elle choisit de même de donner des significations homosexuelles alors que l'homosexualité n'est pas citée, ou est au second plan, dans nombre de textes qu'elle étudie. Elle prend appui sur des détails biographiques. Ou alors elle débusque dans la présentation de binarismes apparemment éloignés de l'homosexualité un certain nombre de signifiants typiques du thème homosexuel.

C'est d'ailleurs Freud lui-même qui contribue à renforcer et imposer la dimension universaliste de l'homosexualité en parlant de bisexualité originaire. Et en montrant

l'importance primordiale dans la névrose et la psychose de la défense contre l'homosexualité : nous avons vu qu'elle a fait référence au texte de Freud sur le président Schreber. La "panique homosexuelle masculine" (Sedgwick, 2008, p 197) aurait-elle pu être découverte sans la psychanalyse de l'Homme aux loups, même si ce texte n'est pas cité par Sedgwick ? Pourtant c'est à l'Homme aux loups qu'on songe quand on voit l'enfermement dans le placard de héros qui ont peur d'être homosexuels.

Finalement, Sedgwick montre aussi le caractère équivoque du signifiant qui empêche d'établir une frontière définitionnelle claire entre l'homosexualité et l'hétérosexualité, l'homosexualité et l'homophobie, la sentimentalité et l'antisentimentalité, le privé et le public, les binarismes qu'elle évoque en général : mais n'a-t-elle pas tendance à s'arrêter à mi-chemin en attribuant à l'homosexualité la responsabilité de cette incohérence définitionnelle ?

Les limites de l'analyse de Sedgwick : *La bête dans la jungle* et le primat donné au sens (homo)sexuel

On a vu, avec *La Bête dans la jungle*, que Sedgwick entendait faire émerger la signification d'un refoulé. Quel jugement peut-on faire sur cette méthode ? Sedgwick rapproche, de façon discutable, ce qu'elle sait des éléments biographiques avec le sens qu'elle accorde à une oeuvre. Par ailleurs, sa lecture vise à faire émerger systématiquement ici un signifié, qui est le même : celui de l'homosexuel. Certes, elle déconstruit ce terme, mais elle donne en même temps une direction univoque du sens des oeuvres, ne laissant pas place à l'indétermination dans l'interprétation. Pourquoi l'équivoque du secret du héros Marcher devrait-elle être levée<sup>299</sup> ? Le refoulé finalement est clair et transparent pour Sedgwick, à défaut qu'il le soit pour les personnages... et pour le lecteur, en tout cas sûrement le lecteur lacanien.

Sedgwick sait nuancer ses analyses : en ce qui concerne *La Bête dans la jungle*, elle dit bien qu'il y a d'autres interprétations possibles. Et effectivement qu'il est possible de prendre le texte à la lettre en disant que c'est le rien qui est arrivé à Marcher. Néanmoins, c'est la thèse du héros comme porteur d'un secret homosexuel qu'elle défend avec force et qu'elle retient comme pertinente. Sa lecture, on peut dire, est axée sur le signifié sexuel et phallique. On pourrait songer à une lecture lacanienne fondée sur le primat du signifiant sur le signifié, sur la question du manque de sens dernier, de l'équivoque. On pourrait songer à un désir au-delà

---

<sup>299</sup> Voir ci-dessus, pp 287-288.

de toute signification homosexuelle ou hétérosexuelle. Son désir pourrait être un désir sur le versant obsessionnel, un désir qui subsiste toute sa vie sous la forme du placard en tant que désir impossible, désir mort, désir qui ne devient conscient d'ailleurs qu'à la mort de la femme qu'il était impossible d'aimer. Sedgwick ne sort jamais de la signification homosexuelle. Finalement, le signifiant homosexuel devient à sa façon le signifiant dernier permettant de clore l'interprétation.

### Une prise de distance par rapport à l'inconscient

Malgré quelques références à Freud, Sedgwick montre sa méfiance envers l'hypothèse centrale de la psychanalyse, l'hypothèse de l'inconscient, en tant que celui-ci serait porteur de l'équivoque signifiante<sup>300</sup>. Elle voit dans la mise au premier plan de l'inconscient, des personnes gaies ou en tout cas atteintes de panique homosexuelle, une grande violence : les individus seraient incapables de nommer leur différence sexuelle, ce désir ne leur serait pas transparent alors que pourtant la sexualité est au XXème siècle l'expression la plus forte de l'identité. L'individu serait dépossédé de son identité. Pourtant, elle en convient, c'est ce que montrent les héros frappés par la panique homosexuelle. La dépossession, la non-transparence du désir des sujets frappés par la panique homosexuelle ne seraient selon Sedgwick pas dues à l'existence de l'inconscient, mais à une violence sociale qui crée les conditions de ce refoulement. C'est finalement l'inconscient comme créé par l'homophobie sociale et la domination des hommes sur les femmes. Au fond, le refoulement est dû plus fondamentalement à l'absence d'espace pour nommer la variété sexuelle, à un ordre symbolique étouffant. Finalement en dernier ressort c'est la lutte de pouvoir pour obtenir le contrôle de l'épistémologie qui devrait être la conséquence de cette oeuvre. C'est évidemment au prix d'une conception profondément réductrice de l'inconscient, comme si rêves, lapsus, actes manqués devaient tous avoir une signification non équivoque en terme de refoulement d'un désir homosexuel : au fond Sedgwick n'arrive pas, à certains moments de son oeuvre, à garder ouverte les significations, du fait du prisme qu'elle accorde à l'homosexualité.

Sedgwick ne fait pas de distinction entre l'ordre symbolique et le concept de symbolique, tombant dans le même piège que Butler finalement. De là le symbolique est considéré essentiellement comme devant être ramené à l'imaginaire. C'est qu'elle-même se cantonne au

---

<sup>300</sup> Par exemple pour caractériser la sexualité humaine : "Pourtant, dans la mesure où, comme Freud l'a soutenu et Foucault sous-entendu, la nature particulière de la sexualité humaine a précisément à voir avec ses excès ou avec sa possible différence relativement aux chorégraphies rudimentaires de la procréation, la "sexualité" pourrait être l'opposé même de ce que nous nommions au départ sexe (chromosomique) : bien plus que le genre, il pourrait ainsi occuper la position de l'un des pôles de la relation en tant que ce qui relève du social/ symbolique, du construit, du variable et du représentationnel!" (Sedgwick, 2008, p 49).

signifié, au sens, à l'imaginaire, faisant stagner le sens d'un primat de l'homosexualité. Pourtant, elle ne conçoit pas que le symbolique permette aussi, par rapport à la stagnation de l'imaginaire, la relance de l'interprétation et le dynamisme du jeu signifiant. Le symbolique est aussi à entendre comme ce qui permet d'éviter l'enfermement du duel. C'est tout l'intérêt de la clinique borroméenne de Lacan et du nouage à trois termes. On comprend que l'univers de Sedgwick soit enfermé dans la paranoïa.

Lacan a bien sûr considérablement rapproché dans la dernière partie de son oeuvre symbolique et imaginaire avec la création de la catégorie de semblant. Doit-on abraser, pour autant, cette différence complètement ? La logique du noeud borroméen sur laquelle il s'est tellement appuyé ne supprime pas la distinction, elle montre même la nécessité absolue de ces trois catégories pour que le noeud tienne. S'en tenir à une distinction entre imaginaire et réel n'est pas possible sans cette catégorie du symbolique : Lacan a simplement effacé la prééminence de celui-ci par rapport aux deux autres dans son dernier enseignement.

Certaines analyses de Sedgwick montrent bien que le signifiant est moyen de jouissance, notamment dans son analyse de *Billy Budd*. Le rapport entre le signifiant et la jouissance est originaire, c'est notamment là que se trouve l'apport des séminaires XVI et XVII de Lacan sur la question. Elle montre d'ailleurs l'utilité du signifiant-maître "gai" pour les homosexuels masculins.

Lee Edelman va revenir sur l'analyse de Sedgwick, en insistant plus sur l'analyse en termes de signifiants, comme nous allons le voir maintenant.

### **5.1.3 Lee Edelman, l'homographèse et le sinthomosexuel**

Lee Edelman s'est imposé, notamment à partir de son ouvrage *Homographesis* (1994), comme l'un des principaux théoriciens queer. Il se centre lui aussi sur l'homosexuel masculin dans les problématiques qu'il déploie et les exemples qu'il donne. Cependant, à l'inverse de Bersani et d'Halperin, il reste un défenseur résolu du terme queer qu'il oppose à l'hétéronormativité.

Edelman cite Lacan, abondamment, non pour le critiquer, mais pour s'appuyer sur les idées de celui-ci, même si Lacan est très loin d'être sa seule référence : Edelman s'appuie sur Derrida et Foucault ainsi que sur d'autres théoriciens queer, comme Butler et Sedgwick.

Edelman se situe clairement, dans son élaboration d'une *queerness*, du côté des auteurs en tout cas qui entendent s'appuyer sur la psychanalyse. C'est ainsi que :

"Les fausses reconnaissances par lesquelles l'antithèse hétéro/homo façonne notre monde exigent une analyse rigoureuse, sophistiquée sur le plan rhétorique et attentive à la psychanalyse, si l'on veut justement imaginer une politique capable de prendre en compte les complexités d'un sujet qui ne peut parler que du cœur de ces fausses reconnaissances dans l'état desquelles il est pris" (Edelman, 2013, p 52).

Autre rapprochement possible avec la psychanalyse : la place absolument centrale qu'il accorde aux faits de langage, par le biais de la topologie [topology], soit l'étude des figures de rhétorique dans les discours sociaux, étude qu'il applique aux discours sur l'homosexualité. Car c'est en effet l'homosexualité, et notamment l'homosexualité masculine, qui est au centre de ses préoccupations théoriques.

Deux ouvrages vont être repris dans notre propos : *Homographesis* (1994)<sup>301</sup> et, en 2004, *No future*<sup>302</sup> dans lequel il affirme une *queerness* en reprenant le concept de *sinthome* du dernier Lacan.

### 5.1.3.1 Le concept d'homographèse

Edelman reprend comme d'autres auteurs queer l'idée foucauldienne de constitution d'une identité homosexuelle au XIXème siècle par la constitution d'un dispositif de sexualité. Edelman s'appuie sur les idées qu'Eve Kosofsky Sedgwick constitue à partir de Foucault : il reprend notamment le thème de la *paranoïa*, *paranoïa* fondée sur l'opposition entre conception universaliste et conception minoritaire. Edelman fait une synthèse de Sedgwick et de Foucault en se centrant sur le corps. Selon la conception minoritaire du XIXème siècle, le corps *straight* est défini par opposition à la sexualité contre-nature que représente l'homosexualité, celle-ci est cependant menaçante dans la mesure où elle a tendance à passer inaperçue. C'est cette idée de *paranoïa* qui est centrale : l'échec de la constitution d'un groupe identifié homosexuel se séparant radicalement des autres groupes d'hommes nourrit la *paranoïa*. Edelman se fonde ainsi sur la fausse consistance des binarismes analysée par Sedgwick dans *Epistemology of the closet*.

---

<sup>301</sup> Dont plusieurs chapitres sont traduits dans *L'impossible homosexuel* (2013). Paris : Epel.

<sup>302</sup> Le premier chapitre, "Le futur est un truc de gosse" a été traduit par Guy le Gaufey dans *L'impossible homosexuel* ; l'ensemble de l'ouvrage en 2016 a été traduit par Marc Dermont sous le titre *Merde au futur* (2016).



Cette figure de la paranoïa, du fait de l'échec homosexualité / hétérosexualité, Edelman tente de l'analyser à travers la question de la rhétorique : deux séries de concepts sont mobilisées, les concepts de métaphore et de métonymie d'une part, d'écriture et de différence de l'autre. On sait que c'est Lacan à partir de Jakobson qui a donné une importance centrale à la première série, faisant de la métaphore et de la métonymie les deux grandes opérations de l'inconscient dans *L'Instance de la lettre dans l'inconscient* ; les seconds concepts sont des concepts derridiens en revanche.

Il utilise ces deux séries de figure dans sa lecture de Michel Foucault : nous savons que, selon celui-ci, l'homosexuel à la fin du XIXème siècle devient un personnage, un déplacement est opéré par le biopouvoir de l'acte de sodomie, pas forcément porteur d'identité, à l'idée d'une identité, d'une essence définie par la pratique sexuelle. Edelman traduit cette idée en terme de métaphore et de métonymie. Edelman reprend la conception du désir de Lacan : il conçoit le désir comme métonymique, pouvant se déplacer de façon incessante de signifiant à signifiant, courant tel un furet derrière la chaîne de signifiants, en opérant par contiguïté, de façon parfaitement contingente, cette opération caractérisant le déplacement freudien. La métonymie correspondrait à la labilité du désir sexuel avant l'invention de l'homosexualité. Le désir peut se déplacer indépendamment du sexe anatomique des sujets et des parties du corps. L'identité, au contraire, obéit à la logique de la métaphore, elle-même fortement dépendante de la nomination. Un sous-groupe d'hommes est ainsi distingué et nommé à la fin du XIXème siècle, ce qui va donner en conséquence la formation d'une identité hétérosexuelle. La métaphore, contrairement à la métonymie, est porteuse de significations. Edelman se révèle lacanien ici dans la mesure où, comme Lacan, il voit dans la métaphore un ajout de sens et d'interprétation. Les deux opérations vont ensemble : ce n'est que dans la logique de la métaphore que la métonymie peut être "identifiée" et reconnue rétroactivement comme ayant été là depuis le commencement.

Il est foucaldien dans la mesure où il historicise cette opération de la métaphore. C'est ainsi qu'il tente de faire un pont entre la méthode historique de Foucault et la méthode structuraliste de Lacan. Il s'agit d'un point intéressant : il montre là encore que les concepts lacaniens sont parfaitement intégrables pour penser une évolution historique. Un pont est ainsi fait entre le structuralisme et le post-structuralisme qui permet de ne pas faire jouer Lacan contre Foucault.

Edelman opère également une synthèse avec les concepts derridiens d'écriture et de différence<sup>303</sup>. Edelman combine la logique du langage portée par la métaphore et la métonymie avec celle de l'écriture. Il tente d'opérer ainsi une synthèse entre les conceptions de Lacan et celles de Derrida. Edelman, muni de concepts derridiens, interprète les tentatives de médecins comme Lombroso et Tardieu qui affirmaient pouvoir identifier les homosexuels par des signes anatomiques précis. Symonds, l'inventeur du terme d'homosexualité, pouvait considérer que l'homme homosexuel avait les désirs inscrits sur la figure. Les homosexuels sont "textuels" en eux-mêmes, d'où la conjonction de l'écriture et du visuel. Les homosexuels par conséquent pouvaient être scrutés, décryptés. L'œuvre de Proust avec le personnage de Charlus est exemplaire dans ce domaine : les homosexuels pouvaient bien porter un "sceau qu'on pouvait et qu'on devait lire" (Edelman, 2013, p 23). Il s'agit ainsi de mettre, selon l'expression de Sedgwick, des "barrières définitionnelles", "sites instaurés comme mesure défensive d'une volonté de puissance anxieuse à l'égard de l'interprétation de la subjectivité" (Edelman, 2013, p 23). Bien sûr ce sont les marques d'efféminement qui vont être traquées, mais qui peuvent prendre un jour trompeur.

Edelman définit l'homographèse comme suit (Edelman, 2013, p 29) :

"inscription de l'homosexuel au sein d'une topologie qui le produit dans une relation déterminante à la notion même d'inscription" (voir différence avec lesbianisme).

"désigne aussi un réseau de préoccupations au cœur de toute discussion théorique de l'Homosexualité en rapport avec (et comme produit par) l'écriture ou la textualité) : incorpore la notion de "graphesis".

La définition de la graphesis elle-même est la suivante (Edelman, 2013, p 29) :

"[...] "Le point nodal de l'articulation d'un texte" qui "dé-limite le lieu où la question de l'écriture se pose" et "qui présente l'action d'écrire dans sa manifestation dans le texte, indépendamment de la notion d'intentionnalité".

L'homographèse permet de marquer une problématique qui concerne uniquement l'homosexualité masculine : Edelman considère que cette problématique de l'inscription a concerné les hommes ayant des goûts pour d'autres hommes et non des femmes. Elle est enfin liée à la spécificité de l'écriture par rapport au langage. Ce point est important si l'on reprend ce qu'Edelman retient de la philosophie de Derrida. En effet, Derrida lie la parole à la tradition logocentrique qui a porté toute la philosophie. Du coup l'opération essentialisante de

---

<sup>303</sup> Voir Derrida *L'écriture et la différence* (1967).

la métaphore a à voir avec le logos. L'écriture, elle, déjoue l'opération de la métaphore. Le terme de *différance* inventé par Derrida l'exprime on ne peut mieux. La différence inscrit un trouble dans le binarisme identité / différence, et dans tout binarisme. D'abord parce qu'il marque une différence dans l'écriture non perceptible dans la parole orale ; il introduit une dimension supplémentaire (l'adjectif différent perd la notion d'étalement dans le temps, venu du verbe différer). Par conséquent, la différence révèle que c'est l'écriture, plus que le logos, qui porte la polyphonie signifiante et fait en sorte qu'aucun terme ne coïncide vraiment avec lui-même. En fait l'écriture fait en sorte que, dès qu'une différence s'inscrit, elle se désinscrit en même temps. La différence est ainsi un mouvement qui produit les différences sans jamais s'arrêter, et met en doute les différences dès qu'elles sont établies, de sorte que leurs productions ne débouchent jamais sur des identités stables. La graphèse elle-même s'inscrit dans la différence car elle ne fonctionne comme articulation de l'identité qu'en relation avec des signes qui sont structurés par leur non-identité à eux-mêmes.

L'écriture de l'homographèse va tenter de produire une différence stable au sein de la mâmeté (les hommes), mais cette dimension stable va être tenue en échec. D'ailleurs, ce qui vaut pour l'homosexuel finit par être généralisé : l'homosexuel est d'abord celui dont l'identité est définie par le sexe, et pas par autre chose. On peut considérer ainsi que la raison d'être de l'homographèse est au service d'un ordre social conservateur en établissant les identités, mais dans le même temps, contradictoirement, l'homographèse les subvertit, non tant parce que les gais s'approprient cette identité (argument d'Halperin notamment) mais parce que cette identité ne peut tenir, est troublée, genrée, et finit par mettre en question ce qui ne l'était pas, le désir des non-gais. L'homographèse en tant que tel vérifie ainsi, par cette double signification, l'incohérence fondamentale du signifiant. Le caractère arbitraire des indices ne peut que se révéler et éclater au grand jour. Finalement, l'homographèse aboutit à la déconstruction du binarisme de l'identité sexuelle. La mise en écriture de la métaphore est une mise en doute de celle-ci. La masculinité ne peut plus s'auto-authentifier comme "naturelle", elle tombe dans la nécessité de "performer" cette auto-évidence. L'homosexualité introduit de la différence dans l'identité masculine, déconstruit l'identité masculine. C'est l'homographèse qui, en tant que tel, introduit un "trouble dans le genre" sans attendre finalement Judith Butler. Il n'y aurait pas eu de "trouble de genre" sans la volonté de créer une identité homosexuelle. Le corps masculin devient en quelque sorte une structure *hétérographique*. Un retour à la logique de la métaphore et de la métonymie permet alors de comprendre l'échec de la localisation de l'homosexualité dans un groupe : l'homosexualité est

localisée et lue au sein du paysage social, mais ensuite - avec l'homosexualité latente -, une dispersion métonymique a lieu qui permet de l'apercevoir pratiquement partout.

Concernant sa lecture de l'homographesis, on constate que c'est à une certaine rigidification de l'opposition entre métaphore et métonymie que procède Edelman. Nous savons que Lacan a défini aussi la métaphore par rapport à l'opération de la métaphore paternelle, réécriture du complexe d'oedipe et qui porte, nous l'avons vu chez Lacan, une certaine vision légiférante du sexe. Par opposition, nous avons vu que c'est dans son analyse du désir (le séminaire VI du *désir et son interprétation*) que Lacan remet en cause la complétude de l'Autre et l'homosexualité comme mauvaise sortie de l'oedipe. Mais les deux opérations sont aussi indissociables : le désir, en courant sous les différents signifiés, est aussi recherche perpétuelle d'un sens final qui fait défaut du fait de l'incomplétude de l'Autre. La métaphore est la production d'un sens qui produit aussi des effets de capitons nécessaires pour réguler la jouissance. Si Edelman les envisage en fonction de l'homosexualité, leur portée est beaucoup plus large. Par ailleurs, d'un point de vue clinique, la production de sens et de signifiants-maîtres vont de pair dans le processus analytique avec le gonflement du désir. Lacan dans le séminaire XXIII du *Sinthome* (2005, p 136) indiquait que le Nom-du-père on pouvait "s'en passer" mais "à condition de s'en servir". Le processus analytique amène aussi à la remise en cause de sens, de révélations, de vérités qui ont pu être produites à tel ou tel moment pour cerner et encadrer la jouissance en jeu chez le parlêtre en analyse.

Par ailleurs, on peut se demander si le recours aux concepts derridiens est véritablement nécessaire. Lacan a montré que l'Autre du langage était incomplet, inconsistant. Ce point porte une conséquence essentielle : le signifiant ne peut fixer aucune vérité absolue, le signifiant porte une instabilité fondamentale, ne peut fixer aucun sens définitif. Le couplage S1-S2 n'est en soi qu'une opération de semblant. Il n'est par conséquent pas étonnant de voir que le signifiant "homosexuel" se révèle en définitive incohérent.

Edelman est attentif à l'instabilité signifiante, au fait qu'aucun signifiant ne saurait se signifier lui-même, représenter une totalité en tant que telle, mais il réserve cette instabilité signifiante pour la question de l'homosexualité. Ce faisant, Edelman donne un rôle de l'homosexuel comme éclairer queer, en en faisant l'incarnation de l'instabilité du signifiant : l'homosexuel trouble la signification elle-même, révèle la dimension arbitraire entre signifiant et signifié.

L'homosexualité masculine est rendue disponible à la signification mais cela lui confère aussi l'instabilité de la fonction signifiante. Le risque ici est d'en faire le seul vecteur de celle-ci.

### 5.1.3.2 Homosexualité, racisme et voyeurisme

Autre élément intéressant : Edelman met le regard au premier plan. Déjà, l'espace de la défécation dans les toilettes publiques est aussi l'acte invisible, caché, hors de la vue du regard "hétéronormatif". Edelman s'emploie dans son ouvrage à mettre en valeur l'importance de la tentative de récupération de cet objet regard dans la tentative de contrôle et de maîtrise des significations. Mais, même s'il ne cite pas l'objet explicitement comme concept, on débusque aussi la jouissance pulsionnelle voyeuriste qui réside dans cette tentative de contrôle.

Le regard, la pulsion scopique jouent un rôle absolument essentiel dans la mise en œuvre du racisme aux Etats-Unis, dit Edelman<sup>304</sup>. Edelman prend l'exemple, dans les temps de la ségrégation du bus, de l'oeil qui se portait sur un passager pour scruter s'il était noir ou blanc, la preuve de la négritude pouvant se faire en examinant son pied. Ce regard qui scrute le noir est moyen de jouissance. L'objet regard comble l'Autre en tant que lieu du langage, système de signifiant, offrant la preuve "visible" de la différence raciale, différence permettant de faire en sorte que les noirs restent à leur place. La logique de la ségrégation est ainsi considérée comme une logique perverse au sens lacanien. Le raciste prélève cette partie du corps pour l'offrir à la signification.

L'objet regard est pulsionnel, mais sa tentative de récupération sert aussi une illusoire maîtrise. Edelman utilise également le concept de division du sujet qu'il va opposer à l'imaginaire de la maîtrise. Cet imaginaire de la maîtrise est prégnant chez certains auteurs noirs eux-mêmes. C'est le cas de Du Bois qui élabore le concept de *double conscience*<sup>305</sup> : Du Bois pense qu'il est possible d'être à la fois noir et américain. La position de maîtrise typique de l'Homme blanc, Du Bois pense qu'il est possible que le noir se la réapproprie et afin d'avoir "une masculinité consciente d'elle-même"<sup>306</sup>, en surmontant sa division. C'est l'idée d'unité du moi de l'homme noir. Cette tentative de maîtrise est une illusion pour Edelman. Rien ne le montre mieux que les tentatives des écrivains et critiques noirs pour se mettre sur

---

<sup>304</sup> "The Part for the (W)hole ; Baldwin, Homophobia, and the Fantasmatics of "Race", *Homographesis*, 42-78. Traduit par Guy le Gaufey dans *L'Impossible homosexuel*, Epel, chapitre V.

<sup>305</sup> Du Bois, W.L. B. (1989). *The Soul of Black folk*. Harmondsworth : Penguin.

<sup>306</sup> Edelman (2013), p 195.

un pied d'égalité avec les productions esthétiques de l'Amérique blanche. En adoptant le regard esthétique et les critères esthétiques de la culture blanche, ils ne font que se faire jeter en pâture pour l'oeil méprisant des blancs. Ils corroborent ainsi le caractère violent de l'angle de vision des blancs. En adoptant celui-ci, ils suscitent le mépris des blancs.

Lacan, on le sait, n'a de cesse de montrer que l'objet regard est bien l'objet de la pulsion, mais en même temps l'objet qui signifie la dépossession de la maîtrise. Rien ne le montre mieux que la position du voyeur lui-même surpris alors qu'il est en train de regarder par le trou de la serrure. Le regard est cet objet perdu qui ne peut être retrouvé que de façon illusoire dans le fantasme. Ici, le fantasme de l'écrivain noir qui s'installe dans une position de maîtrise ne fonctionne pas : la récupération du regard est illusoire et le regard lui revient de l'Autre<sup>307</sup>.

### 5.1.3.3 Exemples d'oeuvres littéraires

Edelman trouve des exemples d'homographèse dans des œuvres d'homosexuels : dans *Le Portrait de Dorian Gray*, l'identification de Dorian avec son portrait peint par Basile se fonde sur des associations purement métonymique : c'est Lord Henry qui le convainc de cette identification, et qui, en prétendant révéler l'identité de Dorian, ne fait que la constituer, à partir de paroles dont il est dit qu'elles sont en fait lancées par hasard ; il est par ailleurs énoncé que le portrait est plus le portrait de l'artiste lui-même qu'autre chose. Dans Proust, c'est la logique contraire qui paraît triompher : l'identité véritable, authentique de Charlus, différente de la première, est révélée aux yeux du narrateur, ce qui l'amène à réinterpréter toutes les attitudes antérieures et tous les traits physiques de Charlus. Cependant il ne s'agit que d'une confirmation en apparence de cette identité. Car cette lecture n'intervient que postérieurement, rétrospectivement, et l'homosexualité de Charlus serait restée invisible si le narrateur n'avait pas surpris la scène de drague entre Charlus et Jupien<sup>308</sup>. Cette invisibilité explique la paranoïa. Mais il y a aussi autre chose : l'homosexualité fait trauma, est "un trou épistémologique" du fait de la remise en cause de la différence sexuelle.

---

<sup>307</sup> Edelman, lorsqu'il cite *The Memories of Fanny Hill* écrits par John Cleland cite d'ailleurs un autre épisode qui va dans ce sens : en épiant les homosexuels, Fanny tombe, perdant sa maîtrise. Voir chapitre II *l'Impossible homosexuel* (2013).

<sup>308</sup> Dans Sodome et Gomorrhe.

#### 5.1.3.4 L'homosexualité, dimension traumatique pour une société straight

Edelman cite par exemple l'affaire Jenkins<sup>309</sup> : Jenkins est au haut fonctionnaire dans les années 60 de l'administration du président Johnson. Il avait accès à des secrets-défense dans le contexte de la Guerre Froide ; marié et père de famille, il avait été pris en flagrant délit d'acte homosexuel. L'affaire donna lieu à une foule d'articles dans la presse grand public, expliquant comment repérer et connaître un homosexuel. Un journaliste, Jess Steams, par exemple, estimait que les aspects les plus emphatiquement masculins étaient un signe en réalité d'effémination ; des témoignages d'homosexuels se cachant derrière une drague de filles étaient publiés. Ces articles insistant sur la nécessité de rendre visible l'homosexuel ne pouvaient qu'aiguiser la paranoïa. Celle-ci était mise en branle par l'association métonymique gais-communistes, les homosexuels finissant par paraître des ennemis de l'intérieur à repérer et débusquer, tout comme les communistes. Cette affaire montre un très bel exemple de l'incohérence fondamentale du signifiant et des binarismes. Cette paranoïa de l'homosexualité s'exerce, dans le contexte des années 60, à partir de la dichotomie privé / public. Par réaction contre la rupture de l'isolationnisme et l'engagement des Etats-Unis dans le monde, s'est effectuée une aspiration au repli dans la sphère privée, axée sur la maison individuelle. Paradoxalement, pour garantir cette vie privée, se mettent en place de nouvelles techniques de contrôle social.

Jenkins avait été pris en flagrant délit dans les toilettes publiques, qui étaient étroitement surveillées par la police. Cela n'est pas le fait du hasard : le recentrage sur une prétendue sphère privée était portée aussi par l'obsession de la propreté, et les toilettes finissaient par être le symbole de cet espace privé. Mais les toilettes sont un espace ambigu, particulièrement les toilettes publiques. Edelman reprend ici Lacan et son passage dans *l'Instance de la lettre* (1957) sur la ségrégation urinaire. Les toilettes publiques sont un opérateur de la différence des sexes. Les toilettes sont l'opération signifiante par excellence. On prouve qu'on est un homme en allant dans les toilettes publiques et en faisant ses besoins dans l'urinoir. Les toilettes marquent donc l'établissement des identités sexuelles. Un homme affiche un statut, fait une performance publique en allant aux toilettes pour hommes. Mais, dans les toilettes masculines, existe aussi l'espace intime consacré à la défécation, c'est l'espace aussi de la perte du contrôle sphinctérien, c'est-à-dire, selon la différence des stades de développement

---

<sup>309</sup> Chapitre "Tearooms and Sympathy : or, the Epistemology of the Water Closet" dans *Homographesis* (1994), 42-78 ; traduit dans le chapitre IV "Epistémologie des WC", p 135-177.

établie par une certaine psychanalyse, l'érotisme plus ancien antérieur à la différence génitale. C'est cet espace intérieur lié à la défécation qui met en péril la différence des sexes. L'homosexualité et l'acte sexuel qui lui est métonymique, la sodomie, ouvrent un "trou épistémologique"<sup>310</sup> dans la masculinité générateur d'angoisse. C'est celui-ci qui signe l'irruption, l'intrusion, la pénétration de l'amour entre hommes dans la logique de la différence des sexes.

### Homosexualité et narcissisme

Ce trou épistémologique aboutit à l'identification de l'homosexualité masculine avec la mort<sup>311</sup> : l'homosexuel est enfermé dans une logique mortifère à l'instar de Narcisse. Une équivalence homosexualité - narcissisme - mort est en jeu. L'anus en tant que site de différenciation sexuelle est le site de la mort en tant que tel. L'anus est "un trou noir" qui est le site du narcissisme mortel associé aux hommes gais, car il invite l'homme gai à se considérer du point de vue d'un être indifférencié, donc d'un non-être en quelque sorte. Dans une logique passive, il se mettrait en position d'objet cherchant à être pris. L'amalgame anus= narcissisme= passivité= mort= sida est ainsi réalisée.

Edelman débusque bien la réécriture du récit de la Genèse dans un sens inversé lorsqu'il est traité de l'homosexualité et du SIDA : l'anus provoque la destruction ex nihilo à l'opposé du dieu créateur qui crée le monde et l'humanité ex nihilo. L'homosexuel passif devient l'inverse du sujet autonome et souverain maître de sa volonté. Cette passivité du pédé est aussi celle de la société qui, par sa tolérance envers l'homosexualité, provoque le déclin de la civilisation. Par là, Edelman marche là encore sur les traces de Sedgwick qui notait le lien privilégié entre le récit des personnes du même sexe et les récits de génocide et d'omnicide. En fait, ces récits permettaient au sujet hétérosexuel de se mettre dans une position de maîtrise en tant que sujet autonome et souverain. L'hétérosexuel projette et concentre son narcissisme dans la personne de l'homosexuel en tant que portant l'amour du même. Il conforte aussi son narcissisme en tant que sujet de la maîtrise.

On sait que dans la psychanalyse, Freud notamment dans *Les Trois essais* et dans *Pour introduire le narcissisme* a défini l'homosexualité par l'amour narcissique. Mais la

---

<sup>310</sup> Edelman (2013), p 175.

<sup>311</sup> "The Mirror and the tank : AIDS, Subjectivity, and the rhetoric of activism", *Homographesis*, (1994) 93-120. Traduit dans *L'impossible homosuel* (2013) chapitre VI, p 241-284.



théorisation des sexuations par Lacan nous indique bien que l'amour du même ne se cantonne pas du tout à l'amour du même sexe. Le désir pour une personne de l'Autre sexe n'implique pas du tout nécessairement un rapport à l'Autre, mais à l'objet a ; L'amour n'est pas suffisant non plus car il peut parfaitement correspondre au fait de "se mêmer" dans l'autre.

### Une critique du militantisme gai

La logique de l'identification de la sexualité avec la mort amène même Edelman à opérer une critique du militantisme gai. La politique correspond ainsi à une illusoire maîtrise car elle est elle-même "un ensemble d'effets" et non un "moteur caché" (Edelman, 2013, p 275). Or, cette illusoire maîtrise amène à la stigmatisation de la passivité gaie. La logique militante appuyée sur le signifiant-maître a, au fond, un certain mal à tolérer la jouissance homosexuelle. La logique des militants gais est celle du "narci-schisme"<sup>312</sup>. Une scission est créée entre les homosexuels actifs, qui se considèrent comme dans la lutte, militants, généreux, désintéressés, politiques, et les homosexuels narcissiques et passifs qui évitent de prendre part à la lutte du groupe. Les gais passifs et narcissiques se voueraient uniquement au plaisir et seraient responsables pour cette raison des dévastations du SIDA. Edelman voudrait sortir de ce binarisme actif / passif ; narcissisme / ouverture à l'altérité qui est un véritable piège pour les gais. Finalement les activistes gais finissent par adopter une rhétorique semblable à celle de leaders d'extrême-droite qui accuse les homosexuels d'être attachés à une jouissance qui les amène vers la mort. Ces activistes expulsent une passivité sexuelle dans un activisme non sexuel et identitaire.

Par conséquent, Edelman a bien débusqué le caractère traumatique, scandaleux de l'homosexualité masculine. Peut-on penser qu'Edelman se rapproche de l'idée fondamentale que l'inscription du signifiant sur le corps signifie véritablement trauma, du fait de ce qu'il appelle "le trou épistémologique" et qui pourrait être vu comme une manifestation du non-rapport sexuel ? Il semble qu'Edelman n'aille pas si loin. Il s'attelle plutôt à procéder à une réécriture du complexe d'oedipe permettant d'envisager une sexualité non-traumatique pour les homosexuels : c'est l'un des points faibles de l'ouvrage.

---

<sup>312</sup> Voir chapitre 6 "Le miroir et l'automitrailleuse" p 241-284 dans *L'impossible homosexuel* (2013).

### 5.1.3.5 Une sexualité non traumatique pour les gays ? La réécriture du scénario oedipien

Edelman cite un récit scandaleux du XVIIIème siècle, *The Memories of Fanny Hill, a woman of pleasure* de John Cleland<sup>313</sup> : ce récit raconte l'histoire de Fanny (sorte de femme extrêmement libre du siècle des Lumières). Cette femme célèbre toutes les formes d'expérience érotique, sauf les relations entre hommes. Elle épie dans une auberge ses voisins, un couple de jeunes homosexuels visant à un plaisir "preposterous" ("absurde", mais littéralement "sens devant derrière")<sup>314</sup>. L'important dans ce plaisir "preposterous" c'est qu'il n'aboutit pas à la castration : est mis en évidence et visible le sexe en érection de l'homme pénétré.

Le terme utilisé pour qualifier la posture de l'homme pénétré dans cette scène est qu'il est comme son père "par devant" et comme sa mère "par derrière"<sup>315</sup>.

Pour Edelman, on a tendance à interpréter cette phrase ainsi : il est comme son père quand il est vu par devant, et quand il est vu par derrière il est comparable à sa mère quand celle-ci est vue par devant<sup>316</sup>. Mais c'est plutôt l'absurdité de cette phrase qui apparaît. Comme la bande de Moebius<sup>317</sup>, le sodomite présente une résistance troublante à la logique devant / derrière... et donc à la logique binaire sur laquelle est fondée la loi de la castration. Le point de vue hétéronormatif (il est vrai peu farouchement défendu par la demoiselle en question) est en échec.

Il n'a ainsi pas à choisir entre le plaisir anal passif et la préservation de son intégrité narcissique, contrairement à l'Homme aux loups. Fanny révèle que la scène sodomite telle qu'elle est culturellement pensée est le contraire de la scène fétichiste : il n'y a pas de pénis manquant. Il est donc possible de ne pas choisir entre les identités et les positions érotiques. Les théories sexuelles de l'enfant observant la scène primitive sont validées, à savoir celles de possibilité d'identifications et de positions multiples et non exclusives. Finalement, le compromis narcissique de Freud n'était pas nécessaire du tout. Par conséquent, se dessine l'origine sociale et culturelle de la castration de l'homosexuel ou de la scène sodomite comme scène de la castration : elle est conçue ainsi car l'homme gai n'a pas droit aux prérogatives de la masculinité du fait de se soumettre à la passivité et à l'usage sexuel de l'anūs, selon Edelman.

---

<sup>313</sup> p 74 dans le chapitre "Voir des choses", p 55-89 dans *L'inconscient homosexuel* (2013).

<sup>314</sup> Edelman, 2013, p 74.

<sup>315</sup> p 75.

<sup>316</sup> p 76.

<sup>317</sup> *ibid*, la bande de Moebius objet topologique on le sait utilisé par Lacan .

La réécriture par Edelman de l'oedipe afin de critiquer l'idée d'angoisse de castration comme féminité, et l'incompatibilité des positions d'être et d'avoir le phallus ne s'oppose pas à ce que Lacan dit à partir de la fin des années 60. En effet, on l'a déjà vu, Lacan établit un au-delà de l'oedipe. Pour Lacan, la castration correspond à la négativation de la jouissance par le langage, et tout le monde y est soumis, homosexuels comme hétérosexuels, ce qui fait que la récupération de la jouissance ne peut être qu'une récupération partielle. La castration lacanienne est très éloignée de la castration freudienne, celle-ci ne correspondant qu'à l'absence de l'appareil anatomique masculin. Edelman, lui, finalement, s'attache ici à la castration au sens freudien. La castration au sens de limite à la signification posée par le langage n'est pas essentielle. Par conséquent, Edelman évacue la dimension traumatique de la sexualité et de la jouissance en tant que rencontre du signifiant et du corps, et se dessine là encore chez lui l'utopie d'une sexualité sans trauma.

### Le traitement du symbolique

Ce qui paraît là encore le plus contestable chez Edelman est, comme chez Sedgwick, comme chez Butler, son traitement du symbolique : il rabat le symbolique sur l'imaginaire. Ce qu'il appelle "la différence symbolique" ne paraît, dans nombre de passages d'*Homographesis* qu'un faux semblant, artificiellement mis en valeur et opposé à la mêmeté imaginaire et au narcissisme. En lisant Derrida, Edelman refuse cette opposition entre identité et différence, ravalée à une fausse différence entre le même et l'autre, en ignorant le concept d'Autre. Mieux même, il fait, comme Butler, un contresens : la métonymie, et la labilité du désir en tant que métonymique, est du côté du symbolique, et non du côté de l'imaginaire et de la mêmeté imaginaire. Edelman reprend aussi des théorisations contestables de Butler dans le domaine du phallus : il utilise les analyses de Butler sur être / avoir le phallus pour mettre en correspondance femme / noir. Dans les deux cas, c'est la partie qui détermine le tout dans le racisme. Le noir est l'Autre, la partie, le phallus, l'objet du désir masculin, l'Autre qui est le lieu où le blanc et hétérosexué s'élabore lui-même et se complète. Le sexisme et le racisme sont donc des systèmes de domination interconnectés. Cette logique, visant à confondre l'Autre avec un lieu purement passif de miroir des dominants, repris de Butler, est assez contestable<sup>318</sup>.

---

<sup>318</sup> Voir partie 3.2.

### 5.1.3.6 Conclusion sur Homographesis

On peut voir déjà dans la théorisation d'Edelman des rapprochements avec la théorie lacanienne : on peut dire qu'il est encore tributaire de certaines lectures erronées de Lacan, telles celles de Butler, mais sa théorie prend beaucoup plus ses distances avec le triomphe de l'illusion imaginaire telle qu'elle existe dans la théorie de Butler. On peut même dire que sa théorie pourrait révéler certaines failles de la première théorisation lacanienne concernant notamment l'exclusivité entre être et avoir le phallus, et l'idée de complétude de l'Autre dans un premier temps comblé par la métaphore paternelle. En fait, sans l'exprimer dans les termes lacaniens, Edelman, en montrant l'échec de la cohérence de l'ordre symbolique, met en valeur, même si, on l'a vu, il n'en parle pas l'incomplétude de l'Autre, tournant radical dans l'évolution théorique de Lacan, et sur la fuite phobique devant cette incomplétude, origine de la résistance à la psychanalyse. On constate aussi que, comme Butler, le réel au sens lacanien n'est pas présent dans *Homographesis*. Tout est affaire de signifiant et d'imaginaire. Edelman s'appuie dans *Homographesis* sur des textes des années 50, ce qui ne permet pas de prendre en compte le réel en tant que tel. D'où les critiques de Tim Dean par exemple qui reproche à Edelman de ne faire que des analyses rhétoriques dans la lignée de Butler<sup>319</sup>.

Le second ouvrage important d'Edelman, *No future: Queer theory and the death drive* (2004)<sup>320</sup>, prend en compte d'autres aspects de la théorisation lacanienne, comme nous allons le voir. Dans cet ouvrage, il affirme son attachement au terme de "queer" qui pouvait paraître démodé à d'autres auteurs d'écrits sur l'homosexualité masculine.

### 5.1.3.7 No future : une définition de la queerness comme prise en compte du réel

*No future: Queer theory and the death drive* (2004) est une vaste critique de la politique, de droite comme de gauche. Sa méfiance, on l'a vu, s'était déjà exprimée dans *Homographesis*. Son livre est une charge contre le discours néoconservateur mais aussi contre le militantisme normalisateur qui ne vise qu'à obtenir des droits dans un ordre social et politique conservateur. Le point commun entre les conservateurs, la gauche et le militantisme minoritaire gravite autour des notions de *Future* et de *Life*. Edelman va s'appuyer, contre cette logique politique, sur le primat pris par Lacan de la jouissance qu'il ne faut pas. Edelman dans

---

<sup>319</sup> Voir 4.2.4.

<sup>320</sup> Repris dans *Merde au futur : théorie queer et pulsion de mort* (2016). Le premier chapitre avait déjà été traduit dans *L'impossible homosexuel* (2013).

ce texte finalement se nourrit de la psychanalyse pour construire la figure du queer. Ce faisant, il va s'éloigner nettement dans ce texte des rêves d'utopie queer.

Le point commun entre les différents discours politiques est la mise au premier plan de l'Enfant, en tant que porteur de tous les espoirs du futur. En fait, l'Enfant est l'une des plus redoutables illusions de l'imaginaire. Il oblige le débat politique en général à être dépendant de ce qu'il appelle le "futurisme reproductif"<sup>321</sup>. C'est l'Enfant qui est la valeur cardinale du débat politique, celle qui amène à toujours mettre le futur en priorité par rapport au présent, qui légitime nombre de sacrifices de la jouissance dans l'espoir de garantir un monde meilleur. Cette croyance dans le futur reste dépendante de l'attachement - moderne alors qu'Edelman se veut post-moderne - à l'histoire lue comme narration linéaire ; Histoire qui révélerait aussi bien un progrès qu'un accomplissement dialectique du sens, idée hégélienne dans laquelle reste largement emprisonnée la politique moderne. Le futur est le garant du triomphe notamment de la notion de Bien.

La politique devient l'espace disputé par des partis rivaux : ceux-ci prétendent combler par l'imaginaire le trou du symbolique en mettant en avant la figure de l'Enfant. Mais cet Enfant qui fait valoir ses pleins droits le fait aux dépens des citoyens réels. Au fond l'Enfant devient un fétiche comblant ce trou, le statut que l'enfant peut avoir pour la mère d'après la théorie psychanalytique est ainsi généralisé au niveau politique, notamment en faisant croire à l'illusion de la victoire sur la mort : "nous resterons vivants quand nous serons morts" (Edelman, 2013, p 299). La jouissance n'est alors autorisée que si elle est compatible avec le sens de l'Histoire. Edelman là encore cite des passages de romans, notamment un roman de P.D. James, *Le Fils de l'Homme*, faisant valoir le spectre apocalyptique d'une humanité qui s'effondre du fait que le sexe se soit coupé de la procréation.

Bien évidemment, cette complétude de l'Enfant est une complétude narcissique : Edelman rappelle que Freud voyait dans l'adoration parentale pour l'enfant une figure essentielle du narcissisme de l'être humain. Si, effectivement, la complétude narcissique s'accomplit par le fait d'avoir des enfants, il est logique d'accorder le primat aux relations hétérosexuelles en ce qu'elles permettent la reproduction. L'Enfant est ainsi particulièrement invoqué dans les discours de la droite américaine et les discours religieux contre l'homosexualité. Mais cette

---

<sup>321</sup> Edelman, 2016, p 34.

figure est dans les discours des Démocrates également. Edelman le débusque même dans des oeuvres a priori favorables à la cause gaie : il reprend l'exemple notamment de *Philadelphia* (1989), film de Jonathan Demme, histoire d'un avocat malade du sida qui se bat en justice du fait qu'il a été licencié pour son homosexualité et sa maladie<sup>322</sup>. Il la retrouve aussi dans des films conçus pour des enfants, mais qui, dans l'infantilisation de la société, deviennent des films pour tout le monde (Harry Potter, Peter Pan) où l'opposition est constituée entre un enfant et un homme célibataire (Capitaine Crochet, Lord Woldemore), sorte d'homosexuel au placard.

Au niveau politique, droite et gauche sont renvoyées dos à dos. La gauche se méfie des pulsions et entend les juguler voire, pourquoi pas, les annihiler au nom du futur et de l'innocence de l'enfant. La gauche, elle, croit à une rationalisation de la pulsion au nom du futur, à une certaine intégration possible de la pulsion au service du social : c'est le moteur aussi du mariage gai et de la normalisation de l'homosexuel comme bon citoyen et bon père. Edelman rejette l'un et l'autre pour broser une figure du queer comme ennemi irréductible de la politique.

Par opposition à la politique des bons sentiments - qui ne peuvent qu'être illusoire car Freud nous a bien montré que l'enfant, loin d'être innocent, était un "pervers polymorphe" -, Edelman définit la queerness par l'inverse : les queer devraient être ceux qui ne se battent pas pour l'Enfant, qui acceptent d'être ceux qui résistent à la viabilité de l'ordre social. Le queer pour lui s'oppose radicalement à la politique et à l'Enfant comme pivot d'une narration linéaire porteuse de sens.

Edelman s'appuie sur le séminaire VII *L'Éthique de la psychanalyse*. La psychanalyse en tant que tel ne promet pas le Bien et s'en méfie. Il s'appuie aussi sur l'idée de Vérité pas toute. Comme Lacan le dit dans le séminaire *L'Envers de la psychanalyse* (1991)<sup>323</sup>, la psychanalyse ne révèle pas forcément ce qui est de l'ordre du Bien d'ailleurs<sup>324</sup>. Le queer d'Edelman, lui,

---

<sup>322</sup> Le personnage principal nous est présenté mourant, le visage enfoui derrière un masque qui rappelle celui d'Hannibal Lecter, héros d'un film du même auteur. Les dernières scènes sont : une fête où se multiplient femmes enceintes et enfants, puis quelques images en vidéo du héros, s'ébattant, innocent, sur la plage et ayant tous les traits du futur hétérosexuel. On a l'impression qu'il s'agit d'une tragédie d'un enfant innocent tombé dans le guet-apens de l'homosexualité.

<sup>323</sup> "Je dis toujours la vérité ; pas toute, parce que toute la dire on n'y arrive pas. La dire toute, c'est impossible, matériellement les mots y manquent. C'est même par cet impossible que la vérité tient au réel". Dans *Télévision*, 1974, p 9.

<sup>324</sup> Edelman s'appuie sur la citation suivante de *L'Envers de la psychanalyse* : "ce que la vérité, quand elle surgit, a de résolutif, ça peut être de temps en temps heureux - et puis dans d'autres cas désastreux. On ne voit pas pourquoi la vérité serait toujours bénéfique" (Lacan, 1991 b, p 122).

renonce au Bien. Il a plutôt partie liée avec "l'aberrant", "l'atypique", "ce qui rechigne à la normalisation" (Edelman, 2013, p 291). C'est là qu'Edelman introduit la place du réel à partir de sa lecture du séminaire VII de Lacan. Plutôt que de faire, comme Butler, d'Antigone l'héroïne rebelle à l'hétéronormativité, Edelman préfère l'Antigone lacanienne, celle qui se départit de cette vision du bonheur et du bien. Le queer est celui qui ne dénie pas la pulsion de mort et la jouissance qui lui est inhérente. Le queer est celui qui a à voir avec la vérité en tant que liée à l'aberrant, l'atypique, à ce qui rechigne à la normalisation, ne trouve pas sa valeur dans l'enfant. Le queer reconnaît le non-sens que porte la jouissance et la pulsion en tant que telles, tout comme avec l'inutilité improductive de la jouissance.

Edelman reprend la notion de fantasme, la place au niveau politique pour la critiquer. Au fond, la politique en s'orientant vers le futur n'est qu'expérience du fantasme en tant que tel : "Fantasme d'un ordre, d'une organisation qui assure la stabilité de notre identité en tant que sujet" (Edelman, 2013, p 293). Le fantasme est porté par la politique. Or, ce fantasme fait qu'on est coupé radicalement du Réel. Le centre du fantasme serait le fait d'avoir des identités assurées, qu'elles soient nationales, méganationales ou minoritaires. Edelman construit l'opération politique comme s'insérant dans un processus :

- D'abord la civilisation se fonde sur une forclusion du réel en tant que jouissance hors-sens à la place se bâtit le symbolique comme négativation de la jouissance, qui produit un manque.
- C'est alors que la politique comble par l'imaginaire le manque sous la forme de l'Histoire : l'Histoire comble aussi le trou dans la signification par l'Enfant.

C'est évidemment une intéressante application du lacanisme à la politique : effectivement chez Lacan le récit (religieux, national, et même oedipien) est porté par l'imaginaire. Le récit imaginaire est aussi à l'origine de la constitution d'identités nationales.

Par opposition, le queer ne bouche pas le trou du symbolique. Le queer, selon Edelman, est bien un nom mais en tant qu'articulation du vide, de la pulsion de mort, de la destruction, de la négativité, du hors-sens du réel. La queerité est "ce reste innommable" qui peut "être nommé jouissance" (Edelman, 2013, p 316). C'est ainsi que le queer en vient à figurer, incarner le reste du réel, la pulsion de mort : il assume son caractère négateur et destructeur de l'ordre social en venant signifier l'irréductible de la jouissance. En fait, Edelman continue,

comme dans *Homographesis*, à penser le queer comme créé par l'ordre hétéronormatif ; l'idée du queer comme portant la pulsion de mort est une fiction ; la pulsion de mort correspond en fait à la jouissance hors-sens. Celle-ci est générale, le queer ne la porte pas plus que quiconque. La pulsion de mort est projetée sur le queer par la politique dans la mesure où elle est déniée par la politique. Mais, en même temps, opérant par la stratégie du détournement, le queer prend à son compte cette figuration.

Cette dichotomie instituée par la politique entre normal et queer amène à la figuration de deux pulsions de mort, celle du futurisme reproductif, celle du queer. En fait, c'est la même jouissance qui est en jeu, mais qui est déniée dans un cas, pas dans l'autre.

La première loge la jouissance dans un objet : c'est la fétichisation. L'identité est produite comme mortification à partir de cet objet censé pouvoir assumer le sens : ce fétiche c'est justement l'enfant. Mais derrière cette promesse d'un sens à advenir se cache la logique implacable de la répétition, figure de la pulsion de mort et qui explique que les lendemains qui chantent ne sont qu'illusion produisant une mortification de la jouissance. La seconde pulsion de mort est celle figurée par les queer. La pulsion de mort ne fait que défaire le sens et ne se loge dans aucun objet : elle est la figure du vide. Les sexualités queer marquent la place du "trou dans l'identité" (Edelman, 2013, p 301), du "trou du symbolique" (Edelman, 2016, p 24).

Elles marquent la place d'une jouissance à laquelle il est impossible d'échapper. C'est là l'erreur de la gauche qui voudrait faire tomber sur la jouissance et sur le queer, selon Edelman (2016, p 40) "la lumière froide de la raison". C'est même un travers dans lequel un penseur aussi subtil que Michel Foucault finalement tombe en considérant le S/M comme un mode d'expression sexuelle dénué de toute formation fantasmatique. Le queer refuse toute fétichisation et donc ne peut être le signifiant d'une nouvelle forme d'organisation sociale et politique.

A contrario, on pourrait presque penser à ce qui définirait une politique, ou plutôt un antipolitique de la psychanalyse : la psychanalyse ne souhaite s'investir dans aucun discours visant à faire reconnaître des lois et des droits, encore moins avoir l'ambition de porter une nouvelle organisation sociale. Le terme de queer entendu au sens édelmanien du terme conviendrait parfaitement à la psychanalyse en tant que nom figurant un vide - et amenant d'ailleurs le sujet, dans son analyse individuelle, à dépasser les signifiants-mâtres pour trouver sa propre nomination. Edelman marque bien la place de la jouissance et du hors-sens



chez tout sujet, part déniée par nombre de sujets et bien sûr par les politiques. Le queer n'est que le révélateur de la place du réel et du trou dans le symbolique. On remarque qu'Edelman se situe aux antipodes de tout programme queer ou de toute solution heureuse queer en marquant la place du réel. Le queer en ce sens ne peut définir des identités, il ne peut que les mettre en cause. Dans la psychanalyse il n'y a pas de place pour un récit téléologique, il n'y a pas de futur défini par la psychanalyse. Le caractère hétéronormatif dans l'acceptation Edelmanienne du terme pourrait être reprise par la psychanalyse en tant que s'opposant à la part queer inhérente dans la sexualité.

#### 5.1.3.8 Le sinthome chez Edelman

Edelman est finalement le seul théoricien queer qui s'est aventuré dans le tout dernier enseignement de Lacan et qui entend l'exploiter pour la théorie queer. Nous avons vu qu'il a défini un fantasme du futur finalement porteur du fantasme<sup>325</sup>. Il oppose à ce fantasme la *sinthomosexualité*, élaborée à partir du concept de sinthome.

Edelman remarque que le sinthome s'adresse à la singularité de l'existence du sujet, et correspond à "ce qui ne cesse pas de s'écrire", soit la fixation du sujet à la jouissance. Il apprécie le fait que le sinthome fasse référence au *sin*, au péché. Le sinthome correspond à "un plaisir stupide, noeud de compulsion insensé, absolument non symbolisable" (2016, p 50) ; "il n'accepte aucune traduction de sa singularité et ne porte aucun sens" (Edelman, 2016, p 50) Le sinthome est considéré aussi par Edelman comme ce qui donne "consistance au sujet"<sup>326</sup>, on préférerait dire au parlêtre.

Le sinthome en tant que réel, s'excepte de l'ordre symbolique. C'est cet élément hétérogène au symbolique qui permet au sujet de prendre sa place dans celui-ci<sup>327</sup>. Cette formulation est un peu surprenante puisqu'on est dans une logique d'exception, une logique de la sexuation masculine, alors que le sinthome n'obéit pas forcément à cette exception, le sinthome a

---

<sup>325</sup> Selon Edelman (2016), le fantasme désigne "le seul lieu où les sujets désirants peuvent vivre" (p 48). Mais il est trompeur dans la mesure où "il constitue un effort visant à remplir ce que Lacan appelle le manque dans l'Autre" (p 49).

<sup>326</sup> Edelman, 2016, p 51 qui cite Zizek (1989), p 75.

<sup>327</sup> Edelman reprend Hoens, D. & Pluth, E. The Sinthome. A new way of writing an old problem ? In Thurstone, L. *Re-inventing the symptom*. Marc Démont traduit ainsi le passage : "Le sujet est capable de prendre sa place dans l'ordre symbolique grâce à un élément hétérogène à cet ordre. Pourtant cet élément est aussi inclus dans le symbolique d'une certaine façon. Cet ordre se fonde donc en dernier lieu sur quelque chose qui ne vient pas de l'ordre. Du point de vue du sujet, on peut dire que la condition de possibilité d'un sujet implique qu'il s'accroche à un certain *signe* qui ne peut pas être intégré dans l'ordre symbolique, bien qu'il ne soit pas complètement étranger au symbolique (Edelman, 2016, p 51)".

tendance à ne pas être limité, à ne pas être extérieur mais à s'insérer partout ; "le réel n'a pas d'ordre indique Lacan" (2005, p 120).

Edelman note à juste titre que le sinthome ne peut fonctionner comme un signifiant, "ne peut être ni échangé contre aucun autre" (p 50) et nous marque comme une empreinte digitale. Cette singularité met en question l'ordre symbolique.

Ayant repéré que le sinthome correspond à la jouissance de l'Un tout seul, sans déterminer aucun S2, il crée la formule *S1...* pour définir le futurisme. L'idée que le futur puisse renvoyer au S2, au savoir est illusoire. Le sinthome marque l'avènement des S1 sans S2. Il est ainsi amené à donner sa propre définition du sinthome comme "la jouissance par laquelle le sujet se trouve lui-même conduit au-delà de la logique du fantasme et du désir, comme ce qui déchire l'écran du fantasme" (p 50).

### La sinthomosexualité

Edelman (2016, p 54) forge sur le sinthome le néologisme de sinthomosexualité. Comment définit-il celle-ci ? :

"J'appelle donc sinthomosexualité le lieu où le fantasme du futurisme se confronte à l'insistance d'une jouissance qui le déchire précisément en exposant sa relation à la pulsion".

Explicitons cette définition.

La sinthomosexualité, comme le sinthome, est liée à l'absence du rapport sexuel. Elle porte une jouissance qui prouve l'absence de rapport sexuel : il est possible de jouir, et même mieux, par une relation avec un partenaire du même sexe avec lequel la reproduction biologique n'est pas possible, comme l'indique Lacan dans le séminaire XIX (2011, p 71).

Pourquoi alors forger le concept de sinthomosexualité ? Edelman comprend bien que ce noyau de jouissance, aucun parlêtre n'y échappe. Mais l'homosexualité met au grand jour ce qui reste caché dans la sexualité straight, à savoir l'absence de sens.

Elle est "une menace pour la logique de la pensée". Aussi va-t-elle être conçue comme portée par la pulsion de mort, par opposition à ce qui serait censé être la bonne jouissance, la jouissance hétérosexuelle. Edelman cite des propos de conservateurs américains qui en parlent comme d'une "culture de mort". Or, le réel que porte le sinthome est justement la pulsion de mort : Lacan en effet identifie pulsion de mort et réel <sup>328</sup>.

---

<sup>328</sup> "La pulsion de mort, c'est le réel en tant qu'il ne peut être pensé que comme impossible" (Lacan, 2005, p 125).

Le sinthomosexuel est aussi rapproché du narcissisme, de sorte qu'Edelman (2016, p 69) parle du "narcissisme du sinthomosexuel". En effet, refuser de se reproduire est véhiculé par l'idéologie conservatrice comme le signe d'un narcissisme mortifère. Mais il retourne le narcissisme contre lui-même ; le narcissisme de l'homosexuel montre l'empêchement dans l'illusion du futur d'un autre narcissisme : celui que les adultes ont pour les enfants (ce qu'a bien souligné Freud).

Mais Edelman rappelle qu'il y a deux narcissismes chez Freud, un état narcissique du sujet anobjectal dit narcissisme primaire ; un narcissisme secondaire par retour des investissements du sujet sur le moi. Le narcissisme primaire est antérieur à la distinction moi, ça, surmoi : en tant que tel, c'est le moment du moi en continuité avec le ça. Le narcissisme homosexuel correspondrait beaucoup plus à ce narcissisme primaire, alors que le narcissisme pour les enfants est un narcissisme secondaire : Edelman est proche de Bersani et d'un narcissisme qui fait sortir le sujet des frontières du moi. L'homosexuel est ce qui empêche même le narcissisme d'avoir une unité, il porte une division du narcissisme. C'est ce narcissisme de l'homosexuel qui empêche la fermeture de l'ordre symbolique. Il s'agit en fait d'un narcissisme intolérable au moi prisonnier des captures de l'imaginaire.

Edelman donne des exemples imagés de personnages dans la culture du XIX<sup>ème</sup> siècle qu'il analyse comme étant des figures homosexuelles : sa méthode doit beaucoup à celle d'Eve Kosofsky Sedgwick. Il prend l'exemple de Scrooge, héros d'*Un chant de Noël* de Dickens ; Scrooge cherche à retrouver "l'immobilité glacée" qui est celle de la pulsion de mort (Edelman, 2016, p 61). Or, Lacan (2005, p 121) définit le réel aussi par la métaphore du "feu froid" :

"Ça met feu à tout, le réel. Mais c'est un feu froid. Le feu qui brûle est un masque, si je puis dire, du réel. Le réel est à chercher de l'autre côté, du côté du zéro absolu".

Scrooge est cet avare qui passe son Noël seul et refuse de se soucier de l'avenir d'un enfant, Tiny Tim, dont la vie est menacée par la pauvreté parentale. La morale de l'histoire, avec les remords que le vieil avare va porter, souligne la montée d'une autre jouissance, celle du surmoi et de son impératif catégorique "jouis", qui porte la mort en obligeant au renoncement ; de même que Scrooge qui doit aussi vivre dans l'abstinence totale<sup>329</sup>.

---

<sup>329</sup> Lacan, *Encore*, 1975 b, p 10.

Edelman donne un deuxième exemple littéraire d'un sinthomosexuel : c'est celui de *Silas Marner*, héros de Georges Eliot. Il s'agit d'un second type d'avare, tisserand qui se retire et ne vit que pour son métier à tisser. Le roman identifie cette jouissance elle-même à une machinerie. La personne devient "une extension de ce métier à tisser" (Edelman, 2016, p 77) ; bien sûr, on songe aux machines désirantes de Deleuze et Guattari dans *l'Anti-Oedipe*. Mais Edelman rapproche surtout cette jouissance de "la compulsion de répétition", figure on le sait de la pulsion de mort de Freud, et donc du sinthome. Cette compulsion "avait accru de plus en plus le monotone désir d'entendre sa monotone réponse" (Edelman, 2016, p 77). Il s'agit bien de l'insistance répétitive hors-sens du sinthome. Insistance répétitive évidemment vue de façon péjorative dans le roman en "tant que régression vers le même qui semble faire de nous du sel" (allusion pour Edelman au sort de Sodome). Le héros a d'ailleurs une attaque de catalepsie, comme si celle-ci était due à cette jouissance mortifère. Là encore, c'est l'Enfant qui va sauver le héros avec la figure de Eppie, incarnation du futurisme. L'amour du tisserand qui va naître pour Eppie va l'ouvrir à la différence : "je me suis mis à l'aimer comme moi-même" (Edelman, 2016, p 80). Edelman rapproche ce passage de deux commentaires de Lacan sur l'amour (p 81).

"L'amour, s'il est vrai qu'il a un rapport avec l'Un, ne fait jamais sortir quiconque de soi-même" (*Encore*, 1975 b, p 61)

Citation qui, pour Edelman, est ce qui montre le caractère illusoire de cette ouverture à l'altérité et du renoncement au narcissisme.

Edelman retourne l'argument selon lequel l'enfant est l'ouverture à l'altérité et le renoncement au même en citant Lameter, soeur de Godfrey : les vieux "ont besoin d'avoir de jeunes gens auprès d'eux pour leur faire savoir que le monde est toujours ce qu'il est" (Edelman, 2016, p 82). C'est la reproduction qui est répétition du même également, ce n'est pas le changement, répétition au service de la perpétuation de la représentation, qui est faite sous la "bannière de l'ouverture à la différence de l'Autre (Edelman, 2016, p 83)".

La prise en compte du sinthome permet à Edelman de se moquer de l'idée d'une *gayness* susceptible de se réconcilier avec le sens. Edelman (2016, p 57) se moque d'un journaliste du *New York Times*, Larry Kramer, qui place "son espoir en une transformation qui viendrait revitaliser la culture gay" justement en faisant en sorte que les homosexuels soient moins polarisés sur le sexuel, comme s'il était possible de faire triompher le "raisonnable" sur la jouissance.

Edelman situe aussi le sinthome dans sa critique du texte de Jean Baudrillard *La solution finale*<sup>330</sup> qui pense que la reproduction correspond à une question de vie ou de mort. Avec la possibilité des modes "biotechnologiques de reproduction", l'acte sexuel devient une "fonction inutile" : c'est là encore l'absence de rapport sexuel qui est rendue manifeste par ces progrès technologiques. La sexualité hétérosexuelle se manifeste comme aussi sinthomatique que la jouissance des homosexuels, elle n'est plus liée au sens d'assurer le futur. Edelman (2016, p 88) commente l'expression d' "aphanisis de la fonction symbolique" utilisée par Baudrillard<sup>331</sup> pour bien marquer la différence avec l'aphanisis de Lacan : c'est l'aphanisis inévitable du sujet lui-même chez Lacan, et non une éclipse du symbolique entendue comme péjorative.

Par conséquent, Edelman dans ce texte sollicite la psychanalyse et Lacan pour s'opposer à toute utopie politique, y compris queer ou gaie. Edelman ne souhaite pas défendre un ordre symbolique où les homosexuels seraient reconnus. Le gai doit rester fondamentalement queer, anormal, sa jouissance est fondamentalement hors-sens, et hors-futur, en divorce fondamental avec la politique. Sa lecture de Lacan, y compris du dernier Lacan, lui sert pour prendre ses distances avec un quelconque idéal utopique. Cependant, avec le sinthomosexuel, on peut se demander si paradoxalement, avec ce concept, Edelman ne tente pas de définir par la négative une identité. En ce sens, la critique de la politique est encore un rapport avec la politique, un mot d'ordre de résistance à la politique des biens qui serait encore l'apanage des queer. Ce serait une sorte de pointe extrême pour sauver une identité. On remarque que c'est de l'homosexuel qu'il parle, et les exemples qu'il prend ont trait à l'homosexuel masculin.

Léo Bersani, nous allons le voir, sans utiliser de concepts lacaniens, est proche de cette figure de l'homosexuel masculin fondamentalement maudit. Mais il reprend à son compte explicitement l'idée d'une identité : cette identité plus clairement est celle du gai, identité gaie fondée à partir du caractère fondamentalement queer de la jouissance de l'homosexuel masculin.

---

<sup>330</sup> En français dans Baudrillard (1999), *L'Echange impossible*, Paris : Galilée, 1999.

<sup>331</sup> Dans le chapitre "The Murder of the Real" dans *The Vital Illusion* ; New York, Columbia University Press, 2000, p 69.

#### 5.1.4 Léo Bersani, pour le gai hors-la loi

Dans son livre *Homos*, Bersani, l'une des principales figures de la théorie queer, sans abandonner ses analyses précédentes sur la sexualité, décide de façon surprenante de faire une vive critique du terme "queer" et de remettre à l'honneur le terme de "gai". Bersani (1998, p 52) a été l'un des premiers à critiquer le fait que cette notion pouvait amener à ce que les gais soient "dégayés" et à vouloir remettre ainsi au centre les notions de gai et d'homosexuel.

Nous allons étudier son effort pour construire une nouvelle *homoïté*. La question de la jouissance n'est pas évitée par Bersani, qui s'attache à dessiner des traits spécifiques de la jouissance gaie, jouissance gaie qui n'est ni celle de la lesbienne ni celle du transgenre.

Il va tenter de définir "les conditions fantasmatiques d'une nouvelle socialité" gaie sur le socle de la jouissance mauvaise et fondamentalement asociale du gai.

##### 5.1.4.1 L'homosexuel masculin est un homme

Nous avons vu la critique par Bersani des constructions foucaaldiennes et queer élaborées sur le S/M. D'autres aspects de la théorie queer sont attaqués dans cet ouvrage.

C'est d'abord l'idée d'échapper à la définition d'être homme ou femme qu'il attaque frontalement : dans *Homos*, il s'oppose très nettement à la promotion par Monique Wittig d'un genre lesbien neutre. Selon lui, Wittig a le tort de dénier toute spécificité à l'homosexualité en refusant toute référence à la différence des sexes. L'idée de Wittig est même un non-sens d'un point de vue érotique car c'est le corps masculin et le pénis en tant que tel qui est au centre de l'excitation érotique entre hommes. Lacan l'avait d'ailleurs montré dans le séminaire V<sup>332</sup>. Au fond la pensée de Wittig peut amener à nier le droit à la jouissance de l'homosexuel masculin. Pour Bersani, on peut bien être un homme et être homosexuel.

C'est ensuite l'idée du caractère subversif des performances de genre qu'il critique. Dans *Le rectum est-il une tombe ?*<sup>333</sup> C'est d'abord la performance au masculin du gai à laquelle il s'intéresse. Il met déjà en cause la défense du style macho comme subversif et porteur d'identité par Jeffrey Weeks. Weeks faisait référence à un vrai changement de mode, celle-ci à

---

<sup>332</sup> "D'autre part, l'exigence de l'homosexuel, de rencontrer chez son partenaire l'organe pénien, correspond précisément à ceci que, dans la position primitive ; celle qu'occupe la mère qui fait la loi au père, ce qui est mis en question - non pas résolu, mais mis en question,- c'est de savoir si vraiment, le père en a ou n'en a pas, et c'est très exactement cela qui est demandé par l'homosexuel à son partenaire, bien avant tout autre chose, et d'une façon prévalente par rapport à autre chose. Après, on verra ce qu'on aura à en faire, mais il s'agit avant tout qu'il montre qu'il en a" (Lacan, 1998, p 210).

<sup>333</sup> Dans *Sexthétique*, (2011), p 15-62.

partir des années 70 visait à montrer que les gais ne sont pas des femmes, ne sont pas des "tantes" telles que l'homophobie habituelle les dépeint. Il s'agissait de reprendre des modes de semblants affichés comme "virils" par la société du XXème. Le "style macho gai" permettait ainsi aux gais de se donner une identité valorisante en renversant l'identité dépréciative que l'homophobie leur donnait. Ces arguments sont battus en brèche par Bersani : l'essentiel est la jouissance. L'intérêt du style macho pour Bersani n'est pas politique, il est en fait uniquement lié au fait qu'il excite sexuellement. En revanche, la performance parodique de Butler est pour Bersani un "éteignoir érotique". Il est justement illusoire de conjoindre de cette façon idées politiques et désir érotique. Surtout, c'est une illusion, pour Bersani, de croire au caractère subversif de la parodie.

En fait, la cible principale de sa critique de la parodie queer (qui atteint même Foucault) c'est de considérer qu'il est possible de faire abstraction du réel de la jouissance pour se réfugier dans le semblant. Il y a bien derrière la lutte politique et la mascarade du genre un fond de jouissance essentiel et impossible à maîtriser. Evidemment, dans ce domaine, il semble proche des critiques que l'on peut adresser à certains théoriciens queer à partir de Lacan.

#### 5.1.4.2 Le paradoxe bersanien

Bersani met en valeur, comme Edelman, le caractère marginal de la société du gai. C'est que son mode de jouissance conduit le gai à être fondamentalement asocial. Le gai bien intégré dans la société, comme Edelman, lui paraît une vue de l'esprit. Mais Bersani pense que, paradoxalement, ces traits asociaux du gai peuvent permettre de fonder une socialité gaie.

#### La non relationnalité gaie

Le mode de jouissance gai peut paradoxalement se définir d'abord par la négative, par un caractère asocial et une prise de distance avec toute identification communautaire. Ce paradoxe est développé à partir de la lecture par Bersani des écrivains français. Les héros mis en scène par les trois écrivains français cités par lui, Gide, Proust et Genet, sont tous antisociaux et ne sont certainement pas prêts à défendre une communauté homosexuelle, ils prennent même leur distance avec toute identification, ce qui les amène à sortir de leur moi. Le Michel de *l'Immoraliste* de Gide (1902) est clairement homosexuel mais finalement se met en marge de ses amis homosexuels.

Dans *Sodome et Gomorrhe* (1922), Proust montre aussi une absence de véritable socialité gaie. La communauté entre les homosexuels n'est pas possible dans l'univers de cet écrivain : l'autre en tant qu'autre lui-même est, en tant que tel, détestable. Pour aimer ou désirer l'autre, il est contraint de se voiler la face, de croire que l'autre n'est pas une tante, n'est pas une femme, de se laisser prendre au piège de la parade virile alors que tout est féminin chez lui. Un homosexuel ne peut que se moquer d'un autre homosexuel et tendre à le ridiculiser précisément pour rester dans son placard. On comprend que si Sodome était reconstruit, elle serait pour le coup totalement désertée.

Quant à Genet, on peut dire que ses héros se caractérisent par le contraire de la sociabilité et de l'amitié, mais par la trahison, la violence envers l'autre homosexuel. Bersani considère que Sartre a très mal lu Genet<sup>334</sup> : Genet ne cherche pas à retourner sa stigmatisation pour y trouver sa liberté. Il souhaite au contraire utiliser les termes stigmatisants pour effacer la relationnalité elle-même. L'homosexuel est un traître qui cherche à utiliser l'autre comme un objet et à lui faire violence : dans *Pompes funèbres* (1948), le héros principal, Riton, un milicien, tue Jean, son amant résistant, puis le dévore après l'avoir coupé en morceaux. Il en est de même quand un soldat nazi, Erik, sodomise Riton avant de le tuer. Genet glorifie l'homosexuel comme traître par essence. Au fond, l'homosexuel travaille contre la socialité, il s'exclut volontairement de toute "communauté triomphante" telle celle de la Résistance. Il ne cherche nullement à s'intégrer. L'oeuvre de Genet est finalement "perversément salubre" car elle refuse d'attribuer la moindre valeur morale à l'homosexualité. On constate bien ici que le gai de Bersani est fondamentalement queer dans sa jouissance, rebelle, comme le queer d'Edelman, à toute normalisation.

#### La remise en cause du moi et d'une nouvelle socialité

Pourtant, Bersani est intéressé par l'idée de nouveaux modes de vie gaie de Foucault. Il pense en tout cas pouvoir caractériser des fantasmes gais, une scène primitive gaie, un désir gai qui pourraient, de façon paradoxale, être au fondement d'une certaine relationalité, une *homoïté*. Il transpose en fait des caractéristiques queer à cette relationalité gaie. On voit bien que le passage du queer au gai ne résulte pas chez Bersani d'un changement radical de perspective. Il s'agit plutôt stratégiquement de contrer le caractère devenu trop passe-partout, trop

---

<sup>334</sup> Dans *Saint Genet comédien et martyr* (1952). L'analyse de Sartre a été reprise par plusieurs auteurs queer et gais, comme Eribon (2001) et Halperin (2000).



consensuel, qu'est devenu le queer. Bersani tente de plaider pour une identité gaie qui se fonderait sur la négation.

Bersani pense que Proust, par exemple, défend en fait la possibilité d'une authentique *homoïté*. C'est que les homosexuels sont amenés à se connaître sans se connaître : ils se repèrent avant d'avoir échangé la moindre parole. Charlus et Jupien ne se connaissent pas, mais ils se connaissent quand même du fait qu'ils se repèrent tout de suite comme homosexuels. C'est ainsi que les homosexuels finissent par constituer une "franc-maçonnerie" selon Proust. Bersani la compare à une "queer nation" à la veille de la Révolution française. C'est cette connaissance immédiate qui facilite d'ailleurs la jouissance du sexe anonyme. Ce que Proust fait remarquer c'est que le désir homosexuel subvertit ce qui est de l'ordre des relations engageant les personnes, les identités, la sociabilité car, selon Bersani (1998, p 173) il est fondamentalement "un désir indifférent à la sacro sainte inviolabilité des personnes".. Bersani (1998, p 173) ajoute :

"Chez Proust, la personne disparaît dans son désir, recherchant inlassablement un supplément de même dans les sujets en partielle dissolution avec lesquels elle se fonde dans une commune homoïté".

Finalement, Proust dresse le portrait d'une communauté dans laquelle il n'est plus besoin de connaître l'autre intimement, une communauté reconceptualisée. Cette nouvelle communauté crée de nouvelles manières de se retrouver, stratégies qui pourraient également révéler "des possibilités politiques de leur façon particulière de se rencontrer pour la jouissance", selon Bersani (1998, p 173). Bersani trouve remarquable que chez Proust, même les homosexuels les plus solitaires finissent par se rassembler avec leurs semblables.

### Genet

Et chez Genet ? On voit difficilement comment faire naître une véritable homoïté fondée sur la trahison et l'appropriation de l'autre. Mais il s'agit aussi d'établir une autre stratégie que celle que Butler a esquissée, à savoir celle de la citation des normes afin d'en révéler les faiblesses. Genet lui ne s'intéresse pas à la répétition dans un sens parodique ou ironique des termes dominants; il vise à effacer les conditions de la relationnalité elle-même dans un premier temps. C'est qu'il ne s'agit pas d'une simple inversion des valeurs morales : la trahison par exemple est séduisante érotiquement.

Derrière cette apologie de la trahison, on retrouve aussi des phénomènes d'amour et d'identification : au fond, Genet veut éviter le ton compassé d'élégie qu'on peut retrouver lorsqu'on veut rendre hommage à un mort. Finalement, ce n'est qu'en trahissant que le héros de *Pompes Funèbres* (1948) peut montrer à quel point celui-ci lui est attaché. Mais le rapport avec l'amant se retrouve aussi derrière le fantasme principal de l'oeuvre qui aboutit à une abolition des frontières entre le moi et l'autre. *L'anulingus*, mis en valeur par Genet, permet de concilier objet oral et anal (sucrer l'anus et manger les excréments qui y sont attachés). Ce fantasme se développe à tel point que le héros passe du temps à éprouver une jouissance consistant à voir découper en morceaux son amant bien aimé, à le manger et à l'évacuer sous forme d'excrément, à moins que ce ne soit l'inverse. On y retrouve le caractère de contrepied de l'amour hétérosexuel ; le fantasme ici est exactement l'inverse du fantasme de l'hétérosexuel masculin décrit par Ferenczi : celui du retour dans le sein de la mère, promesse de sécurité et de renouvellement de la vie. L'objet anal, lui, au contraire signifie la stérilité et la mort. La jouissance extatique est indissociable non de la vie mais de la mort et de la destruction. Genet ne rejette pas du tout l'argument homophobe de la stérilité de l'amour gai, il le reprend tout au contraire.

Cette stérilité signifie aussi, à travers la destruction de l'autre en objet, l'attaque la plus nette à toute forme de relationnalité. Mais c'est peut être aussi la condition préalable à travers une identification et une fusion, à un dépassement des limites du moi. Après tout, en fait, Jean est le prénom de Genet : c'est Genet qui se dévore lui-même. Ce meurtre est aussi au service d'une parfaite identité entre les deux amants, d'une véritable opération symbiotique au service d'une relation spéculaire parfaite. L'amour est fusion de deux êtres, l'amour gai est toujours recherche du même et son accomplissement.

Cette idée paradoxale de dépassement des frontières du moi par le narcissisme le plus absolu s'exprime en deux autres occasions dans le roman *Pompes funèbres* : dans un autre passage, Riton est sodomisé par Erik, soldat nazi dans Paris qui va être libéré. Le coït est *a tergo* : ils sont l'un derrière l'autre, la relation n'a pas d'intimité, ils sont face à Paris la nuit, en train d'être libérés. Derrière cette absence d'intimité ils ne forment paradoxalement, dit Bersani (1998, p 189 citant Genet, 1948) qu'une seule "figure de proue", "les quatre yeux braqués devant eux". Bersani (p 189) continue de citer Genet (1948) :

"Erik et Riton ne s'aimaient pas l'un dans l'autre, ils s'échappaient d'eux-mêmes sur le monde, à la face du monde, en un geste victorieux".

Finalement, les deux amants sont ici projetés hors d'eux-mêmes et sont "élevés à une sorte d'éjaculation généralisée ou sans objet, un baisage du monde plutôt que de l'autre" (Bersani, 1998, p 190). Bersani (1998, p 190) y voit en quelque sorte la promesse "d'une nouvelle fertilisation" puisqu'ils "éjaculent non l'un dans l'autre mais dans le monde".

Bersani place dans le roman le personnage du führer, qui ne correspond évidemment pas à la réalité, tant il est fantasmé et sexuellement mythifié, qui envoie "une décharge érotique aux soldats" (p 194). Hitler n'est ici qu'un point de passage de cette décharge érotique, mais il l'intensifie avant de la renvoyer comme un boomerang sur les jeunes soldats. On y voit évidemment la conjonction de la jouissance et de la destruction, mais aussi la circulation d'une jouissance telle qu'elle peut se produire dans des saunas gais, où l'on peut jouir ensemble sans se connaître dans une atmosphère chargée d'énergie érotique.

C'est ainsi que Bersani (1998, p 201) entend donner les conditions "d'une nouvelle socialité". Il s'agit plus que d'une simple inversion des valeurs, comme le montre l'exemple de sa pièce *Les Bonnes*, réécriture du fameux crime des soeurs Papin, ici présentes sous les noms de Solange et Claire. Dans cette pièce, plutôt que de tuer la maîtresse, elles vont procéder à un jeu de rôles : Solange déguisée en Claire va tuer Claire déguisée en maîtresse. Cela permet d'éviter de retomber dans les affres de la Révolution, où l'opprimé tuant l'opresseur deviendrait oppresseur. On sait qu'il est dans la condition de bonne d'éprouver une forte ambivalence envers le maître : on le déteste et en même temps on aimerait devenir comme lui. Par ce crime, Solange va être accusée d'avoir fait tuer Claire, mais en même temps elle a tué symboliquement la maîtresse, alors que Claire revit en elle. Finalement elles parviennent à refuser l'identité assignée de bonne. "Le monde des essences est remplacé par un monde d'identités multiples et éclatées" (Bersani, 1995, p 200).

Par ces exemples littéraires, Bersani veut montrer qu'il est possible de faire lien social paradoxalement à travers une quête éperdue de jouissance. Ce qui est intéressant c'est qu'il montre finalement que l'homosexualité, caractérisée par le narcissisme, a tendance sur le plan de la jouissance à abolir la frontière avec l'autre. Mais il n'évoque pas la singularité du sinthome. Passé le moment de fusion érotique, chaque parlêtre est là avec sa singularité. La jouissance de chacun est singulière. Qu'elle puisse être le vecteur d'une nouvelle relationnalité semble être utopique. Dans le mouvement de la société, plus qu'une nouvelle relationnalité, c'est plutôt la demande d'avoir les mêmes droits et la même vie que les hétérosexuels qui

prime. Que la jouissance puisse être le vecteur d'une réinvention du lien social apparaît pour le moins illusoire. Le rapport social existe pour combler l'absence de rapport sexuel.

Mais, en tous les cas, Bersani met bien en valeur que l'absence de parole ne fait que contribuer au plus-de-jouir chez les gais. On est loin de la relation entre hommes et femmes, où la jouissance du bla-bla est requise. C'est un trait qui rattache bien l'homme gai, quelque soit son "efféminement" du côté de la sexuation masculine.

#### 5.1.4.3 Le désir gai comme remis en cause de l'identité

Bersani veut bousculer l'idée que le désir gai figerait l'identité. Il s'appuie sur le roman de Gide, *l'Immoraliste* (1902). L'effacement des frontières du moi amène le sujet homosexuel à instaurer un nouveau rapport au monde, non rigoureusement séparé de soi.

Par exemple, dans *l'Immoraliste*, Michel renonce à l'avoir en vendant ses propriétés (qui peut représenter son moi) et par contre abolit par la sexualité les limites entre son corps et la nature : il produit ainsi une véritable extension narcissique de sa peau, et donc dissout son moi<sup>335</sup>. Il dépasse ainsi paradoxalement les limites de son moi. Ce qui fait l'intérêt de ce personnage, c'est finalement son identité problématique : le fait qu'il soit homosexuel remet en cause son identité plus qu'il ne l'assure, selon Bersani (1998, p 140) :

"Je voudrais au contraire défendre l'idée que l'intérêt le plus profond de *l'Immoraliste* réside dans l'homosexualité de Michel et que, si le secret transparent de son amour pour les garçons crée une telle confusion, ce n'est pas parce que son écrasante culpabilité ne lui permet pas d'accepter sa pédérastie, mais parce qu'il ne sait pas qui il est tout en étant pédéraste".

Ainsi, le signifiant-maître gai ne suffit pas à assurer une identité, en revanche le désir homosexuel va plutôt dans le sens d'une dés-identification. Le paradoxe d'un désir du même permet de penser des sujets qui, en allant toujours plus avant vers le narcissisme, sortent d'eux-mêmes. On sait que Lacan dans les années 50 opposait le moi, vecteur du narcissisme, et l'inconscient, qui permettait justement de sortir du moi. Pour Bersani, le sujet va tellement dans l'image de lui-même qu'il se dissout lui-même. La pensée du dernier Lacan permet cependant de mieux comprendre l'expérience vécue par le personnage. Il rentre dans un rapport, on peut penser, d'étrangeté avec l'Autre de son corps. On peut penser l'expérience non tant du registre de l'imaginaire que de celle du réel avec la description d'un véritable

---

<sup>335</sup> "Maintenant son corps découvert, peut *toucher de toute part*. Son être authentique- sa chair à nu- s'étend dans le monde, abolissant l'espace qui le séparait du sol, de l'herbe, et de l'air. Pendant ce court moment, Michel n'est rien d'autre que ce contact entre lui-même et le monde, à la fois il est devenu un moi corporel et il a rompu les barrières de son moi. Hors de lui-même, il s'est perdu. L'expansion narcissique d'une peau désirante est aussi la renonciation au narcissisme d'un renforcement sur soi" (Bersani, 1998, p 144).

événement de corps, d'une irruption de jouissance dans le monde de semblants du sujet. Le corps auquel il est fait référence n'est pas seulement l'ego, il est le corps comme corps de jouissance, corps qui se jouit en dehors du sens. C'est aussi la jouissance de l'Un tout seul : or Jacques-Alain Miller a bien souligné que la jouissance est de l'Un, alors que le désir est de l'Autre (cours sur *l'Un tout seul*, 2011). C'est la distinction entre imaginaire et réel qui permet de comprendre l'idée paradoxale de Bersani selon laquelle le narcissisme finirait par remettre en cause le moi.

Dans le roman, cependant, selon nous, cette expérience du personnage n'est pas due à la spécificité d'un mode de jouissance gaie, il est plutôt expérience de dépouillement lié au sacrifice des biens, une expérience éthique telle que Lacan a pu la développer dans *l'Éthique de la psychanalyse* et qui instaure un rapport différent à son corps et à son monde. Dans le monde de nos sociétés, où être homosexuel implique de moins en moins une vie en marge et le renoncement à une vie confortable, ce type d'expérience paraît peu lié à l'affirmation d'un désir homosexuel.

Bersani (1998, p 79-80) veut bousculer l'idée de l'homosexualité comme désir du même.

"Le désir homosexuel est un désir pour le même depuis la perspective d'un moi déjà identifié comme différent de lui-même [...] Ce que je veux suggérer, c'est que le désir pour le même sexe, tout en excluant l'autre sexe comme objet, présuppose un sujet désirant pour lequel l'antagonisme entre le même et le différent n'existe plus".

Absence d'antagonisme entre le même et l'autre ? C'est qu'en réalité l'opération par laquelle opère le désir gai n'est pas liée, selon Bersani (1998, p 81) au fait que le gai ait "une femme dans un corps d'homme" : en revanche, le sujet gai trouve un matériel de désir dans "l'incorporation de l'altérité de la femme selon Bersani" (1998 p 81). Comment conçoit-il cette opération ? Par le primat du désir qui serait ce qui distinguerait l'être humain et l'animal. En effet s'interpose entre le besoin et la satisfaction le désir. Entre le besoin et sa satisfaction le sujet définit, fantasme des scénarios de désir qui à la fois sélectionnent des agents de désirs et opèrent par identification avec d'autres agents désirants. Comme, dans le champ social, le désir pour l'homme et le corps masculin est véhiculé par des représentations du désir féminin et de l'amour féminin, alors l'homme gai s'identifie à des femmes désirantes : cela lui fournirait en quelque sorte du matériel de désir. Il y a donc dans le désir pour le même rapport à la différence, notamment à travers le rôle des signifiants féminins : mais cette identification

n'est pas exclusive justement, et c'est aussi à cela que peut servir le style macho gay. L'imitation d'autres hommes lui permet de déjouer la rigidité de la différence sexuelle. Les frontières entre avoir et être sont ainsi plus poreuses pour les homosexuels. Il peut éviter les divisions binaires en expérimentant d'autres sources de désir et se déplacer à l'intérieur de chacune d'elles. La différence sexuelle est ainsi réduite "à un dispositif formel qui nous encourage à transgresser l'identité que nous assigne le couple d'oppositions" (Bersani, 1998, p 21). C'est le cas, par exemple, quand on aime en position maternelle un garçon qui est un double narcissique.

L'idée que le désir ne serait pas manque apparaît contestable : toute la tradition philosophique depuis Platon a défini le désir comme manque. La promotion par Lacan du concept de jouissance, d'une certaine façon de Foucault avec le plaisir, avait justement pour but de marquer une différence avec le désir. L'idée de désir sans manque finit par confondre les pôles du désir et de la jouissance que Lacan avait su distinguer.

En revanche, ce qui apparaît, semble-t-il, particulièrement clairement dans l'homosexuel, et dans les textes de Bersani, c'est le nouage entre la jouissance et les identifications. Le sujet homosexuel masculin a un désir labile entre être et avoir, il ne choisit pas entre les deux positions idéales d'être et d'avoir le phallus ce qui fait que son désir navigue de l'un à l'autre. D'où son utilisation de signifiants féminins qui sont des signifiants phalliques quand il est en position d'être, d'où aussi l'identification à des signifiants virils en position d'avoir. On peut rapprocher ce que dit Bersani dans *Homos* avec ce qu'énonce Lacan dans le séminaire VI *Le désir et son interprétation*. Lacan (2013, p 548) considère qu'un déplacement de l'identification primitive d'un *il* à un *elle* permet à l'homosexuel masculin de concilier ce qui est inconciliable pour le névrosé : l'être et l'avoir.

"Pour le pervers, en effet la conjonction se fait qui unit en un seul terme le *il l'est* et *il l'a*. Il suffit pour cela de la légère ouverture que permet une identification tout à fait spéciale à l'Autre, à savoir que le *il l'a* soit en l'occasion *elle l'a*".

Cette conjonction entre le *il l'est* et le *il l'a* se fait en rapport avec l'objet :

"Ce que le sujet n'a pas, il l'a dans l'objet. Ce que le sujet n'est pas, son objet idéal l'est. [...] Le sujet est le phallus en tant qu'objet interne de la mère, et il l'a dans son objet de désir" (p 549).

Mais, dans ce jeu des identifications, ce qui distingue Bersani de Butler, c'est bien l'attrance pour le corps masculin. Le sujet gai peut s'identifier à une femme en tant que cette identification peut être le vecteur pour le désir de l'homme. Il y a bien une limite fixée par le corps désiré. Sinon, le jeu des identifications et la mascarade peuvent aboutir à un "éteignoir érotique". Le réel en jeu, indépassable, le point d'impossible, c'est l'attrance pour le corps féminin.

Par ailleurs, la dialectique entre le même et le différent reste liée à la relation avec le petit autre. C'est là que la différence entre l'autre et l'Autre, concept du radicalement différent, est importante. La navigation des positions entre être et avoir le phallus reste pleinement dans la logique phallique, l'identification à une femme, si elle n'est pas pousse-à-la-femme, reste liée à un jeu imaginaire qui ne remet pas en cause la recherche du phallus. Bersani ne dispose pas de cette différence entre autre et Autre, et quand il pense la dialectique entre le différent et le même, il ne va en réalité pas, sur ce point, au-delà du Lacan du stade du miroir, quand le concept d'Autre n'était pas encore inventé.

#### Remise en cause du trauma

Le désir pour le même peut permettre d'éviter l'angoisse de castration et tout le rapport qui s'ensuit au manque. Bersani est alors amené à procéder à une véritable réécriture d'une scène primitive gaie à partir de la relecture de *l'Homme aux loups*. On sait que c'est l'Oedipe négatif, soit l'attrait par le fait d'être, comme la mère, pénétré par le père qui était constitutif de cette angoisse. Mais cette angoisse était liée aussi à la disparition du pénis du père visualisée dans le coït a tergo. C'est le pénis du père qui était menacé. Chez l'homme aux loups, le père bien aimé n'est jamais le père castrateur, et c'est la raison pour laquelle l'enfant maudit Dieu. Mais la scène pourrait être réécrite si elle était entre deux hommes : l'Homme aux loups enfant pourrait voir le pénis que l'homme pénétré offrirait généreusement à sa vue. Ce pénis vu remplacerait le pénis perdu du pénétrateur. Voilà une généalogie possible de l'amour gai pour Bersani. Finalement le caractère narcissique de l'amour gai offrirait une protection contre la castration puisque l'autre peut finir par être une extension de soi, que la jouissance commune centrée sur le pénis peut entraîner une dissolution de soi.

On peut opposer les mêmes arguments que ceux que l'on avait indiqué dans la réécriture de la scène primitive d'Edelman. Bersani réécrit le complexe d'Oedipe, il ne va pas au-delà de l'Oedipe. En revanche, on trouve chez lui une tentative pour évacuer le caractère traumatique

de la sexualité et de la marque du signifiant sur le corps. C'est à cela aussi que sert son concept d'un désir sans manque, façon d'évacuer le fait que la castration soit faite de langage avant tout.

On remarque cependant, en lisant Bersani, que la réécriture de la scène primitive de l'Homme aux loups peut être aussi envisagée en fonction des noeuds borroméens. Lacan, dès le séminaire V, mettait comme une condition sine qua non l'organe du partenaire (Lacan, 1998, p 210). On peut se demander si la centration sur le pénis, soit le fait que le partenaire ait le même organe que celui du sujet, n'est pas justement ce qui permet l'établissement d'un nouage faisant tenir ensemble le symbolique, l'imaginaire et le réel. Le pénis serait l'objet a permettant le nouage entre les trois instances en tant que telles. Il permet d'articuler le réel de la jouissance à l'image du corps par le fait que le sujet en est porteur, il s'articule aussi au symbolique par le biais du fantasme et la production d'images poétiques. Il peut permettre aussi un rapport à l'Autre et une socialité, socialité qui naît d'une jouissance commune, ce qui permet d'envisager la question du droit et la question de faire bouger la loi.

Cette réécriture décrirait d'ailleurs parfaitement sous une forme imagée les opérations d'aliénation et de séparation pour l'homosexuel, sous la forme de la disparition du pénis dans l'anus (phase d'aliénation), opération de castration, puis celle de séparation (la vue du pénis de l'homme pénétré offert en cadeau). L'objet a regard est alors ce qui permet de faire tenir le nouage en évitant l'effondrement de l'image du corps. On comprend aussi ici que la castration est désavouée, conjurée, mais parfois au prix d'une quête infinie de jouissance en passant d'un partenaire à l'autre ; quête qui peut même parfois rendre insupportable la barrière de la capote.

### Rapprochements entre Genet et *lalangue*

Pour Bersani, Genet remet en cause le fait que le symbolique soit le vecteur de la castration, ce qui effectivement sur ce point correspondait à la première théorisation de Lacan qui opposait la jouissance imaginaire au langage. En revanche, cette conception, contrairement à celle de la plupart des auteurs queer, va permettre une distinction entre symbolique et ordre symbolique.

Bersani, dans sa lecture de Genet veut montrer que la jouissance homosexuelle est productrice d'images et de signifiants poétiques : Genet lèche Jean ce qui crée un "monde d'images nouvelles" (Bersani, 1998, p 202). La mort conçue comme une jouissance devient ainsi



génératrice de création poétique. Bersani considère que le fait que le symbolique naisse ainsi du corps réfute Lacan et sa conception de la castration. Ce n'est pas du tout vrai si on considère la théorisation de Lacan à partir d'*Encore*.

C'est que le signifiant originellement vient de *lalangue*, qui est la parole avant son ordonnancement grammatical et lexicographique. La parole alors n'est plus communication mais jouissance. C'est la jouissance du *blablabla* : au fond la jouissance et la parole ont la même appartenance originaire. On comprend, puisqu'elles ont la même racine, qu'elles puissent être produites ensemble. C'est pour cette raison finalement que le signifiant ne prime pas seulement sur le signifié : il en est déconnecté même. La référence à *lalangue* est d'autant plus pertinente chez Genet que celui-ci ne conçoit pas, Bersani le note bien, son oeuvre comme communication<sup>336</sup>. Bersani note que son oeuvre, il la trahit, il ne la prend pas au sérieux, ce qui rend du coup supportable son contenu et sa référence au nazisme dans *Pompes funèbres*. Il trahit les critères de communication entre l'auteur et son lecteur, il fait de son oeuvre un "excrément culturel".

Lacan, par ailleurs, bien avant *Encore*, avait montré que la perversion (et il pensait probablement à l'homosexualité) permettait le progrès culturel<sup>337</sup> et, dans le séminaire VII, qu'elle était proche de la sublimation. Ces remarques de Lacan apparaissent particulièrement pertinentes au regard de l'oeuvre de Genet.

#### 5.1.4.4 Conclusion sur l'homoïté de Bersani

On l'a vu, l'insistance paradoxale de Bersani sur la fondation d'une identité gaie à partir de la non-identité, d'une socialité à partir de la non-socialité, lui permet en fait de concilier le registre identitaire, communautaire et le registre de la jouissance, du queer. Bersani souhaite mettre en valeur un mode de jouissance particulier pour contre l'affadissement queer, "queer" finissant par apparaître comme un signifiant-maître conformiste. Autant revenir à celui de "gai" en le présentant comme constituant une identité paradoxale. Son fondement en est le

---

<sup>336</sup> Voir Miller (1996). Le monologue de l'apparole. *La Cause Freudienne* n 34, 5-12.

<sup>337</sup> Voir le séminaire VI "C'est en ce sens que nous pouvons poser que ce qui se produit comme perversion reflète, au niveau du sujet logique, la protestation contre ce que le sujet subit au niveau de l'identification, en tant que celle-ci est le rapport qui instaure et ordonne les normes de la stabilisation sociale des différentes fonctions [...] Nous pourrions dire en somme que quelque chose s'instaure comme un circuit tournant entre, d'une part, le conformisme, ou les formes socialement conformes, de l'activité dite culturelle- l'expression devient ici excellente pour définir tout ce qui de la culture se monnaie et s'aliène dans la société- et , d'autre part, toute structure semblable à celle de la perversion, pour autant qu'elle représente au niveau du sujet logique la protestation qui, au regard de sa conformisation, s'élève dans la dimension du désir, en tant que le désir est rapport du sujet à son être" (Lacan, 2013, p 571).

narcissisme, érigé de façon provocatrice en valeur positive. Mais, on l'a vu, Bersani pense que le narcissisme gai n'empêche pas des expériences d'évènement de corps qui marquent finalement un effacement des limites du moi. Dans ce contexte, le choix homosexuel n'est pas une réponse clôturant toute question, il peut être un point de départ d'un questionnement et d'une désidentification, comme Bersani souhaite le montrer avec sa lecture de *L'Immoraliste*. Perspective utopique ? Peut-être. On peut penser que mettre en valeur l'insigne gai c'est encore se fonder sur un semblant cachant l'irréductible singularité de la jouissance de l'Un tout seul, pourtant bien décrite par Bersani. Bersani revendique le fait de parler en tant que gai, et un mode spécifique de jouissance gai (qu'il trouve dans la forme du désir du même). Ce mode de jouissance commun est ce qui permet de penser une certaine fermeture de l'ensemble des gais, de privilégier la conception minoritaire, d'essayer de se dégager de la tension définitionnelle mise en valeur par Sedgwick. Il note, d'après la lecture de Proust, que cette fermeture se fonde sur le fait qu'un gai est immédiatement reconnaissable, ce qui d'une certaine manière rend superflu le fait de se connaître intimement. Il pense ainsi l'homosexualité sous la forme d'un ensemble fermé.

La jouissance du gai est liée aussi à des modalités historiques : il fallait pouvoir se repérer discrètement pour pouvoir jouir sexuellement.

Un ensemble fermé suppose une exception : la lecture de Proust là encore permet de la trouver, ainsi qu'une certaine forme de castration pour le coup dont les gais ne peuvent vraiment sortir. Proust faisait remarquer l'aspiration de l'homosexuel à être désiré d'un homme qui aimerait et serait aimé des femmes. Cette exception serait celle de l'homme qui serait à la fois complètement hétérosexuel et complètement disponible pour le désir homosexuel. Ce serait l'homme aimé des femmes et des hommes en même temps ; le don juan des hommes et aussi des femmes. Cet homme en tant que tel ne peut qu'être une fiction, fiction qui, si on suit Proust, est inatteignable pour les homosexuels. Mais du coup il constitue l'ensemble fermé des homosexuels finalement soumis à la castration. Par là on voit qu'effectivement la communauté homosexuelle masculine correspond vraiment à l'homosexualité en tant que telle. Mais en même temps l'homosexualité masculine satisfait parfaitement la définition universalisante de la sexuation masculine : la tentative de sortir de la tension définitionnelle se révèle ainsi un échec.

Que dire alors du lesbianisme par rapport à l'homosexualité masculine ?

## **5.2 Teresa de Lauretis : lesbianisme et fétichisme**

Dans *The Practice of love* (1994), de Lauretis souhaite étudier l'homosexualité féminine en réécrivant la conceptualisation freudienne de la perversion. L'objectif de de Lauretis est de montrer que le fétichisme est central dans le désir lesbien. Elle repère ce désir dans un certain nombre d'oeuvres littéraires et cinématographiques.

De Lauretis s'efforce de proposer une théorisation du désir lesbien. De Lauretis, loin de mettre en valeur dans le lesbianisme un trouble dans le genre à la façon de Butler, veut montrer que la question de la masculinité de la femme lesbienne est finalement secondaire. Elle entend ainsi révéler la spécificité de l'homosexualité féminine. Pour cela, le fétichisme dans l'homosexualité féminine lui paraît essentiel. Nous avons vu que de Lauretis développe une lecture des *Trois essais* de Freud en soulignant le caractère généralisé de la perversion<sup>338</sup>. Elle se refuse en fait à voir la théorie freudienne comme essentialiste, ce en quoi elle pourrait parfaitement s'accorder avec la lecture lacanienne de Freud<sup>339</sup>:

### **5.2.1 L'homosexualité féminine dans la psychanalyse**

C'est à cette lumière que de Lauretis a relu les écrits psychanalytiques de Freud et ceux des psychanalystes des années 20 et 30. On sait que Freud a exposé un cas d'homosexualité féminine dans un texte de 1919<sup>340</sup>.

A la suite de ce texte, d'une part, on avait les psychanalystes qui suivaient Freud dans sa théorisation du caractère décisif de l'envie du pénis et de la phase phallique, et ceux au contraire, comme Jones, qui tendaient plutôt à considérer que l'envie du pénis était avant tout défensive, et que les femmes avaient une libido spécifique ; de tous ces auteurs, c'est Helene Deutsch qui lui paraît tenir les positions les plus justes. Freud soutenait que ce qui prédominait chez la femme était la découverte de son absence de pénis, interprétée comme castration, ce qui la faisait rentrer dans le complexe d'Oedipe. Elle restait marquée durablement par l'envie de ce pénis qu'elle n'avait pas, ce qui l'amenait à abandonner son amour pour sa mère, qui l'avait privé de cet objet ; et à se tourner vers le père dans l'espoir de l'obtenir ; puis, voyant que celui-ci ne pouvait le lui donner, cet espoir devient celui d'un

---

<sup>338</sup> Voir 4.2.1

<sup>339</sup> "De plus, la conception de Freud de la pulsion sexuelle défait l'opposition même entre constructivisme et essentialisme, tout comme elle défait l'opposition entre corps et esprit, puisque la sexualité n'est rien sinon construite et soutenue par le fantasme" (de Lauretis, 2005, p 138).

<sup>340</sup> Voir partie 4.2.3.1.

enfant comme équivalent de ce pénis. Cette conception freudienne expliquait la tentation homosexuelle comme liée à l'importance de la phase préoedipienne d'amour pour la mère, et finissait par postuler assez paradoxalement que plus l'envie du pénis était forte, plus la petite fille se tournait vers la féminité par le désir d'avoir un enfant. Contre cette conception, liée à la nécessité pour Freud de postuler l'existence d'une libido unique, masculine, pour les deux sexes, certains psychanalystes ont protesté : ceux-ci (Mélanie Klein, Karen Horney, Ernest Jones) considéraient d'une part que Freud se trompait en pensant que le vagin n'était découvert que très tardivement, à la puberté (ce en quoi ils avaient raison), que l'envie du pénis n'était qu'une réaction secondaire et défensive, et qu'il existait finalement une libido féminine.

De Lauretis prend clairement parti pour les tenants de la phase phallique et notamment Helene Deutsch<sup>341</sup>. C'est qu'elle comprend bien que la position d'une différence sexuelle ayant quelque fondement dans la biologie aboutit à une dévalorisation de l'homosexualité féminine. C'est le cas aussi bien de Jones que de Melanie Klein. Jones attache une importance déterminante aux phases de développement et il élit tout particulièrement le stade sadique oral. Pour Jones<sup>342</sup>, l'homosexualité de la femme est due à une intensité inhabituelle de l'érotisme oral et du sadisme, deux éléments liés à l'intensification d'une phase phallique orale chez les homosexuelles, qu'il considère comme déterminante. Cette phase particulièrement intensifiée va selon lui provoquer chez l'homosexuelle une impulsion à arracher le pénis de l'homme.

De Lauretis s'intéresse en fait essentiellement à Helene Deutsch. C'est que, pour Helene Deutsch, il n'y a pas fixation à la période prégénitale de l'attachement pour la mère, mais régression à celle-ci à la suite de la phase du complexe d'oedipe.

Dans les cas cliniques que Deutsch prend, l'intervention de l'analyste est fondamentale pour raviver les positions oedipiennes. Ce point est d'une très grande importance pour de Lauretis. Pour Deutsch (1994), les femmes homosexuelles ne sont pas des êtres incomplètement développées, pathologiquement atteintes d'infantilisme psychique. Elles sont passées par les mêmes phases que les autres femmes, et ont vécu l'amour pour le père, comme déjà tendait à le montrer le cas princeps de Freud. Ce passage par l'Oedipe et par le père permet de

---

<sup>341</sup> Voir Deutsch, H. (1970 b). Homosexualité féminine. In : Hamon, M.C. (1994). *Féminité Mascarade*. Paris : Seuil, 267-294.

<sup>342</sup> Jones, E. (1964 b). La phase phallique. In: *La Psychanalyse*, 7, 271-312 (article original publié en 1933).

comprendre les insignes masculins que la lesbienne peut montrer. Par ailleurs, Deutsch (1970 b) apporte une importance absolument essentielle au lien mère-enfant dans la période prégénitale, mais aussi au fait que le caractère insupportable de la privation du désir d'enfant s'exprime par le biais des pulsions orales, assez déterminantes dans la sexualité lesbienne. Dans ses cas cliniques, Deutsch met l'accent sur la réactivation du lien mère-enfant par l'analyste femme, avec une analyste mère qui consent à la masturbation de sa fille ; est ainsi constitué en analyse un fantasme structurant de "médiation maternelle -homosexuelle"<sup>343</sup>.

De Lauretis est satisfaite aussi de voir qu'Helene Deutsch, tout en faisant référence aux stades, se rapproche de ce qu'elle a appelé la théorie négative des perversions (celle qui voit, derrière l'idée de développement, l'existence uniquement des pulsions partielles)<sup>344</sup>. Helene Deutsch met en effet l'accent sur les pulsions orales et anales ; elle est satisfaite aussi de voir que la relation au père est prise en compte sans qu'elle soit le pivot de la relation. Finalement le père est surtout un agent symbolique de la castration. Le père et la déception dont il est l'agent sont nécessaires pour permettre l'établissement des pulsions génitales et phalliques, qui sont ensuite redirigées vers la femme désirée. C'est la fonction symbolique du père qui permet l'homosexualité active du sujet car il est un troisième terme entre le sujet et sa mère (du fait de l'association entre le père et l'enfant du père dans le souhait oedipien de la fille).

Le point central pour de Lauretis paraît être la question du caractère masculin de l'homosexuelle. Là où l'analyse de de Lauretis se révèle particulièrement intéressante, c'est qu'elle considère que la question de l'envie du pénis, ou du complexe de masculinité, n'est pas l'essentiel. Pour elle, ce que recherche l'homosexuelle, c'est au contraire une réconciliation avec la féminité et son corps. C'est là que le fétichisme et le fantasme interviennent. À vrai dire, il est difficile ici de distinguer entre réalité et fantasme. Ce que révèle le fantasme de la lesbienne c'est en tout cas un profond conflit entre la lesbienne et la féminité, conflit que justement le fantasme, pour de Lauretis, peut résoudre. Ce fantasme organisateur, de Lauretis le retrouve dans plusieurs oeuvres : des films, des textes analysés, dont notamment le roman classique lesbien *The Well of Loneliness* de Radclyfe Hall<sup>345</sup> et la pièce de Cherrie Moraga *Giving up the ghost*. Dans toutes ces oeuvres serait présent "un fantasme de dépossession

---

<sup>343</sup> "This might well be, then, the structuring fantasy of Deutsch's theory of female homosexuality as well as of the psychoanalyst's role- a fantasy of homosexual -maternal mediation, acted out in a scenario still patriarchal, where motherhood still, constitutes the nucleus, Oedipal and pre-Oedipal, of a woman's sexual life" (p 63-64).

<sup>344</sup> Voir partie 4.2.1.

<sup>345</sup> Traduit en 1932 sous le titre *Le Puits de solitude*. Paris : Gallimard.

corporelle" (de Lauretis, 2005, p 141) : les femmes perdent l'accès au corps féminin, en sont dépossédées, le ressentent comme étrangers. Il s'agit non seulement du corps de la mère, mais aussi du leur, et même de n'importe quel corps féminin. Il s'agit pour de Lauretis de la véritable castration, notion qui ne doit absolument pas être limitée au pénis selon elle. La menace de castration ainsi entendue est plus générale selon de Lauretis (2005, p 142) :

"En d'autres mots, afin d'être effective, la menace de la castration doit signifier la perte possible de quelque chose sur lequel le sujet a des visées corporelles, une chose qui soit source de sensations, douleur et plaisir".

Il s'agit donc d'une angoisse qui vise "une image du corps libidinalement investie, d'un corps qui peut être narcissiquement aimé" (p 142). C'est alors que le Moi se défend contre cette angoisse par un désaveu, tout comme l'homme refusant la castration de la femme. Le fétiche va être l'instrument du désaveu. La "valeur psychique de ce corps qui n'est pas là" est déplacée sur des fétiches de deux sortes : soit des fétiches virils, masculins ; soit des fétiches au contraire manifestant une féminité exacerbée, à la manière de la mascarade de Riviere. Nous comprenons ainsi par exemple l'opposition entre la *butch* et la *fem*. L'identification masculine chez la *butch* n'est pas primordiale mais secondaire. Ce n'est pas le pénis, et donc l'absence de différence sexuelle entre la femme et l'homme, qui est cherché. L'importance de l'identification masculine est liée au fait que, culturellement, le désir érotique pour une femme, la valorisation de ce désir s'expriment à travers des insignes masculins. Ils permettent de manifester le caractère désirable du corps féminin. Il en est de même dans un autre sens avec les insignes féminins<sup>346</sup>.

La présence de ces objets fétiches a pour fonction dans le fantasme de retrouver l'objet perdu qu'est le corps du sujet, cette retrouvaille ne peut se faire que dans des scénarios mettant en scène "l'apparence, le vêtement, le costume, la performance etc... dans les subcultures lesbiennes" (de Lauretis, 2005, p 142). Exhibition de la mascarade et performance rappellent bien évidemment la performance de genre de Butler, mais de Lauretis tient à clairement distinguer là encore sa théorisation de cette dernière<sup>347</sup>. Le sujet lesbien au fond ne cherche

---

<sup>346</sup> Esther Newton signale la même chose : voir Newton, E. Le mythe de la lesbienne masculine : Radclyffe Hall et la Nouvelle Femme. *Cahiers du Genre* 2008/2 (n° 45), p. 15-42. DOI 10.3917/cdge.045.0015.

<sup>347</sup> "Mais laissez moi suggérer ici, bien que je ne l'ai pas fait dans le livre, qu'il s'agit d'un site où l'imbrication du genre et de la sexualité est très apparente- et très trompeuse. Puisqu'elle peut mener à confondre la sexualité avec la mascarade et la performance publique, une équation qui non seulement n'est pas fiable au niveau personnel, comme certaines et certains d'entre nous le savent bien, mais qui se trouve aussi être théoriquement erronée" (de Lauretis, 2005, p 142).

pas à ériger en but un "trouble dans le genre", son désir d'être une femme et son attirance pour le féminin ne font aucun doute en réalité.

Les scénarios mettant en scène le fétiche impliquent nécessairement une autre femme. C'est par cette autre femme que la féminité va être retrouvée : la condition est que les deux femmes partagent le même fantasme. Le roman de Hall et la pièce de Moraga ont en commun d'indiquer le corps lesbien à l'intérieur d'une fantaisie de dépossession, une fantaisie de castration : face à la castration il ne va y avoir ni refus ni acceptation mais désaveu sur le mode du clivage, et cela dans la relation à une autre femme.

Le roman de Hall paraît à première vue datée pour des lesbiennes du début du XXème siècle, le point de vue de l'homosexualité date de Krafft-Ebing et Havelock Ellis. Il s'agit d'un plaidoyer pour l'acceptation de l'homosexualité avec une rhétorique sous forme de compassion divine et d'humanisme libéral. Le roman suit la vie depuis la naissance de Stephen, riche aristocrate qui a eu le malheur d'être née fille alors que ses parents souhaitaient un garçon. Elle a des goûts masculins, monte à cheval comme un garçon, se passionne pour l'escrime et la culture physique et ne supporte pas les robes féminines que lui offre sa mère. La conséquence de cette attitude est son isolement, elle n'est acceptée ni des filles ni des garçons. Lorsqu'un jeune homme, Martin, s'entiche d'elle et se propose de l'épouser, elle recule avec effroi. En revanche, elle tombe passionnément amoureuse de deux jeunes femmes, Angela et Mary. Elle connaît un chagrin d'amour terrible lorsque Angela est séduite par Roger, un jeune aristocrate suffisant. Par la suite, sa passion pour Mary se termine également mal pour d'autres raisons : Stephen sent que sa maîtresse aspire à mener une vie plus normale, Martin est tombée amoureuse d'elle, et Stephen décide elle-même de se sacrifier en rompant sa relation avec Mary.

Stephen n'aime pas son corps, "masculin" pour une fille, qui n'est pas accepté - et c'est traumatique - par sa mère. C'est le fétiche masculin qui marque la réparation pour Stephen. Paradoxalement, alors qu'elle n'aime pas son corps, pas assez féminin, elle adore les vêtements masculins et se coupe volontairement court les cheveux. Pourquoi ? Ce sont des fétiches, affirme de Lauretis. Mais ils ne représentent pas le désaveu de la non possession du phallus. Ils représentent plutôt le désir pour le corps féminin perdu. De Lauretis insiste en effet pour dire qu'il ne s'agit pas d'un rapport au phallus, qu'elle identifie au pénis. Les lesbiennes ne cherchent pas à être masculines, ne cherchent pas à avoir le phallus. Par ailleurs,

comme pour Butler et pour nombre de féministes, la position féminine d'être le phallus ne lui sied pas car elle l'interprète comme étant dans la position d'être l'Autre de l'homme.

De Lauretis répond au cas de la jeune homosexuelle : comme nous l'avions vu<sup>348</sup>, pour Lacan, la jeune homosexuelle souhaitait prouver au père que le phallus est tout à fait autre chose que l'organe pénien et elle s'emploie à l'incarner. Elle va s'offrir comme phallus à la dame qui, elle, ne l'a pas<sup>349</sup>. Il s'agit d'un renversement paradoxal de la situation : il ne s'agit pas de recevoir quelque chose qu'elle n'a pas, mais de sacrifier, en tant que chevalier servant, à la dame quelque chose qu'elle n'a pas, à savoir les prérogatives viriles puisque l'amour courtois est destiné à devenir inassouvi. Le phallus est donc ici porté à la dignité d'objet de don. Son amour pour la dame est un amour pour rien puisqu'elle donne quelque chose qu'elle n'a pas<sup>350</sup>. Son amour est suprêmement désintéressé : elle aime la dame comme un chevalier du XII<sup>e</sup> siècle. Dans cet amour le désir est destiné à rester insatisfait.

De Lauretis considère que ces explications qui consistent à centrer le lesbianisme sur la question d'avoir / être le phallus manquent l'essentiel de l'homosexualité féminine. Le fétiche n'est pas le phallus, il n'a pas à être raccordé à l'angoisse de castration. Ceci dit, il faut remarquer qu'ici, plutôt que le fait d'avoir le phallus, c'est le fait d'être le phallus qui est la position de la jeune homosexuelle, puisque celle-ci fait le sacrifice de ce qu'elle n'a pas. Ce n'est pas la question de l'angoisse de castration qui est ici centrale.

Surtout, il ne faut pas oublier que la position féminine d'être le phallus ne se fait pas sans insignes : or, il s'agit justement de ces insignes dont parle de Lauretis et à qui elle donne valeur fétichique. Ces insignes sont on ne peut plus courant y compris chez les femmes qui aiment les hommes. Les mères notamment transmettent la féminité au moyen de ces insignes comme les bijoux, les escarpins. Dans ce cas il y a tentative de retrouver le corps féminin. Marie-Hélène Brousse (2000)<sup>351</sup> indique que quand une petite fille dit à sa mère : "quand je serai morte, moi j'aurai ton...", on a tort d'interpréter cela comme un désir de pousser la mère dans la tombe par rivalité oedipienne mais plutôt comme de la transmission. Ces objets sont élevés à la hauteur de l'insigne et de l'emblème. Ce qui paraît indubitable c'est que ces

---

<sup>348</sup> Voir 4.2.3.1.

<sup>349</sup> Voir Lacan, 1994. *Le séminaire IV. La Relation d'objet*, pp. 95 -147.

<sup>350</sup> *ibid.*

<sup>351</sup> Dans la conférence *Qu'est-ce qu'une femme ?*



insignes, qui sont des objets métonymiques du désir, sont phalliques, se regroupent sous la catégorie du phallus. Le fait de posséder ces objets permet de s'inscrire en position d'être le phallus. Sont-ce des fétiches ? Marie-Hélène Brousse dit qu'ils peuvent prendre soit une valeur d'emblème, soit de fétiche : en tout cas ils sont entre les deux. Ce sont des objets qui fonctionnent aussi sur le versant de l'idéal, des signifiants. Cette dimension idéale existe incontestablement aussi dans certains fétiches, notamment féminins, car ils permettent aussi d'exprimer une féminité idéale. Par là, on peut ainsi dire que la contradiction entre de Lauretis et Lacan paraît bien moins importante. On peut peut-être dire que l'insigne est plutôt du côté du fétiche s'il représente la seule et unique condition pour que le rapport sexuel s'effectue, ce qui n'est pas exclu par Brousse sur un versant pervers dans le lesbianisme. Il est sur le versant de l'idéal s'il permet à la femme aimée de s'ériger en "vraie femme".

Par ailleurs, il faut interroger la question du fantasme de dépossession corporelle chez de Lauretis : s'agit-il d'un fantasme mais dans ce cas d'où naît-il ? S'agit-il d'une perte traumatique de son corps féminin ? Mais dans ce cas qu'est-ce qu'un corps féminin dans sa spécificité ? De Lauretis semble, quant à elle, penser qu'il y aurait une féminité fondée sur le corps et qu'il s'agirait de retrouver, même si elle reste prudente en parlant d'image du corps. Lacan tranche la question dans l'autre sens : pour Lacan la féminité est une mascarade mais derrière celle-ci il n'y a rien, ou sur le plan biologique uniquement les attributs de la mère. À partir du moment où on abandonne l'idée que les références biologiques sont pertinentes, on en passe nécessairement par le signifiant : voilà pourquoi Lacan parle de phallus par opposition à une féminité naturelle. La féminité est alors justement constituée grâce à ces objets phalliques, emblématiques et fétichiques.

### **5.2.2 Du double à l'Autre femme**

La clinique du lesbianisme est riche et des cas de figure tout à fait différents sont présents : c'est une limite de l'analyse de Teresa de Lauretis quand elle envisage un fantasme unique qui serait le fantasme de la lesbienne. Brousse (2013) fait remarquer qu'il y a des fonctions cliniques différentes de l'homosexualité<sup>352</sup>.

---

<sup>352</sup> Brousse (2013) "Quand les hystériques se passent de leurs hommes de paille" dans : Harrison, S (2013). *Elles ont choisi*. Paris. : Michele, 21-33.

Le cas de la jeune homosexuelle<sup>353</sup>, cas princeps en psychanalyse de l'homosexualité féminine, reste pertinent pour un certain nombre de cas, comme l'a montré Aflalo (2002). Elle met plutôt au défi le père (et les hommes) en voulant montrer qu'elle sait mieux aimer une femme qu'eux. Elle est "une croisée de La femme", nous dit Brousse<sup>354</sup>.

Comme de Lauretis, Brousse remarque que l'homosexualité féminine peut permettre à un sujet de s'appréhender lui-même comme femme : mais elle distingue deux cas de figure. L'identification porte alors sur soi-même comme vraie femme, ce qui implique une identification à la partenaire choisie comme objet semblable. L'homosexualité repose alors sur un axe d'identification horizontale et métonymique : "se mêmer dans une semblable". L'importance de l'image du corps est là certainement essentielle. L'héroïne de *The Well of Loneliness*, Stephen Gordon n'est visiblement pas dans cette dynamique d'identification par exemple. Il est clair qu'ici l'héroïne ne se même pas, les femmes aimées faisant au contraire figures d'Autres.

S'appréhender comme femme peut se faire d'une autre façon. Brousse (2013), à partir de son expérience d'analyste, parle d'un cas de figure qu'elle retrouve dans plusieurs cas. Ces patientes en couple avec une femme sont cliniquement des hystériques. On sait que c'est le cas Dora<sup>355</sup> qui a permis à Freud, puis à Lacan<sup>356</sup> d'explicitier l'hystérie. Dora, inconsciemment, on le sait, était attirée non par Monsieur K qui la séduisait, mais par Madame K, son épouse. Cette attirance s'était révélée lorsque Dora lui a donné une gifle, gifle dont le motif, nous dit Lacan, est lié à ce qu'il avait eu le malheur de dire que sa femme n'était plus rien pour lui. Dora s'identifie à son père du fait de son désir pour une femme en tant que représentante de la féminité, en tant que "vraie femme". Finalement, Dora passait par les relations avec les hommes pour avoir une féminité idéalisée. Mais elle délégait à la "vraie femme" la position d'objet désirable et désirée pour un homme. Elle évite ainsi d'être soumise elle-même aux règles organisant la position féminine. En même temps, elle élève le féminin à la dignité d'un idéal possible à universaliser. Elle est ainsi dans la logique du pour-tout, de la fiction amenée par le langage de l'universel.

---

<sup>353</sup> "Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine" (1919) dans : *Névrose, psychose, perversion*.

<sup>354</sup> On sait que la jeune homosexuelle avait profondément été déçue de voir sa mère enceinte du père une nouvelle fois et avait alors basculé dans son choix d'objet. Le défi qu'elle lance au père selon Lacan consiste à lui prouver qu'une femme sait mieux aimer une autre femme que l'homme en lui faisant le sacrifice de ce qu'elle n'a pas. Agnès Aflalo a montré la pertinence des analyses de Freud et de Lacan pour toute une série de patientes qu'elle a eue sur le divan en analyse : voir Aflalo, 2002).

<sup>355</sup> Voir "fragments d'une analyse d'hystérie" (1900) repris dans *Cinq Psychanalyses*.

<sup>356</sup> Lacan a cité à de nombreuses reprises le cas Dora un texte de 1951 que l'on retrouve dans les *Écrits*, I "Interventions sur le transfert" (1966, tome 1) ; voir par exemple dans le séminaire IV (1994) et le séminaire XVII (1991).

Les patientes de Marie-Hélène Brousse ont toutes commencé avec des hommes, ont rompu avec eux puis ont vécu avec une femme mais sans faire de l'homosexualité une identification ; elles sont tombées amoureuses pour une femme présentant une féminité qu'elles n'ont pas, qu'elles ne souhaitent pas jouer pour elle-même et qui les fascine. Brousse reprend le séminaire *Encore* et en conclut que les ces femmes cherchent l'Autre sexe "pour traquer une jouissance Autre que celle qui fait rater le rapport souhaité avec cet Autre". C'est pour cette raison que Lacan appelle une lesbienne une hétérosexuelle, puisque celle-ci cherche à avoir un rapport avec l'Autre sexe.

L'hystérique qui se "passe de son homme de paille" reste dans la jouissance phallique. Elle est du côté du tout universalisable de "la vraie femme". "La vraie femme" a besoin d'insignes phalliques, qui sont autant d'emblèmes mais qui peuvent s'avérer des fétiches. Dans ce cas, un fétiche, à la façon d'un brillant sur le nez, est l'attribut indispensable des partenaires, peut-on penser. Par conséquent, l'insistance de de Lauretis sur les fétiches est justifiée, à condition de ne pas opposer pénis et phallus.

Il existe pour Brousse une troisième voie d'investigation : celle du pas-tout, suivant la logique de la sexuation féminine telle que Lacan l'a décrite dans *Encore*. Ce serait, selon Brousse, (2013, p 35) une solution du pas-tout sexe "qui viendrait limiter le sens sexuel en levant l'étendard de l'amour : une sorte de sublimation par l'âme" : ce serait "une tentative de faire exister par l'écriture sur le corps l'évènement d'une jouissance localisée hors organes sexuels".

Fabian Fajnwaks (2013) a pu repérer l'Autre jouissance chez l'une de ses patientes. Cette femme d'âge mûr avait été mariée pendant 25 ans et avait eu plusieurs enfants avant de s'installer avec une femme. Cette femme semblait posséder un savoir sur elle, occupait la fonction d'une sorte de sujet-supposé savoir. Dès lors, elle établit un rapport de soumission amoureuse avec sa partenaire, prenant la forme féminine d'aimer pour se faire aimer : elle prit "la forme d'un don de sa castration, de son manque pour trouver une place dans l'Autre" (Fajnwaks, 2013, p 112). Elle accomplit ce que Lacan avait appelé la "métaphore de l'amour", soit le passage de l'*éromenos* à l'*érastès*. C'est d'ailleurs ce passage qui l'amena à l'analyse :

"Cette rencontre homosexuelle ouvrait paradoxalement pour elle la voie de l'hétéros, la voie à l'Autre sexe, là où le rapport homosexuel l'avait laissé, l'avait enfermé dans *l'homosexualité* [...] Elle allait donc à la rencontre de l'hétéros, tel que Lacan la situe dans l'Etourdit : "ce qui aime les femmes, quel que soit son sexe propre" (Fajnwaks, 2013, p 112-13).

Cependant sa voie était un échec : la position, selon Fajnwaks (2013, p 113) de "donner tout pour être tout" alors que la solution pour une femme est plutôt de "devenir Autre à elle-même". En tout les cas, elle est partagée entre la jouissance phallique (il y avait une sexualité exacerbée dans cette relation) et la voie qui ouvre à l'amour du côté de S (A), forme érotomane du désir féminin. Fajnwaks (2013, p 115) ajoute :

"C'est le versant S (A) qui est visé par le sujet sous la forme : "Les hommes ne savent pas aimer : s'il s'agit de chercher l'amour, il faut plutôt aller voir du côté des femmes".

### **5.2.3 Retour sur le roman de Radclyffe Hall**

On peut se demander si le roman de Radclyffe Hall, *The Well of Loneliness*, dont l'héroïne est une lesbienne masculine, ne mettrait pas en scène la jouissance féminine. De Lauretis, dans ce cas, aurait raison de ne pas être dupe de l'identification masculine de l'héroïne : elle aurait le tort de ne pas aller assez dans l'étude de la féminité de l'héroïne.

Le fantasme de dépossession corporelle dans le roman est exprimé dans une scène du miroir : Stephen se contemple et déteste son corps masculin. Juste avant, Stephen a tenté de convaincre Angela Crosby de vivre avec elle ; lui montrant tout son argent et sa richesse. Elle lui a offert pour l'impressionner des présents chers, gants, eau de toilette... Mais Angela, qui au fond n'aime pas Stephen, ne se laisse pas "acheter", ce qui provoque le terrible désespoir de Stephen <sup>357</sup> :

"Ce soir-là elle se contempla dans la glace et, se détaillant, elle détesta son corps avec ses épaules musclées, ses petits seins fermes et ses minces hanches d'athlète. Elle devrait toute sa vie traîner ce corps comme une entrave monstrueuse imposée à son esprit, son corps étrangement ardent mais stérile qui devait adorer mais ne le serait jamais par l'objet de son adoration. Elle eût voulu le mutiler, car il la rendait cruelle ; il était si blanc, si vigoureux, si plein de suffisance ; mais c'était cependant une chose si pauvre et si malheureuse que ses yeux s'emplirent de larmes et que sa haine se mua en pitié. Elle se prit à s'apitoyer sur lui, touchant ses seins de ses doigts compatissants, caressant ses épaules, laissant ses mains glisser le long de ses cuisses droites...Oh, le plus pauvre et le plus désolé des corps !

Et elle, pour qui Puddle<sup>358</sup> priait précisément en cet instant, dut prier aussi, mais aveuglément, trouvant peu de mots semblant dignes de la prière, peu de mots capables d'exprimer son égarement ; car elle ne connaissait pas sa propre signification. Mais elle aimait, et cet amour cherchait à tâtons le dieu qui l'avait façonnée, même pour cet amour plein d'amertume".

---

<sup>357</sup> Hall (1932), *Le Puits de solitude*, p 246 chapitre 24 section 6.

<sup>358</sup> Puddle est la gouvernante fidèle de Stephen qui l'encourage à écrire : elle est elle-même lesbienne. .

C'est l'occasion, pour de Lauretis, d'une prise en compte et d'une discussion du stade du miroir tel qu'il a été théorisé par Lacan : elle considère que dans cette scène se retrouve exactement l'évènement du miroir tel que Lacan le décrit, celui d'une constitution narcissique du sujet par identification à l'image de son corps unifié. L'héroïne souffrait de ce que son corps ne correspondît pas à la demande maternelle d'un corps féminin.

L'interprétation de de Lauretis de ce passage est le suivant : au départ, l'amertume mélancolique pour ce corps masculin semble dominer car Stephen ne peut jouir de la réciprocité de l'amour, cette haine mélancolique pour son corps entraîne un désir de mutilation. Il est certain alors que la masculinité n'apparaît pas du tout comme désirable dans ce premier temps. Mais ce qui est important à noter c'est ce que ce passage est composé de deux paragraphes, ceux-ci étant reliés par une conjonction de coordination : "then". A la fin du premier paragraphe, au lieu de se mutiler, elle touche diverses parties de son corps tout en s'apitoyant sur lui. Dans la seconde partie, elle s'adresse à Dieu et monte le sentiment d'amour qui cherche le "dieu qui l'avait façonnée".

Elle a alors la révélation subite de cet amour pour ce corps qu'elle touche et dont elle prend conscience. Assomption jubilatoire ? La lecture du passage nous donne quand même l'impression que l'interprétation est un peu forcée. Cette révélation est limitée par la castration paradoxale que porte ce corps masculin et cette musculature : elle n'a pas le phallus et ne peut l'être non plus. Finalement, le seul recours pour aimer ce corps est le secours de la religion. L'assomption jubilatoire, s'il y en a une, ne peut qu'être une assomption religieuse. La masculinité apparaît d'ailleurs comme une entrave plus qu'autre chose.

Mais, en revanche, on peut interpréter aussi ce passage autrement : la question de l'amour et de la prière met en avant la question de la jouissance féminine. De Lauretis n'en parle pas mais on peut se demander si ce n'est pas la jouissance au-delà du phallus, qui n'est pas la jouissance fétichiste, qui est ainsi en jeu : Stephen accepte son corps en priant, elle l'accepte par l'amour qu'elle porte, même si cet amour est malheureux. Le personnage de Stephen, tellement masculin dans son apparence, accéderait par l'amour à la jouissance au-delà du phallus et s'inscrirait dans la partie féminine du tableau des sexualités d'*Encore*. Cet amour est permis par la médiation qu'une autre femme, Puddle, qui prie.

La fin du roman pourrait être un appui à l'hypothèse que la jouissance éprouvée par Stephen est de l'ordre de la jouissance féminine. Cette fin a été très critiquée justement par nombre de lesbiennes qui l'ont considérée comme le symptôme d'une aliénation sociale et culturelle<sup>359</sup>, la romancière se soumettant à l'exigence de l'interdiction de l'existence d'un amour saphique. C'est vrai que d'un certain point de vue on peut considérer cette solution comme une solution hystérique dans une société puritaine et homophobe : l'héroïne renonce à son amour pour faire exister la "vraie femme" qui aurait besoin pour remplir son rôle d'être l'objet de désir d'un homme.

Cependant, on peut aussi voir cette fin sous l'angle de la jouissance supplémentaire. L'héroïne sacrifie son amour, sachant qu'il ne peut rendre la femme aimée heureuse, elle agit à ses propres dépens de sorte que la femme aimée retourne vers un homme. La dimension sacrificielle de cette fin paraissait à nombre de lesbiennes ne pas aller vers l'émancipation. Mais c'est aussi un au-delà du phallus que l'héroïne atteint. Ce serait dans ce cas une jouissance non sexuelle, non phallique, hors emblème, hors fétiche.

#### **5.2.4 Le lesbianisme comme sinthome ?**

Il y a un point qui paraît très intéressant, en dehors de cette question du phallus chez de Lauretis : c'est justement que cette restauration par le fantasme dont elle parle est d'ordre imaginaire, a rapport avec l'image de l'homosexuelle. C'est comme si les lesbiennes dont parle de Lauretis étaient dans la nécessité de retrouver cette image idéale. On peut alors, sans être systématique, faire un rapprochement avec ce qui est énoncé dans le tout dernier enseignement de Lacan. Dans la clinique borroméenne, le sinthome, expression de la jouissance singulière du sujet, permet de faire tenir les trois noeuds du Symbolique, de l'Imaginaire et du Réel. Lacan à ce stade de sa pensée n'établit plus de primauté entre les trois instances mais accorde une place essentielle à la dimension de l'imaginaire et donc au corps. Lorsqu'il commente le *Portrait d'un artiste en jeune homme* afin d'éclairer la psychose probable de Joyce, il insiste sur le fait que c'est l'imaginaire qui s'est dénoué, entraînant l'effondrement du noeud borroméen, noeud renoué par l'invention de l'escabeau, le sinthome joycien. Dès lors, on peut penser à l'importance sur le plan imaginaire de cette image d'une autre femme pour tenir les trois ronds ensemble.

---

<sup>359</sup> Voir l'article de Newton (2008) Le mythe de la lesbienne masculine : Radclyffe Hall et la Nouvelle Femme. *Cahiers du Genre* 45, 15-42.

Cette dimension du sinthome comme comblant un véritable "traumatisme" est tout à fait présente dans la pièce de Cherri Moraga (1986) *Giving up the ghost*.

La pièce de Moraga met en scène l'histoire pénible de Marisa, une chicana (17 ans) et de sa jeune soeur Corky (11 ans) qui souffre d'une ankylose des jambes entre le genou et la cheville. Marisa aime Amalia, une chicana de presque 50 ans mais qu'elle ne peut réellement posséder à cause de ses fantômes. L'amour entre les deux femmes est marqué par l'insatisfaction : leur imagination est prise par la différence sexuelle qui assigne une identité de mâle ou de femelle à un corps (comme dans l'imagination de Stephen). Mais Marisa a surtout été marquée par le trauma qu'a subi Corky, violée à 7 ans par le gardien de son école catholique qui a fait d'elle "*a hole*"[un trou]; ce trauma est aussi celui de Marisa.

A la fin de la pièce une sorte d'auto-guérison semble se produire : Marisa se souvient d'avoir fait passionnément l'amour à Amalia ; ses derniers mots ont la force d'une déclaration performative ; Marisa parvient aussi par l'écriture à réélaborer ses souvenirs, retrouve une voix, parle aux gens et a ainsi la possibilité aussi de s'aimer soi-même pour elle, de retrouver un autoérotisme. Cette remise en scène, cette performance est accomplie au moyen du spectateur de la pièce, lui-même présent dans la pièce et appelée "the people" (présenté comme une communauté de femmes : c'est cette présence qui permet la reprise en mains d'une image de soi.

Le corps de Corky a eu le destin opposé au corps de Stephen Gordon : il a été rendu féminin par le viol, il a été réduit à un corps de femme au sens d'un corps servant uniquement à la jouissance de l'autre. Mais, en contrepoint, se réalise la séduction de Norma et d'Amalia qui permet de montrer un deuxième type de "trou", différent de celui de l'homme figurant le (-phi) de la castration : ce trou peut ne pas en être un, il peut s'étendre, devenir plus profond quand elle le souhaite, ou au contraire se rétracter... On peut faire l'hypothèse que l'amour lesbien en tant que sinthome permet de retrouver un nouage entre le symbolique (les mots, le langage, la relation avec la communauté de femmes), l'imaginaire (l'image du corps) et le réel (le traumatisme), et ceci aussi par la médiation de l'écriture.

### **5.3 Des transsexuels aux transgenres**

La problématique transgenre est bien évidemment reliée au queer. La question du "trouble dans le genre" semble être incarnée le plus parfaitement par les transgenres MTF ou FtM<sup>360</sup>.

Le regard de la société sur les transgenres et les intersexués est en pleine mutation : en ce qui concerne les intersexués, un jugement du 20 août 2015 a décidé que l'état-civil d'un monsieur devait être rectifié et désormais comporter "une mention neutre".

En France, l'Assemblée nationale a adopté, le 12 juillet 2016, une nouvelle procédure de changement de sexe à l'état-civil pour les personnes transgenres. Le texte notamment prévoit que "toute personne qui démontre par une réunion suffisante de faits que la mention relative à son sexe à l'état-civil ne correspond pas à celui dans lequel elle se présente et dans lequel elle est connue peut en obtenir la modification". Une liste indicative de ces faits est précisée, par exemple qu'elle est connue sous le sexe revendiqué par son entourage familial, amical ou professionnel. Le fait d'avoir engagé ou achevé plusieurs traitements médicaux a été retiré de la liste.

Aux Etats-Unis, le débat de société s'est récemment focalisé sur les toilettes : plus de 200 villes et 17 Etats ont promu des pictogrammes et des appellations diverses : "gender-neutral", "all-gender", "gender-inclusive", "gender-open", "unisex". La ville de New York a lancé, le 6 juin 2016, une campagne publicitaire qui promeut l'usage des toilettes publiques selon l'identité de genre et pas nécessairement selon le sexe de naissance, un sujet qui fait débat dans plusieurs États américains. Mais les associations LBGT se heurtent aussi à de vives résistances.

#### **5.3.1 Les débuts du transgenderisme : le transsexualisme**

Les transgenres sont confondus avec les homosexuels et les travestis jusque dans les années 50. Or, par rapport au travesti, il faut remarquer que nombre de transgenres n'ont pas de satisfaction érotique de son travestissement, et, dans bien des cas, s'ils ont une relation sexuelle, ils pensent l'avoir avec un partenaire de l'autre sexe qu'eux.

---

<sup>360</sup> MtF = male to female.  
FtM = female to male.



C'est dans les années 50 aux Etats-Unis qu'un changement décisif s'est effectué et le terme de "transsexuel" va être adopté. Il a été possible de demander une opération chirurgicale pour changer de sexe. Un docteur, Harry Benjamin, auteur du livre *Le phénomène transsexuel*, a joué un rôle décisif en ce domaine. La première MtF, Christine Jorgensen<sup>361</sup> a publié son autobiographie en 1967 ; dix ans après, ce fut au tour dans les années 80 de Renée Richards<sup>362</sup>.

Nous l'avons vu c'est dans les années 60 que Robert Stoller introduit la question. Stoller va établir dans son livre une distinction entre transsexualisme primaire et secondaire. En ce qui concerne le transsexualisme primaire, Stoller (2007) utilise le concept de *symbiose* inspiré de l'éthologie. Il y a trois stades : celui de la symbiose ; celui de l'assignation à un genre ; celui de l'Oedipe. Or le transsexuel en est resté au premier stade ; il reprend l'idée qu'il y a une symbiose originelle entre la mère et l'enfant et que par conséquent il n'y a pas d'hétérosexualité de la part du nourrisson mâle : le petit garçon ne désire pas sa mère en tant qu'objet distinct de l'autre sexe alors que sa mère n'a pas envers lui de désir sexuel<sup>363</sup>. Or, parfois la séparation entre la mère et l'enfant ne s'effectue pas au cours des trente premiers mois ce qui fait que, même anatomiquement masculin, le petit garçon va se comporter comme une fille : il est alors transsexuel et pas homosexuel. Par conséquent, Stoller établit une nette différence entre l'homosexuel et le transsexuel : l'homosexuel, contrairement au transsexuel, a bien une identité sexuelle de garçon, et cela vaut même dans le cas des homosexuels très efféminés<sup>364</sup>.

Dans l'enfance, le transsexuel primaire se sent différent avant tout : ses désirs érotiques sont faibles à l'adolescence, car il méprise ses organes génitaux masculins qui signifieraient la séparation avec sa mère. Il s'engage dans des activités masculines, mais souffre de son identité masculine : c'est lorsqu'il découvre la possibilité de changer de sexe que son souhait d'être une femme se transforme en condition pour exister.

---

<sup>361</sup> Jorgensen, C. (1967). *A personal autobiography*. Bantam Books 1967.

<sup>362</sup> Dans Richards, R (1983). *The Renee Richard's story. Second serve*. Stein and day.

<sup>363</sup> Voir R Stoller (2007). *La Perversion, angoisse de symbiose et développement de la masculinité*, Paris, Payot, collection Science de l'homme, 1975, p 140-157.

<sup>364</sup> Stoller pense que, chez chaque homme, il subsiste des traces d'identification primaire à la mère et que ces traces sont plus marquées chez les homosexuels et les travestis. Le désir de fusion avec la mère reste d'ailleurs une base de caractère chez tout homme. Celui-ci va avoir tendance à lutter contre ce désir en adoptant des attitudes "viriles" et agressives. Les homosexuels efféminés tout comme les travestis et comme l'ensemble des pervers élaborent des rituels qui ont une double signification contradictoire : à la fois annuler la séparation avec la mère mais aussi la promouvoir, ce qui leur permet finalement de préserver l'essentiel de leur masculinité : ils conservent la puissance de leur pénis et leur sentiment d'être un mâle. Leur sexualité et leur comportement révèlent la ligne de fracture entre le désir de fusion et le désir de séparation, alors que cette ligne est soudée chez les non-pervers et recouverte dans le cas des névrosés. Par conséquent, pour les homosexuels, le choix d'objet sexuel est ce qui permet de préserver leur identité sexuelle : en tant que tel il ne faut pas remettre en cause leur choix sexuel sinon on peut menacer leur identité.

Pour Stoller, le transsexualisme secondaire est différent : le désir de changer de sexe se déclare tardivement, soit chez des transvestis homos soit chez des homos efféminés. Il se produit quand les défenses du sujet deviennent inopérantes. Rupture amoureuse pour l'homosexuel efféminé, masculinité et relation sécurisante à une femme pour le travesti hétéro. Le transsexuel secondaire se distingue bien de l'homosexuel qui ne conteste pas sa sexualité anatomique, se sert de son appareil génital au cours de ses ébats érotiques. Il se distingue du travesti qui se sert de pièces de vêtements féminins pour jouir : il se reconnaît comme masculin et ne souhaite pas changer de sexe : le pénis est investi comme source de plaisir.

La conséquence de la théorie de Stoller c'est que l'opération est justifiée : elle est la solution pour le transsexuel.

### **5.3.2 Chez Lacan**

Lacan, nous l'avons vu, a abordé le sujet de la théorie de Stoller dans son séminaire de l'année 1970-71 *d'Un discours qui ne serait pas du semblant* (2007, p 31) : il reconnaît que Stoller a très bien observé un certain nombre de cas cliniques, mais critique "l'appareil dialectique" avec lequel Stoller traite ces cas ; surtout, il a complètement éludé "la face psychotique" de ces cas, "la forclusion lacanienne ne lui étant jamais parvenue jusqu'aux oreilles". Lacan dans les années 50 avait montré que, de façon générale, la psychose se caractérisait par un "pousse à la femme"<sup>365</sup>, la forclusion du Nom-du-Père caractérisant un imaginaire de transsexualisme et d'homosexualité. Il inversait ainsi la cause de Freud dans le président Schreber : la paranoïa n'était pas due à un rejet des pulsions homosexuelles, c'est la structure psychotique qui provoquait le "pousse à la femme".

Lacan considérait donc, semble-t-il, en tous cas, que les cas cliniques de Stoller relevaient de la psychose, ce qui ne voulait pas dire bien sûr que tout transsexuel était psychotique du fait du mécanisme de forclusion du Nom-du-Père. Nous savons que le transsexualisme était une caractéristique du psychotique Schreber. Lacan a théorisé le "pousse à la femme" comme une caractéristique de la structure psychotique. Le psychotique tend à recréer La Femme qui n'existe pas.

---

<sup>365</sup> Lacan, J. (1958 a). D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose. *Écrits*, 2, Paris : Seuil, 9-61.

Dans le séminaire suivant, le séminaire XIX (2011, p 17), Lacan revient sur le transsexualisme et sur l'erreur des transsexualistes ; ils confondent l'organe anatomique et le phallus, ils vont faire intervenir une opération sur le corps et non sur le signifiant :

"C'est en tant que signifiant que le transsexualiste n'en veut plus, et non plus en tant qu'organe. En quoi il pâtit d'une erreur, qui est justement l'erreur commune. Sa passion, au transsexualiste, est la folie de vouloir se libérer de cette erreur, l'erreur commune qui ne voit pas que le signifiant, c'est la jouissance, et que le phallus n'en est que le signifié. Le transsexualiste ne veut plus être signifié phallus par le discours sexuel, qui, je l'énonce, est impossible; il n'a qu'un tort, c'est de vouloir forcer par la chirurgie le discours sexuel qui, en tant qu'impossible, est le passage du réel"<sup>366</sup>.

Dans le séminaire XIX, Lacan parle non de psychose mais de folie : ce passage n'est donc guère suffisant pour conclure que Lacan considère en général les transsexuels comme des psychotiques. Nous savons que dans le séminaire XXIV, Lacan dira que "tout le monde est fou, c'est-à-dire délirant". La première interprétation de ce passage c'est qu'il est certain que les transsexuels délirent : le délire est à mettre clairement avec le rôle du phallus. Le phallus est le signifiant qui assoit les identifications masculines ou féminines. Ce n'est pas une opération chirurgicale qui va changer les choses au niveau du signifiant.

Mais le texte même peut nous donner une lecture un peu différente : le transsexualiste ne veut plus être signifié "phallus" par le discours sexuel. Cela peut inclure les FtM puisque ce sont les femmes qui sont en position d'être le phallus (d'autant plus que le / la transsexualiste est comparée à la lesbienne). Ce serait d'une certaine façon une protestation féministe : le FtM ne veut plus être en position de phallus. Pourtant le phallus n'est que le signifié de la jouissance, ce n'est pas l'opération qui va changer quelque chose à sa jouissance (qui est peut-être bien déjà masculine). En tous les cas, la jouissance et le signifiant sont d'essence différente, et le corps anatomique n'est pas la jouissance.

Autre élément tout à fait essentiel : se débarrasser du phallus serait ainsi ce qui est recherché par le transsexuel. Concrètement cela pourrait être lié à l'idée du peu d'intérêt pour les relations sexuelles de certain(es) transsexuel(les) dans leurs biographies : c'est notamment le

---

<sup>366</sup> Et Lacan établit la comparaison par rapport à la lesbienne :

"Seule, disais-je, pour ceux qui savent lire bien sûr, seule l'homosexuelle, à écrire là au féminin, soutient le discours sexuel en toute sécurité"(p 17).

cas de la première biographie transsexuelle, celle de Christine Jorgensen, qui ne se montrait guère intéressée par les relations sexuelles.

Ce qui est certain aussi c'est que les psychiatres de l'époque étaient confrontés à des patients transsexuels et clairement psychotiques. Lacan a lui-même effectué une présentation de malades d'un transsexuel (Czemark & Frignet, 311-353). Il s'agit d'un sujet, Michel H. dont Lacan était persuadé qu'il allait se faire opérer car finalement "cela date de la petite enfance" (Czermak & Frignet, p 347-48). Les psychiatres remarquaient que ce n'était pas la relation avec l'homme qui l'intéressait, c'était pour lui-même qu'il voulait se faire opérer (p 348).

"Comme il l'a bien manifesté, ni avec un homme ni avec une femme, il n'aura de jouissance. Il n'aura pas plus de satisfactions qu'il n'a eues jusqu'à présent". Ce qui domine [...] c'est de sentir son corps revêtir des vêtements féminins, ce qui dénote une affinité avec le fétichisme.

"Ce qui est intéressant dans ce cas" et ce qui prouvait qu'il n'y avait "aucune prise sur ce cas", c'était qu'il oscillait entre "des préoccupations concernant son apparence" (vêtements, avoir un visage pas trop masculin) et "la modification" radicale : on repère tout à fait la différence avec le cas du jeu sur les identifications et les apparences tel qu'il a été évoqué par Butler : par un côté il y a ce jeu de la *drag queen*, par un autre le "trouble dans le genre" est loin de satisfaire ce sujet.

Lacan insistait bien sur le caractère spécifique de ce cas, qui peut sembler avoir des points communs avec un travesti fétichiste, mais qui d'un autre côté cherche une modification radicale. Ce qui apparaît frappant c'est la certitude d'être une femme et l'attachement au caractère anatomique de la femme, qui se retrouve dans les autobiographies transsexuelles de l'époque. Par ailleurs, on constate que le questionnement sur le sexuel du névrosé n'est pas là : il s'agit vraiment d'une certitude, le sujet a sa réponse sur son être.

### **5.3.3 "Fuck you, Judith Butler"**

Cette certitude est aux antipodes de la volonté de démonstration que sexe et genre ne sont pas authentiques, sont sans original. C'est pour cette raison que la "reine du genre", Judith Butler, ne fait semble-t-il pas l'unanimité chez les transgender. Dans le texte "Le transgenre et les attitudes de la révolte"<sup>367</sup> Butler fait référence à une certaine mésaventure qui lui est arrivée.

---

<sup>367</sup> Traduit dans Butler (2012). *Défaire le genre*.

Elle assistait à un spectacle de poésie *slam* à San Francisco : un certain nombre de gens de la communauté transgenre se sont exprimés publiquement. À ce moment, une MtF s'exprima pour dire un "fuck you" à Butler. Comment un tel crime de lèse-majesté envers la "reine" en titre du genre a-t-il été possible ?<sup>368</sup> Voilà ce que dit Butler (2012, p 287-288) :

"Elle associait mon travail à une doctrine de la labilité et de la subversion de genre ; en tant que personne trans, elle pensait que ce tournant queer ne répondait pas à son propre besoin de fixité et de noms capables de représenter sans équivoque le genre auxquels ils renvoient, et du système de genre binaire auquel elle souscrivait catégoriquement".

Cet épisode montre clairement que nombre de transgenres n'adhèrent pas du tout aux théories queer, qu'ils sont soucieux de normalité "binaire".

### **5.3.4 Diverses interprétations du transsexualisme**

#### 5.3.4.1 Le transsexualisme comme psychose

Certains psychanalystes vont très clairement associer transsexualisme et psychose de façon assez systématique : c'est le cas par exemple de Marcel Czermak et Henri Frignet, pensant être parfaitement fidèles aux énoncés de Lacan dans ses séminaires. Le transsexuel Michel P, par exemple, est un transsexuel qui pour eux est dans un refus radical de la castration, il rêve d'être "La femme qui n'existe pas" (Czermak & Frignet, 1996, p 392) :

"Il se prend pour le "Nom du Père". En ce sens, c'est un véritable délire. Qu'on puisse dire que le délire n'est pas une psychose, vraiment, quelle idée se font les gens de ce qu'est la psychose! [...]"

Czermak, en ce qui concerne ce cas, se révoltait de ce que des médecins acceptent de faire l'opération, considérant que la médecine elle-même est devenue un délire : il semblait prendre assez nettement parti contre l'opération en général (p 395) :

"Il aurait fait [le patient] ce qu'il aurait voulu ou ce qu'il aurait pu, mais sans qu'on soit obligé d'y prêter la main, parce que ce n'est pas la même chose de ne pas y prêter la main et d'y prêter la main dans une collusion qui fait foi comme discours commun".

Czermak se déclarait inquiet d'une évolution juridique, symptôme, pour lui, du déclin du Nom-du-Père. Henri Frignet, dans l'article "Un vrai conte de fées" (Czermak & Frignet, p 229-242) de même, très clairement, voit dans le transsexualisme une "position

---

<sup>368</sup> Expression ironique employée par Rubin lors de son dialogue avec Butler (Marché au sexe, 2001, p 59). Butler souhaitait que le dialogue se poursuive sur le terrain du genre, se heurtant à un refus déterminé de la part de Rubin.

pathologique" (p 230) à propos d'un cas de Krafft-Ebing. Ce sujet d'ailleurs n'avait jamais déliré ni décompensé. Frignet n'hésite pas à le ranger comme "un psychotique sans délire" (p 231) :

"Il n'a pas chuté dans la paranoïa grâce à la religion et parce que l'épouse a joué le jeu de l'étrange amour de son époux, jouant le rôle d'objet comblant, objet jamais perdu à vrai dire jamais détaché".

Finalement ces psychanalystes d'obédience lacanienne tirent des remarques de Lacan une assez nette opposition à l'idée de Stoller que le transsexualisme est une position spécifique.

Colette Chiland (1997) considère que ce qui est au premier plan est la souffrance du transgenre qu'il faut prendre en compte et qui peut parfois nécessiter une opération faite de mieux. Elle considère qu'il est possible d'intervenir dans des thérapies pour enfants transsexuels. En revanche, pour les adultes, c'est trop tard, il s'agit plutôt de les accompagner le mieux possible dans leur "pathologie", expression qui lui a valu l'ire des associations trans. Elle pense que l'idée de changer de sexe est une folie. Sa tendance à désigner les personnes en fonction de leur sexe biologique originaire a attiré la colère d'Act up et des associations transgenres.

Ces auteurs se risquent à parler de psychose sans délire, sans hallucination ni décompensation. Pourtant, ils en restent assez largement à une conception de la psychose telle qu'elle a été donnée par Lacan dans le séminaire III. Jacques-Alain Miller a donné une autre conception de la psychose, la psychose ordinaire, qui est avant tout un éclatement du binaire névrose-psychose. Certains transgenres pourraient peut-être être considérés comme des cas de psychose ordinaire.

En tout cas, d'autres psychanalystes se sont faits plus prudents en adoptant plutôt l'hypothèse de structures variées.

#### 5.3.4.2 L'hypothèse de structures variées

Millot (1983, p 135-136), quant à elle, fait l'hypothèse de structures variées ; cependant elle semble assez nettement s'en tenir au caractère pathologique du transsexualisme. Un trait lui paraît commun à tous les transsexuels, MtF ou FtM :

"Avant l'opération, les transsexuelles, comme leurs homologues masculins seraient identifiées au phallus, identification impossible à une jouissance que l'existence même du Symbolique exclut. Cette

position intenable, que pourtant les transsexuelles essaient désespérément de soutenir dans une tension de corde raide, aboutit à la demande de changer de sexe. Cette demande vise sans doute initialement à réaliser cette identification [...]"

Millot (1983, p 136) constate que l'opération a plutôt le résultat inverse, mais c'est que :

"La demande de changement de sexe correspondait à une tentative de sortie du fantasme d'être le phallus, de crever dans le passage à l'acte le cerceau de papier du fantasme [...]" (p 136).

Ainsi, pour Millot (1983), c'est la seule manière d'échapper à la "jouissance de l'Autre, cet Autre qui n'existe pas".

Les FtM pour Millot partent plutôt du fait qu'elles n'arrivent pas à s'identifier à La femme et concluent sur l'impossibilité d'être une femme. Elles se réfugient dans une logique d'identification masculine. Mais l'opération n'apporte pas le même point de butée que dans le cas du transsexualisme masculin car, selon Millot (1984, p 136) :

"C'est du réel que les femmes prennent leur rapport à la castration. Or, le chirurgien prétend ici lui apporter un démenti, induisant ainsi chez la femme transsexuelle un espoir qui l'ancre dans un "penisneid" sans résolution possible" (du fait des limites de l'opération chirurgicale dans ce domaine).

Millot n'exclut pas l'opération dans certains cas mais refuse de penser, contrairement à Stoller, que la solution au malaise des transsexuels puisse être un changement de sexe. Le transsexuel est une invention des médecins. Le transsexuel se constitue "de l'assignation par l'autre (médecin, psychologue)". Or cela signifie que "l'Autre veut sa castration réelle". Au fond, pour elle la chirurgie n'est qu'un semblant, un mensonge. Elle considère aussi que la chirurgie peut être catastrophique si elle signifie la castration venant de l'Autre (le médecin).

Jean-Claude Maleval en 1998 lui aussi plaide pour l'idée de structures variées dans le transsexualisme<sup>369</sup>. Pour Maleval (1998), la symbiose de Stoller est mythique : elle pourrait valoir pour l'animal mais certainement pas pour l'homme du fait qu'il parle. Stoller se préoccupe en fait plus de l'environnement que de la parole du sujet. De plus, sa théorie paraît bâtie pour le transsexualisme de l'homme. La théorie de Stoller a en plus le défaut de ne pas être assez spécifique : on ne voit pas la différence avec d'autres troubles de l'enfant.

---

<sup>369</sup> MALEVAL, J.C. (1998). Le syndrome transsexuel. *Spicilège, les destins sexués du sujet, Département de Psychanalyse, Université Paris VIII, Section clinique de Rennes, Association Mathéma-Rennes.*

Pour Maleval (1998), le transsexuel n'est pas divisé, contrairement au névrosé : il n'éprouve pas son trouble comme émanant d'une partie étrangère de lui-même. Il s'adresse à la médecine d'ailleurs. Contrairement à l'hystérique, il n'est pas préoccupé par le sexe et l'idéalisation de l'amour. Il n'est pas un pervers non plus car sa libido est pauvre : le transsexuel ne cherche pas à restituer l'objet a au champ de l'Autre afin de dénier la castration de ce dernier. Le transsexuel, lui, cherche au contraire à se débarrasser d'un objet qui l'encombre, objet dépourvu de l'aura phallique et qui n'est qu'un déchet (c'est du moins le cas du MtF). Pour Maleval (1998), il s'agit incontestablement d'un délire : un délire dont l'initiative est due à l'Autre (Autre de la nature). Puis l'Autre de la loi est dénoncée. L'évidence d'être de l'autre sexe s'impose comme une certitude inébranlable du sujet, comme une émergence du réel, hors-discours, inaccessible au raisonnement.

Maleval (1998) définit un "syndrome transsexuel" ; il ne correspond pas à une structure spécifique : les thèmes transsexuels peuvent se trouver dans diverses structures. Mais le syndrome transsexuel peut aussi se loger dans une structure perverse. On peut retrouver des thèmes transsexuels dans le masochisme pervers. On constate d'ailleurs que, comme Rubin (1998) le fait remarquer, le masochiste masculin straight se féminise ; Califia et Bourcier montrent que des transgenres adoptent une sexualité S/M : dans les deux cas, des pratiques S/M avec thèmes transsexuels peuvent être adoptés et par des pervers et par des psychotiques. Par ailleurs, on sait que les hystériques sont sensibles à la suggestion.

Cependant, dans ses formes caractérisées chez les MtF, Maleval (1998) relie plutôt le transsexualisme à une structure psychotique suivant la logique du "pousse à la femme". On trouve deux éléments essentiels de forclusion du Nom-du-Père : le pousse-à-la-femme et la non-extraction de l'objet a. La castration symbolique ne s'est pas opérée, l'objet a ne s'est pas perdu : il est donc envahi par une jouissance dérégulée. La MtF a une prescience de cette non-extraction de l'objet a : en témoignent les tentatives d'auto-mutilation, ou tentatives de suicide pour satisfaire un supposé désir de l'Autre. Ces tentatives ne valent pas seulement pour des MtF : chez les FtM aussi les transsexuels cherchent à se castrer les ovaires et l'utérus. La MtF transsexuelle cherche à être La femme : elle ne cherche pas à devenir la femme pour un homme, mais La femme dans son être même. Elle cherche à se situer hors-sexe, hors-manque. C'est son image qui l'intéresse. La femme surtout cherche à faire office du Nom-du-Père qui manque chez le psychotique : La femme est en fait une figure de Dieu. La Femme joue le rôle de S (A), le signifiant qui ex-siste à l'ordre symbolique et qui le fonde.



Chez les FtM par contre, la disparité est plus grande selon Maleval (1998) : il peut s'agir au départ de paroliers de sexe biologique femelle persuadées de posséder un "pénis interne" et donc d'être "la femme toute", ce qui rattache ces FtM à une structure psychotique. Mais souvent le pénis ne les intéresse guère, ils se soucient plus de n'avoir ni seins ni règles.

Le plus important dans l'analyse de Maleval (1998), c'est qu'elle permet, quelle que soit l'hypothèse de la structure clinique, de penser la tentative de changement de sexe comme une tentative d'opérer une suppléance en nouant l'imaginaire, le symbolique et le réel, et ne pas seulement se contenter de penser à un travail de signifiance du réel par le délire. On peut être sur la voie du nouage par un sinthome, nouage qui peut être réussi ou pas : dans ce cas c'est l'intervention d'une communauté structurée qui pourrait éventuellement la produire.

Mais, avant, il est important de noter que les mouvements trans ont eux-mêmes opéré un changement de signifiant-maître : ils sont passés du transsexuel au transgenre. Il est important de faire un point sur ce changement, avant de revenir sur les témoignages des transgenres eux-mêmes. Avec le concept de transgender, était mise en avant la volonté de changer de genre, celui-ci étant conçu en tant que rôle social. Certains sujets, tout en adoptant une identité de genre opposée à leur sexe biologique, ne souhaitaient pas nécessairement aller jusqu'à l'opération ; par ailleurs ils ne souhaitaient pas forcément tous adopter une identité exclusive de genre mais plutôt dépasser les identités genrées d'homme et de femme, selon de Lauretis (2005, p 138) :

"Bien que modelé sur transsexuel et portant ainsi la référence au sexe, *transgenre* semble se référer à une transformation vers un être qui est au-delà des deux genres traditionnels masculins et féminins, au-delà des deux sexes traditionnels (mâle et femelle) et au-delà des deux formes dites traditionnelles d'organisation sexuelle (hétérosexuel et homosexuel). En faisant allusion au *sexuel* de *trans-sexuel*, tout en l'élidant, *transgenre* court-circuite la sexualité et effectue une projection totale de l'axe de combinaison sur l'axe de sélection (ou de substitution). Et transgenre est vraiment un trope qui réalise pleinement la nature de signifiant, c'est-à-dire qu'il n'est signifiant qu'en tant que signe, il signifie "je suis un signifiant" et ne fait référence à aucun genre, sexe, sexualité ou corps. Aucune référence à rien du tout, excepté sa propre nature discursive".

Pour Nicot et Augst-Merelle dans *Changer de sexe* (2006) qui se centrent sur les MtF, le terme "transgenre" est meilleur car l'opération n'est pas toujours effectuée et elles considèrent qu'il y a un continuum entre le travesti et le transsexuel opéré : c'est pour cela qu'elles parlent

de "galaxie transgenre". Le terme de transgenre a le mérite d'englober les travestis. Or, elles pensent qu'un "travesti c'est souvent une trans qui a encore peur" (Augst-Merelle & Nicot, 2006, p 26). Certains travestis ont peur en fait de remettre en cause leur vie sociale et tentent de trouver un compromis entre leur "hobby" et leur vie sociale masculine. Le point commun des parlêtres sur ce continuum est la dysphorie de genre (mal-être d'une personne qui ressent un décalage entre son sexe et son genre). Certains vont plus loin que d'autres pour combler ce décalage. Les travestis se contentent de ports de lingerie ; d'autres prennent un traitement hormonal de substitution ; d'autres vont jusqu'à l'emploi de la chirurgie génitale : l'ensemble forme la "galaxie transgenre sans hiérarchie". Cependant les deux auteures défendent cette idée, d'un parcours dans lequel certains s'arrêtent à mi-chemin, d'autres vont jusqu'au bout.

Par ailleurs, les deux auteures défendent l'idée que le transgenre garde des traits de son identité précédente : que c'est une erreur de vouloir se fondre dans le genre opposé en reniant son passé (ce qui reste l'indice que cela est la tentation de nombreuses transgenres) ; Augst - Merelle et Nicot (2006, p 48) font allusion au fait que de nombreux transgenres tentent de ne rien dire sur leur passé dans le genre opposé aux gens qu'ils rencontrent :

"Le fait d'avoir connu les deux rôles, les deux cultures (le club "hommes" et le "club femmes" permet une reconstruction de l'identité hors du schéma binaire traditionnel".

C'est l'autobiographie de la MtF Kate Bornstein, *Gender Outlaw* (1994), qui s'est avérée importante : Kate Bornstein considère que son opération lui a permis d'aller au delà de la division des genres traditionnels.

De fait, l'idée qui s'est faite jour chez les transsexuels d'aller au-delà des deux genres est liée à la réalité biologique que la prise d'hormones et la chirurgie ne suppriment pas les traits de l'autre sexe.

"Un certain nombre de transgenres s'imaginent qu'elles deviendront de "vraies femmes" grâce à leur opération génitale. Pourtant, une vaginoplastie n'est pas un passeport pour la féminité. Il s'agit plutôt de se faire un passing acceptable<sup>370</sup> avec ou sans opération d'ailleurs<sup>371</sup>.

---

<sup>370</sup> C'est-à-dire le fait de ne pas être immédiatement identifiée comme transgenre.

<sup>371</sup> Augst-Merelle & Nicot (2006.), p 112.

### 5.3.4.3 La contestation de l'idée de transgenre asexué(e)

Une hypothèse pouvait être que le transsexuel, se situant du côté psychotique et donc du côté d'une jouissance non phallique, pouvait se sentir peu concerné par les pratiques sexuelles et la jouissance pouvant s'y trouver. L'un des points auquel s'opposent le plus farouchement les transgenres est l'idée d'une non sexualité. Califia (2003) tente de montrer que les premières autobiographies de transgenres mettaient au second plan leur vie sexuée, du fait à son avis de l'importance de l'interdit sexuel et du refoulement. Il n'est pas sûr non plus que les éditeurs eussent accepté de publier leurs histoires si cela avait été le cas. En fait, c'est surtout Christine Jorgensen (1967) qui n'évoquait pas de désir sexuel véritable. Les autobiographies suivantes parlent plus d'un échec que d'une absence de vie sexuelle. La seconde autobiographie, celle de Jan Morris (1995) parle d'un échec à accéder au plaisir générateur de tristesse. Renée Richards, *Second's serve* (1983), si elle a pu avoir des orgasmes par la masturbation, n'a pas pu en avoir dans la relation sexuelle. Morris, comme Richards, tout en donnant une place un peu plus grande à la sexualité que Jorgensen, minimise l'importance de la vie sexuelle.

Les FtM se sont heurtées à des obstacles du fait des limites de la phalloplastie. Mario Martino, dans *Emergence ; a transsexual autobiography* (1977), convaincue par son expérience d'un bar lesbien qu'elle n'était pas une lesbienne, prend des hormones, finit par rencontrer une femme avec laquelle elle porte gode et harnais<sup>372</sup>, mais n'en est pas satisfait, alors que sa partenaire acceptait son corps de femme. Il se fait une phalloplastie, mais la gangrène l'envahit et doit raccourcir le pénis artificiel. Il voulait absolument prouver au lit qu'il était un homme. Martino insistait beaucoup plus que les autobiographes MtF sur la vie sexuelle : c'est qu'un critère essentiel pour être reconnu comme un homme est "la virilité sexuelle" (Califia, 1997). Par conséquent, la recherche d'une sexualité débridée chez les FtM peut aussi être avant tout la quête, sur le plan imaginaire, d'une image du corps consistante, en tous les cas un élément de nouage entre l'imaginaire, le symbolique et le réel.

Mark Rees, FtM auteur d'une autobiographie dans les années 90, *What's queer here* (1996), a eu une première relation sexuelle, lorsqu'elle était une femme, avec une lesbienne, prit trop d'hormones, ce qui provoqua un cancer du foie. Sa prise d'hormones fut la pièce d'un "combat difficile avec la sexualité" (p 254) ; il continua à avoir une relation avec une femme lesbienne

---

<sup>372</sup> Martino considérait que porter harnais et gode enlèveraient à l'acte son caractère lesbien. Aujourd'hui, c'est une pratique courante chez les lesbiennes.

tout en prenant de la testostérone mais refusait "d'être vu autrement qu'habillé". Il décrit plusieurs histoires d'amour non réciproques avec des femmes. La seule femme, Debbie, avait "des problèmes émotionnels et psychologiques" (p 255) et "ses expériences sexuelles avec elle furent chèrement payées". La vie sexuelle avec Debbie fut malgré tout "frustrante et inconfortable" et il dit qu'elle lui a "apporté peu de soulagement".

#### 5.3.4.4 Au-delà des genres

Certains textes à partir des années 1990 ont une autre tonalité. C'est le cas avec le roman de Leslie Feinberg. *Stone Butch blues* (1993). Le héros, Jess, est une stone butch au départ<sup>373</sup>. Les lesbiennes la rejettent. Elle défend l'idée - en opposition avec les premières biographies "que tous les transgenres ne souhaitent pas faire une transition complète vers un nouveau sexe" (p 262) "je ne me sentais ni homme ni femme, et j'aimais cette différence" (p 263). Le héros se met alors à défier les stéréotypes du genre.

L'autobiographie de Kate Bornstein dans *Gender Outlaw* (1994), insiste sur l'idée de ne pas s'identifier complètement à un seul genre ; elle refuse l'idée d'être une femme "normale". Finalement elle ne s'identifie ni comme homme ni comme femme. Elle remet en cause aussi l'idée de désir hétérosexuel des transgenres. Elle change de sexe, devenant une femme mais son partenaire change de sexe aussi. Elle conteste de façon butlérienne le caractère véridique du genre. Ce qu'elle souhaite ce sont aussi des expériences de jouissance intense. Bornstein montre aussi une appétence pour un autre type de jouissance : elle se définit comme une fan de talk show, met dans son livre le script d'une pièce de théâtre.

"Je sais que je ne suis pas un homme- de cela au moins, je suis sûr/e et je suis arrivé/e à la conclusion que je ne suis peut-être pas une femme non plus, du moins pas selon les critères de beaucoup de gens sur ce genre de choses" (Bornstein, p 8, p 267 d'après Califia (2003)).

Bornstein entend marquer une évolution :

"Il y a encore quelque années, nous pouvions tous écrire, et nos autobiographies, ces histoires de femmes emprisonnées dans des corps d'homme ou d'hommes dépérissant dans des corps de femmes, étaient publiées. Des histoires par et sur des gens courageux qui avaient vécu enfoui dans un faux genre - et qui après beaucoup d'introspection, décidaient de changer de genre, et passaient le reste de leur vie enfouis dans un autre faux genre" (Bornstein, p 12-13 d'après Califia, 2003).

---

<sup>373</sup> Une stone butch est une butch qui refuse que soient touchées ses parties génitales.

On peut constater que Bornstein est une transgenre illustrant assez bien la théorie de Butler. Elle met en acte, en pratique d'une certaine façon la théorie butlérienne. À cela près qu'on finit par ne plus comprendre pourquoi opération il y a eu. Ce qui peut paraître énigmatique, au regard de tout ce qu'elle exprime et qu'elle écrit, c'est qu'elle en soit passée du moins par la chirurgie, alors que finalement elle installe un primat de la mascarade dans ses performances de genre. En tous les cas, Bornstein ne serait pas devenue une femme, mais elle aurait trouvé un escabeau dans l'écriture et la vente de son ouvrage, sa célébrité, l'écriture de ses pièces de théâtre. En tous les cas, Bornstein ne nous donne pas l'impression, dans son témoignage et sa réussite sociale, d'être une transsexuelle malheureuse, souffrante, attirant la compassion, telle que par exemple Chiland (1997) nous l'indique.

Le témoignage d'une FtM, Pat Califia, nous amène plutôt à une autre logique.

#### 5.3.4.5 Pat Califia, changer de genre par amour

Califia (2003) donne des aperçus sur son passé : ce qu'elle raconte c'est au départ un *penisneid* assez virulent. Quand elle était enfant, elle montrait sa déception le jour de Noël lorsqu'elle recevait des jouets de fille. Son père lui dit qu'il lui manquait un pénis, elle rétorquait que c'était lui qui l'avait enlevé avec une pince à linge<sup>374</sup>. Ce *penisneid* est le point de départ d'une "dysphorie de genre". Elle décida plus tard d'habiller Barbie en Ken, et Ken en Barbie. Elle choisit par la suite le lesbianisme pour "atténuer sa dysphorie de genre" (Califia, 2003, p 12). Ce qu'elle recherchait c'était "un lieu où elle pourrait avoir un comportement plus masculin". C'est alors qu'elle parla de la difficulté des gouines masculines avec le mouvement féministe, et le sentiment d'être en marge de ce courant auxquelles s'intégraient au contraire les gouines hyperféministes. C'est là que la communauté S/M joua pour elle un rôle essentiel. Y était possible "le jeu des genres et le travestissement". On constate que rien dans ce témoignage ne nous prouve que l'adhésion au S/M soit due à une structure perverse. Il montre en revanche une certaine résistance aux signifiants-mâtres féministes.

Cependant, dans la communauté S/M les rôles sexuels actifs / passifs n'évitaient pas dans cette communauté "les pires schémas de genre traditionnels". C'est sur ce plan qu'intervint un épisode central dans la vie de Califia. Elle tomba amoureuse d'une femme qui faisait rimer féminité avec complète passivité. Cette femme, qui, semble-t-il, aimait se mettre en position d'objet, ne pouvait concevoir le fait d'être *toppée* par une femme de façon satisfaisante. Étant

---

<sup>374</sup> Bien sûr, preuve pour Califia de l'importance de l'envie du pénis chez les femmes.

donné le peu d'attrance des hommes gais pour les lesbiennes S/M, sa satisfaction était semble-t-il difficile à assouvir. Ou, peut-être, désespérée de l'absence de "vrais hommes" chez ceux qu'elle pouvait rencontrer, elle se décida à trouver ce "vrai homme" chez une femme. Califia joua le jeu de la réalisation du fantasme de sa compagne bottom. "Elle voulut être cet homme" (Califia, 2003, p 13). Autrement dit, Califia (2003) ne voulut pas être un homme, elle voulut être l'homme pouvant satisfaire sa compagne.

"On est vraiment prêt à toutes les conneries quand on est amoureux", commenta-t-elle a posteriori.

La masectomie lui paraissait une humiliation, et, d'une certaine façon, on pourrait le penser, une castration ; elle comprenait bien que la chirurgie ne pouvait lui donner un véritable pénis. Finalement, son opération s'est faite pour rien, pourrait-on dire, était une manifestation de perte, un sacrifice. Comme hypothèse ne peut-on y voir, une fois de plus, et en dépit de l'identification masculine de Califia, une position du côté féminin de la sexualité ? Ce n'était pas le rapport au phallus qui était recherché, plutôt une tendance au sacrifice et à la perte des biens par amour de l'Autre, "la pire connerie", auquel elle aurait consenti pour combler le S(A) de la partenaire, pour se faire le signifiant de l'Autre et combler sa jouissance manquante, satisfaire la demande insatiable, exorbitante, infinie de l'Autre... Paradoxalement, cette tentative de satisfaction de combler le trou dans l'Autre en se dotant d'un phallus, creuse, dans sa radicalité, un véritable "trou" chez elle. Le phallus s'est ici avéré le semblant incapable de juguler le déchaînement de la demande de l'Autre.

Il n'empêche que Califia est parvenue à faire avec ce corps transformé, à opérer tant bien que mal un nouveau nouage fondé sur l'écriture, l'activité de thérapeute et la vie dans la communauté S/M. La jouissance sexuelle demeura possible en grande partie certainement grâce aux rites S/M.

Califia (2003, p 14) conclut en disant qu'elle est devenue en quelque sorte "hermaphrodite sur le plan psychique". Elle comprend bien qu'elle n'est pas devenue un homme.

"C'est merveilleux de baiser en homme. J'ai une forte relation psychique avec mon phallus, mais je dois parfois sortir du registre masculin car je n'ai pas de bite et il faut que j'arrive à chérir mon propre corps si je veux avoir une vie heureuse".

La question de la jouissance phallique est essentielle. Califia ne se situe pas hors - phallus. Califia (2003) ne souhaitait pas devenir simplement "stone butch" car elle savait "combien elles étaient malheureuses et amères"...Elle voulut se construire "des personnages masculins et féminins forts et pouvoir profiter de ces deux aspects de [sa] nature" (p 15). Finalement il s'agit de montrer en quoi la dichotomie masculin / féminin affecte l'image corporelle. Il s'agit donc de combiner aspects masculins et féminins dans la jouissance donc, mais semble-t-il toujours selon un principe de réalité. Pour aider à combiner ces deux jouissances, Califia s'est aidé du S/M.

#### 5.3.4.6 Transgenre et sexe S/M

Nombre de transgenres participent au sexe S/M, en tout cas du côté des FtM. Pat Califia en est elle-même un exemple. Dès avant de faire sa transition, elle a participé à la scène S/M, fondant avec Gayle Rubin le SAMOIS.

Le S/M, Califia (2003, p 15) l'apprécie. Pourquoi ? "Parce qu'il donne du pouvoir et du sens à un acte volontaire, selon les désirs ou les caprices de chacun. Je voulais mettre en question la corrélation "homme/masculin avec le fait de pénétrer" et la corrélation "femme/féminité avec le fait d'être pénétrée".

Marie-Hélène Bourcier s'appuie sur la même idée tout en remettant en cause l'idée de Califia qu'un homme sans pénis n'est pas complètement homme. Bourcier (2011) constate que les FtM ont tendance à se passer de phalloplastie, constatant la médiocrité des résultats dans ce domaine. L'objectif est de développer une masculinité différente, non phallique, ne mettant plus le pénis au centre. Elle prend l'exemple de l'autobiographie d'un FtM, Max Wolf Valerio. L'autobiographie de Valerio montre qu'il est possible "de concevoir une nouvelle technologie des masculinités" avec au centre l'importance de la prise des hormones : ce sont les transtechnologies. Bourcier (2011) insiste sur deux aspects importants à propos de celles-ci :

- L'abandon du "trophe narratif de la transition" : il ne s'agit plus de penser un passage entre deux sexes avec une réification de la différence sexuelle et de la définition binaire des genres. Elle s'appuie pour cela sur Kate Bornstein qui produit la déconstruction des genres : "ni homme ni femme ni straight ni gai". Il ne s'agit pas de faire une transition pour aller d'un genre vers un autre. La chirurgie apparaît à cet égard comme secondaire finalement.

- La "testo-théorie" (culte des hormones) : les hormones deviennent tout à fait essentielles pour les FtM : elles produisent assez vite des changements assez radicaux en ce qui concerne la pilosité et la musculature. Pour Bourcier (2011, p 199), la testostérone montre que le corps peut être "technologiquement produit et augmentable" et que le corps devient "un objet de design, une réalisation prosthétique ou un outil". La testostérone promeut une "vision antinaturelle, technophile, prosthétique du corps et du genre".

Bourcier (2011) parle de masculinités et de transmasculinités plurielles qui rendent peu pertinentes l'opposition du "masculin" avec le "féminin" : un transhomme sans pénis n'est pas un homme diminué, comme cela pouvait encore émerger dans le récit personnel de Califia. Les FtM prouvent "qu'on n'a pas besoin d'une bite pour être un homme"<sup>375</sup>.

Peut-on dire, au total, que l'idée de transmasculinités plurielles de Bourcier n'aurait aucun fondement dans le réel, dans la logique ? Bourcier parle de masculinités multiples et diverses. On constate que cette idée de masculinités plurielles, de transmasculinités vient de parlêtres nées femmes : elle n'est pas portée par des hommes, ce qui tendrait là encore à renforcer l'idée que les femmes forment un ensemble ouvert.

#### 5.3.4.7 Max Wolf Valerio comparé à la jeune homosexuelle

Bourcier met en avant un autre récit, celui du FtM Max Wolf Valerio, auteur d'une autobiographie<sup>376</sup> : celui-ci est devenu un FtM macho, reprenant dans son attitude tous les stéréotypes de la masculinité. Bourcier tente de nous démontrer qu'il n'est pas phallocrate pour autant. La preuve c'est que son discours est en fait informé et régulé par le discours féministe : toutes les épreuves initiatiques qu'il s'impose viennent de problématisations issues de la culture féministe. C'est aussi un geste politique, une provocation envers la culture féministe séparatiste qui a essentialisé la masculinité. Le meilleur exemple survient à la dernière étape de son initiation de macho ; il va dans un peep show. Bourcier (2011, p 213) Valerio (cité et traduit par Bourcier, 2011, p 214) raconte ainsi son expérience :

"C'était le male gaze renvoyé par une femme à un homme. Venant d'une prostituée qui veut l'argent du client qui bande mais qui est aussi vulnérable avec sa bite nue dans sa bouche et proche de ses dents.

<sup>375</sup> Déclaration d'un jeune trans interviewé dans le film de Christopher Lee de 1992, *Trapping of transhood*, cité par Bourcier (2011, p 206).

<sup>376</sup> Valerio, M.W. (2006). *The testosterone files. My hormonal and social transformation from FEMALE to MALE*. Emerville : Seal press.



Ce regard objectivant tourbillonna autour de moi et me revint dessus comme un essaim ; je voyais la griffe d'une fille diabolique prête à arracher les yeux et les couilles des hommes. Mes yeux et les couilles qui étaient dans ma tête au lieu d'être entre mes jambes. La panique me consumait [...] Je m'échappai de cet endroit. Choquée par ma réaction qui venait du fond de mes tripes. Je ne sais ce qui m'avait fait si peur mais il y avait bien quelque chose"<sup>377</sup>.

Bourcier (p 213) apporte ces mots de commentaires à l'expérience de Valerio :

"Sauf que le scénario déraille rapidement. Le puissant *male gaze* lui échappe. Il se sent très rapidement objectivé, comme si la fille lui retournait le *fameux male gaze*"<sup>378</sup>.

Et Bourcier conclut :

"La testostérone n'a pas raison de la sensibilité à l'objectivation qu'a développé Max au contact de la culture féministe. Max est devenu un testomacho qui craint de perdre son féminisme, un souci rarement évoqué par les détenteurs de la masculinité straight dominante : de quoi aurai-je l'air dans cinq ans, dans dix ans, est-ce que je serai toujours féministe ?" (p 214)

On peut donner une autre lecture de ce passage en passant par la question de l'acting out et de l'objet a, tel que Lacan l'a développé dans la séance du 23 janvier 1963 (*L'Angoisse*, 2004, p 135-153). On peut tout d'abord remarquer que Valerio ne comprend pas ce qui s'est passé : l'épisode fait pour lui figure d'énigme. L'aventure de Max peut être comparée à celle de la jeune homosexuelle qui défiait son père en exhibant partout sa dame. En fait, ces exhibitions correspondaient à un "acting out" : l'acting out est essentiellement quelque chose, dans la conduite du sujet, qui se montre. L'accent démonstratif de tout acting out, son orientation vers l'Autre, doit être relevé" (Lacan, *L'Angoisse*, p 145). "L'acting out, c'est la monstration, le montrage" (p 146).

Dans le cas de la jeune homosexuelle, la monstration s'adressait à son père : l'exhibition avec la dame était une mise en scène qui lui était destinée. Qu'il la voit dans la rue avec la dame. Jacques-Alain-Miller, dans son introduction à la lecture du séminaire *L'Angoisse*, 2004, n 58), précise que, dans l'acting out ce qui est montré ment : "ce que vous dites est vrai, mais ne

---

<sup>377</sup> Dans le texte original le passage est le suivant (Valerio, 2006, p 171) :

"The "male gaze" reflected back from a woman at a man. From the prostitute who wants cold cash to the john, hard yet vulnerable with his naked dick inside her mouth and close to the edges of her teeth. That objectifying gaze swiveled around and thrown back as spawn, a devil girl's claw to tear at the eyes and balls of men. My eyes and the balls that were inside my head instead of between my legs. I was lit with a spreading panic [...] I ran out and away from that place. Shocked at my gut response. I don't know what scared me, but something sure did".

<sup>378</sup> Cette question du regard objectivant masculin a été développé par Laura Mulvey, par exemple dans "visual pleasure and narrative cinema", *Screen* 1975), vol 16, n3.

touche pas à ce dont il s'agit" : en effet l'opération de l'acting out consiste à "faire passer le réel au signifiant", ce qui fait qu' "on ne rencontre jamais que le mensonge" (p 98). C'est une "fallace, une grimace".

La jeune fille, en même temps qu'elle faisait cet acting out, avait le fantasme de rencontrer son père courroucé, mais encore plus que son père : un regard, objet a cause de l'acting out. Or, le fantasme se réalisa parfaitement : "L'acting out, c'est le surgissement de l'objet a sur la scène, avec ses effets de perturbation et de désordre, insituables" (p 97), nous dit Miller. Le sujet apporte sur la scène de l'acting out l'objet a, mais il l'apporte "toujours à côté, de biais" (Miller, 2004, p 98). Lacan (2004), pour faire comprendre l'acting out, renvoie au cas de l'homme aux cervelles fraîches, un patient du psychanalyste Ernst Kris qui faisait une thèse : il était persuadé d'avoir plagié une autre thèse traitant exactement du même sujet. Kris intervient pour lui dire qu'il n'en est rien, que son travail est bel et bien original. A la sortie des séances, le patient mange des cervelles fraîches et rapporte cela ensuite en séance à l'analyste. Ici, l'objet a est bien évidemment constitué par les cervelles fraîches :

"Entre le sujet \$, ici Autrifié, si je puis dire, dans sa structure de fiction et l'Autre, A barré, non authentifiable, jamais complètement authentifiable, ce qui surgit c'est ce reste, a, c'est la livre de chair" (p 146). L'objet a est ici montré afin que l'analyste interprète (Séminaire X, p 147).

Donc le sujet apporte sur la scène l'objet a, mais "de côté", car l'objet a n'est pas spécularisable. La jeune homosexuelle dans cette exhibition de la dame apporte donc de biais "l'objet a". La parfaite réalisation du fantasme a été la catastrophe : ce n'est alors pas le père mais le regard du père, objet a, qui se révèle la regarder.

"C'est tout cela, toute cette scène, qui vient au regard du père dans cette simple rencontre sur le pont. Et cette scène, qui avait tout gagné de l'assentiment du sujet, perd pourtant toute sa valeur, de la désapprobation ressentie de ce regard" (Lacan, 2004, p 131).

Lacan précise alors que la jeune homosexuelle est embarrassée, puis émue (car elle "ne peut faire face à la scène que lui fait son amie"). À ce moment il y a identification absolue du sujet avec ce a. C'est alors "qu'elle se balance immédiatement sous un pont". Il s'agit donc bien de passer en dessous pour rejoindre l'objet, pour s'identifier à l'objet lui-même.

Rappelons que Lacan a défini dans ce séminaire l'angoisse comme "ce qui ne trompe pas", donc ce qui a les plus intimes rapports avec le réel. Par ailleurs, le point de départ de ce séminaire est de dire que l'angoisse n'est pas sans objet. Il s'agit bien sûr de l'objet a. Et, par différents exemples, Lacan nous montre que l'angoisse est liée à l'apparition dans le champ

spéculaire, sur la scène donc de cet objet en tant qu'élément hétérogène, réel, pourtant insituable :

"L'angoisse surgit quand un mécanisme fait apparaître quelque chose à la place (-φ) qui correspond, côté droit, à la place qu'occupe, côté gauche, le a de l'objet du désir" (séminaire X, p 53).

Lacan prend l'exemple de la nouvelle *Le Horla* de Maupassant par exemple, où le sujet se voit mais de dos. L'objet a est hétérogène à l'imaginaire, nous dit Miller, en ce qu'il est parfaitement *inorientable*, ce qui se voit avec cet exemple : l'avert se trouve en continuité avec l'envers (Miller, 2004, p 96).

Ce qui est donc angoissant c'est "l'inquiétante étrangeté", l'objet est familier, puisque c'est le vôtre, ou ça a été le vôtre, et il est étrange car il arrive là où on ne l'attend pas. Lacan prend aussi l'exemple de *l'Homme au sable*, où le sujet voit dans la poupée ses propres yeux. L'objet a est un bout de corps, un objet perdu qui réapparaît de manière inattendue, mais qui marque aussi la séparation.

Dans l'angoisse en premier lieu s'instaure la coupure : il y a un objet coupé, même s'il ne s'agit pas seulement du pénis qui est bien l'objet a. C'est cela la véritable castration pour Lacan. Et ce qui est inquiétant ce n'est pas tant le fait du manque, mais plutôt le manque du manque, c'est à dire la réapparition de l'objet.

Dans le cas de la jeune homosexuelle, il est clair que l'objet a est le regard : dans l'acting out, dans l'imaginaire, le regard du père furieux et courroucé, était présent. On peut dire que cette scène, plaisante en imagination, signalait la vengeance. Les choses se réalisent on pourrait dire on ne peut mieux : le père les voit et son regard est furieux. Et pourtant l'effet est catastrophique : il y a naissance d'une profonde angoisse. Le regard du père n'apparaît pas ridicule, au contraire c'est une arme terrifiante. Ce regard (l'objet a) était bien apporté sur la scène mais, en tant qu'élément de réel, il en était absent. Car ce qui est fondamental, c'est que ce regard, c'était avant tout le sien, à la jeune homosexuelle, celui qui, invisible, avait animé, causé toute cette scène. Lorsqu'il apparaît sur la scène en tant qu'élément hétérogène, la jeune homosexuelle est confronté de plein fouet à son propre regard, de la même façon que les yeux de la poupée devant Nathanaël : l'irruption du regard en tant qu'élément hétérogène, marque en même temps la coupure entre le i (a), l'image, la scène, et le a (l'objet). On peut dire qu'il y a la castration, et la véritable castration à ce moment-là.

Un deuxième élément est mis en valeur par Lacan, c'est le rapport entre l'objet regard en tant qu'objet d'angoisse et le surmoi (p 131). Trouver l'objet parfaitement satisfaisant c'est l'irruption d'une jouissance massive. C'est la jouissance ordonnée par l'impératif du surmoi "obscène et féroce". Lacan, quelques pages auparavant, avait évoqué le surmoi. Et effectivement dans le cas de la jeune homosexuelle on peut dire que l'acting out a été trop réussi, le regard furieux du père était bien présent, la vengeance du père était parfaitement accomplie. La parfaite réalisation du fantasme a été la catastrophe : ce n'est alors pas le père mais le regard du père, objet a, qui se révèle la regarder.

Revenons à Max. On peut considérer que celui-ci, avec ses performances mâles, fait en fait une série d'*acting out*. Ces *acting-out* sont conjoint à une toute-puissance imaginaire de croyance dans la maîtrise. L'objet a en jeu serait ici l'objet regard. Max réalise, comme la jeune homosexuelle, à la perfection son fantasme. Il parvient à paraître sur la scène un macho crédible attirée par la chair de la pute de bar. Bourcier parle du "male gaze" : paradoxalement, ce *male gaze* il la trouve chez...une prostituée "biofemme" parée de toute la mascarade féminine. Cette réalisation lui est renvoyée par le regard de la prostituée, porteuse paradoxalement du *male gaze*. Le *male gaze* ici renvoie parfaitement à la définition de l'objet regard. Non spécularisable, il est tout à fait invisible dans cette scène où justement les hommes qui peuvent se trouver sur la scène ne voient pas Max. Max ne voit pas un regard masculin le regarder et pourtant il est regardé par ce *male gaze*. Le *male gaze*, élément de réel, fait coupure entre la scène, i (a) et l'objet (a). Max est profondément divisé et tombe dans l'angoisse la plus profonde et c'est la parfaite réalisation du fantasme qui provoque l'angoisse. C'est que la cause du désir est aussi la cause de l'angoisse. On constate que Max se révèle un parlêtre, un sujet divisé, qui s'est approché trop près de son fantasme, trop près du réel et qui prend alors les jambes à son cou.

C'est que Max a atteint sur le plan logique un point crucial, essentiel. Peut-on dire que c'est parce qu'il a atteint le point où la nature reprend ses droits, où il va trahir dans le réel le manque d'un pénis ? Ce n'est pas ça qui est en jeu. La parade virile de Max est tout à fait convaincante à ce sujet, rien ne l'obligeait à monter avec une fille, ni à se déshabiller devant elle, et de toute façon c'est le *male gaze* qui l'angoisse. Le problème c'est qu'il a parfaitement réalisé, et réussi, à être exactement dans la même position qu'un adolescent mâle ayant à faire ses preuves. Le *male gaze* n'est pas celui qui atteint une femme qui tente de se faire passer pour un homme, mais qui atteint un jeune homme pour savoir s'il en a. D'ailleurs l'angoisse de

castration n'a jamais rapport qu'au pénis et aux couilles "qui sont dans la tête" et pas les organes anatomiques réels. Il est d'ailleurs intéressant que l'angoisse de castration se porte aussi sur les yeux. Max a réussi l'exploit dans son identification d'être confronté à l'angoisse de castration masculine, et non plus au penisneid. C'est la parfaite réussite de sa performance sur la scène imaginaire qui a provoqué une telle angoisse. C'est un point d'impossibilité qui signe non tant la castration en réalité que l'aphanisis, la disparition du sujet.

#### 5.3.4.8 La testostérone, jouissance addictive, technologie subversive

Max Wolf Valerio célèbre les pouvoirs de la testostérone : la testostérone remet en forme, donne un surcroît de puissance, de désir sexuel, une régulation de l'humeur. Bourcier y voit une affirmation féministe paradoxale là encore : d'habitude on ne se préoccupe que des hormones des femmes ; cette masculinisation de la féminité est aussi une féminisation de la masculinité. L'autobiographie se fait "biologisante" à plusieurs reprises : il y a vraiment un avant et un après la testostérone.

Paul (ex Beatriz) Preciado dans *Testo Junkie* (2008) compare les pouvoirs de la testostérone à celle d'une drogue addictive. Le passage du féminin au masculin passe par cette jouissance addictive. Preciado relie sa prise de testostérone à une micropolitique, une lutte à un niveau micro, contre ce qu'il appelle la "sexopolitique", la forme privilégiée d'action du biopolitique dans le monde. Le pouvoir (capitalistico-étatique) prend forme en régulant par des technologies de normalisation des identités sexuelles comme la pilule et un contrôle des jouissances (comme par exemple les prescriptions qui accompagnent la pilule ou la testostérone). C'est "l'ère pharmacopornographique" : l'industrie porno devient le grand moteur de l'économie informatique ; les substances et médicaments le deuxième moteur de cette économie. Le sexe est un objet de gestion politique de la vie. L'hétérosexualité est bien sûr la technologie biopolitique qui produit des corps straights. Le corps straight est le produit d'une division du travail de la chair selon laquelle chaque organe est défini par sa fonction. Il s'agit de territorialiser précisément les organes comme la bouche, le vagin, l'anus. Des technologies servent à cette normalisation : médicalisation et traitement des enfants intersexes, gestion chirurgicale de la transsexualité, reconstruction et augmentation de la masculinité et de la féminité normatives. Cependant l'invention de la notion de *gender* par Money va amener un changement essentiel : même si cette notion vise à la normalisation au service d'une reproduction de la vie sexuée, la politique de reproduction fait aussi l'objet d'une

réappropriation des minoritaires sexuels. Le biopouvoir produit des disciplines de normalisation mais produit des corps et des identités anormales qui peuvent à leur tour devenir des puissances politiques de contestation.

La sexopolitique devient l'espace d'une création où se succèdent les différents mouvements minoritaires, féministes, homosexuels, intersexuels : ils forment le corps de la multitude queer qui permet de déterritorialiser l'hétérosexualité. Les multitudes queer peuvent notamment intervenir dans les dispositifs biotechnologiques.

C'est ainsi que Preciado dans *Testo junkie* (2008) relate la formation progressive de son corps trans selon le "principe autocobaye" de Peter Sloterdijk.

"Ton corps, le corps de la multitude, et les trames pharmacopornographiques qui les constituent sont des laboratoires politiques, en même temps effets des processus de sujétion et de contrôle".

Il s'administre de façon quotidienne de la testostérone en gel obtenue par voies détournées par un geste de "gender hacker", de pirate des flux d'échanges pharmaceutiques. L'intoxication volontaire permet de sortir du processus de pathologisation pour aller au centre d'une pratique de désubjectivation / resubjectivation.

La désubjectivation / resubjectivation produite par la testostérone est une jouissance renouvelée au quotidien tout en étant un acte de subversion :

"Nous devons savoir si nous voulons changer le monde pour en faire l'expérience avec le même système sensoriel que celui que nous possédons déjà, ou si nous voulons modifier le corps, ce filtre de la perception par lequel passe le monde.

Pouvoir- filles-orgasme-adrénaline-luxe-reconnaissance sociale-succès -glucose-acceptation familiale-inclusion -puissance -tension- camaraderie-ascension économique. Voilà en l'espace de six mois la plus-value politique procurée à une biofemme par l'ingestion de testostérone.

La testostérone est une gratification immédiate, plate-forme abstraite de production de pouvoir, mais sans la descente abrupte de la coke, sans le trou dans l'estomac qui suit la dissipation des effets du crystal, sans l'autocomplaisance grotesque que déclenche le prozac (p 195).

Consommation quotidienne de testostérone qui augmente la jouissance sexuelle, voire provoque une addiction au sexe :

"A 200 mg de T par semaine, il m'est difficile de rester trois jours sans la baiser" (p 215).

Preciado pense son acte subversif dans la mesure où il pense que l'appréhension par les normes sociales de son acte est indéterminable :

"Les options biopolitiques qui s'offrent à moi sont les suivantes : soit je me déclare transsexuel, soit je me déclare droguée et psychotique".

Mais, alors, plus fondamental que l'identité sexuée, apparaît le militantisme. Être transgenre devient un acte militant de la biopolitique. Apparaît de nouveau le signifiant-maître d'une résistance queer.

#### 5.3.4.9 Les subcultures trans

Va avec le militantisme l'espoir de la formation de "subcultures". Califia (1997), dans le dernier chapitre de son ouvrage, plaide pour la constitution d'une minorité trans. Elle constate d'ailleurs que les transgenres ont souvent des relations sexuelles entre eux : voilà ce qui incite à penser la formation d'une minorité, en opposition complète avec le parcours du / de la trans classique qui cherche plutôt à *invisibiliser* qu'il / elle est trans. . Nicot et Augst Merelle (2006) constatent que les partenaires des trans sont souvent trans eux-mêmes. Bourcier plaide, comme Preciado (2008) pour la défense et la constitution de minorités sexuelles. Les subcultures ont des technologies particulières qui se font en groupe tels les ateliers *drag king*. Il s'agit d'un exercice initiatique qui, selon Preciado, permet d'avoir "une seconde peau collective". Il s'agit d'apprendre à s'habiller et à se comporter en homme collectivement selon une méthode théâtrale. Preciado considère qu'il s'agit d'une "véritable thérapie politique". L'idée que la minorité doit avoir sa propre thérapie est d'ailleurs très présente. Califia exerce elle-même en tant que thérapeute. Bourcier déjà voyait le sling comme susceptible de remplacer le divan ; de même elle promet au trans dans "Zap la psy"<sup>379</sup> des thérapies trans susceptibles de remplacer la psychanalyse.

#### **5.3.5 Conclusion sur le transgender**

Transsexuel ou transgenre ? Si différents auteurs queer se font entendre pour dire qu'ils cherchent à dépasser les genres, il n'est pas sûr que ne subsiste pas en bon nombre, voire en majorité, des transsexuels "classiques" cherchant à se faire représenter comme appartenant à part entière à l'autre sexe. Les transgenres comme Preciado ne sont pas forcément représentatifs de l'ensemble des transsexuels. Un passage de Bourcier (2011, p 201) tendrait à nous le montrer. Bourcier cite l'enquête menée par Henry S. Rubin : il note que les réponses à

---

<sup>379</sup> Bourcier (2005). Zap la psy. On a retrouvé la bite à Lacan. Revuetroubles1.free.fr/Troubles/Divers/ZAPlpsy.rtf

son questionnaire renvoient à "des conceptions essentialistes et peu historicisées de la masculinité". Bourcier constate :

"Pour les personnes interviewées, la question ne se pose pas en termes de changement de sexe ou de subversion d'un binarisme des genres".

Dans le cas des transgenres cherchant "le trouble dans le genre" et le "trouble de l'orientation sexuelle" (qu'il soit indécidable d'être homosexuel ou hétérosexuel), il nous apparaît que se sentir ayant des traits de l'autre genre apparaît nettement comme un moyen de jouissance, dans lequel la jouissance de l'identification et celle de l'addiction à un produit peuvent paraître se mêler (ainsi que le gonflement narcissique d'être l'auteur d'un acte de résistance micropolitique). Miller faisait la remarque que le régime de la jouissance se faisait sous l'angle de la révélation, de la "joui-sens", de la différence entre l'avant et l'après ; il obéit maintenant à la logique du sinthome, addictive, répétitive (voire quotidienne) et sans révélation. C'est l'idée d'un transcorps technologiquement constitué, "augmentable" (on veut garder le clitoris même s'il y a phalloplastie par ailleurs).

Ce qui paraît essentiel dans le cas des transgenres queer c'est le sentiment d'appartenance à une minorité, à une subculture, c'est l'identification à un signifiant-maître. Il s'agit de se reconnaître et d'avoir des relations entre transgenres, de militer tout en ayant une relation sexuelle. L'identification à un signifiant-maître peut permettre d'organiser une suppléance en nouant l'imaginaire, le symbolique et le réel : créer un "corps trans" (permettant d'organiser l'image du corps) à la condition d'en jouir et de trouver aussi des semblables, des petits autres avec peut-être un idéal (le corps parfaitement hermaphrodite). Cette suppléance dans ce cas peut aussi se faire non sans ravages en ce qui concerne la santé du corps. Les transgenres s'injectent de multiples produits en automédication qui peuvent s'avérer dangereux à forte dose. Il s'agit d'ailleurs de constituer un savoir trans, une thérapie trans, une médication trans radicalement propre à la minorité. L'absence de militantisme et d'appartenance à une communauté pourrait provoquer un effondrement.

On constate chez les transgenres que la structure reste d'ailleurs à interroger même si dans tous les cas il y a une tentative d'organisation par suppléance. Califia (2003) dit que c'est l'amour et non un délire sur son corps qui l'a amené dans la voie du transgenre. L'organisation de minorités et de subcultures peut favoriser l'emprise d'une suggestion sur des névrosés. La prolifération de jouissances perverses, par exemple par les pratiques du S/M existe.



L'exemple des transgenres permet en tout cas de concevoir qu'il n'est pas possible de séparer rigoureusement champ de la jouissance sexuelle et de l'identité de genre. Un jeu sur les genres accompagne, nécessite la jouissance. Plutôt que de penser la jouissance dissimulée derrière ou sous la mascarade des genres, on peut penser que la jouissance se lie à l'imaginaire et au signifiant : la topologie des noeuds borroméens s'avère utile ici. L'identification (pour l'homosexuel mais aussi le FtM par exemple au jeu "macho") est productrice de jouissance ; le jeu S/M straight ou *trans* s'avère lui aussi propice à un jeu sur les genres. Là encore la logique du sinthome qui noue symbolique, imaginaire et réel s'avère la meilleure. Mais la suppléance peut échouer et alors la décompensation peut se produire, sous la forme d'un effondrement de l'image du corps.

### **5.3.6 Conclusion sur la cinquième partie**

Un point commun se retrouve chez ces différents auteurs : la présence de l'ordre symbolique hétérocentré, qu'il s'agit de contester, en montrant les fondements imaginaires. Tous les auteurs à cette suite ne tombent pas forcément dans l'utopie sociale de vouloir créer un nouvel ordre symbolique, on voit même apparaître une critique véritable de toute politique chez Edelman. Fondamentalement, ils greffent leurs attaques sur l'inconsistance fondamentale de l'ordre symbolique, inconsistance révélée par Lacan à partir du séminaire VI. Néanmoins, un paradoxe se fait jour : contempteur d'un ordre symbolique qui au fond ne se distingue guère de l'imaginaire, ils ont néanmoins forcément besoin de cet ordre symbolique pour donner quelque être à la figure de ce gai inacceptable, d'où la mise en place d'un ordre symbolique quasi immuable dans son "hétérosexisme" et sa promotion de la normalité. Ce faisant, ils restent tributaires du rêve d'éliminer la dimension traumatique de la sexualité, rêve qui se manifeste par exemple dans les réécritures du complexe d'oedipe auxquels ils procèdent. Ce faisant, en ne voyant dans le symbolique que l'ordre symbolique, ils manquent l'importance de la distinction du symbolique et du réel et par conséquent de leur nouage avec l'imaginaire. Le symbolique n'est pas envisagé comme portant fondamentalement l'équivoque du langage, le signifiant comme fondateur d'une irruption de jouissance par son incidence avec le corps.

Comment est traitée la question de la jouissance ? L'originalité de ces approches est que certains auteurs tentent d'approcher - et définir - une jouissance spécifiquement gaie et spécifiquement lesbienne. S'ils ne peuvent atteindre la singularité du sinthome, ils arrivent néanmoins à cerner la question de la jouissance probablement de plus près. Chez les auteurs

s'intéressant à la question gaie, notamment Edelman et Bersani, cette jouissance se noue avec la figure du gai marginal, fondamentalement inacceptable pour cet ordre symbolique, figure au fond proche de la version du pervers sublime défendu par Lacan dans les séminaires VI et VII. Reste l'utopie d'une relationnalité, voire d'une communauté qui pourrait être fondée sur la jouissance. Pour de Lauretis, la jouissance s'accompagne d'une construction de la féminité par réparation d'un trauma. Enfin la question des transgenres montre une diversité des jouissances en jeu, et les témoignages de transgenres semblent montrer la diversité des tentatives.

Nous allons montrer de quelle manière ces auteurs tirent à boulets rouges sur l'ordre symbolique, notamment en se fondant sur la littérature, reflet de la société de la fin du XIXème et du début du XXème siècle. Leurs analyses montrent, parfois avec pertinence, comment racisme et homophobie peuvent s'appuyer sur les incohérences de la loi.

## Conclusion générale

Cette thèse proposait d'explorer les écrits d'un certain nombre de théoriciens queer et d'envisager leurs rapports à la psychanalyse. Cinq points en définitive nous paraissent déterminants.

**Première proposition : la théorie queer ne se résume pas à une critique de la psychanalyse, celle-ci est un appui pour nombre de théoriciens queer.**

Il n'y a pas de livre noir de la psychanalyse queer. C'est un fait que la psychanalyse est prise au sérieux, analysée, critiquée, par un certain nombre de ces auteurs qui la lisent d'une certaine façon et l'utilisent. Les auteurs queer ont bien su repérer le potentiel subversif de l'absence d'unification des pulsions chez Freud.

Cependant les rapports à la psychanalyse sont pour le moins ambivalents. On peut distinguer :

- Les auteurs qui la citent peu et semblent élaborer leurs théories sans la prendre en compte. Néanmoins, dans certains cas, la psychanalyse est parfois plus présente qu'elle ne le paraît dans ces textes.
- Les partisans d'une déconstruction de la psychanalyse : la théorie psychanalytique doit, selon ces auteurs, être remodelée d'un point de vue queer et certains fondements contestables, à leurs yeux, de la psychanalyse doivent être repensés. Mais cette déconstruction ne va pas sans une certaine reconstruction d'une psychanalyse "queer".
- Moins critique est la position de psychanalystes qui se réclament de l'héritage de la psychanalyse mais qui entendent la lire d'un point de vue non normatif, voire lui donner une lecture "perversive" (de Lauretis, Bersani) c'est-à-dire une lecture qui la considère comme fondamentalement non normative.
- Certains auteurs peuvent s'inspirer d'un auteur en le critiquant. Butler, sans le concept de symbolique et sans la mascarade lacanienne, n'aurait pu élaborer sa théorie.

- Le rapport d'un auteur à la psychanalyse peut aussi évoluer au cours du temps : c'est le cas par exemple de Gayle Rubin qui entend lire la psychanalyse comme une théorie du genre, puis rejette la psychanalyse du côté des institutions normatives dans *Thinking sex*.

- Nous avons vu aussi que ce ne sont pas les mêmes auteurs qui sont pris en compte : certains auteurs lisent Freud avec Laplanche tout en lisant peu Lacan (de Lauretis, Bersani). D'autres au contraire vont plutôt privilégier Lacan (Edelman, Dean) pour rapprocher psychanalyse et théorie queer.

Au final, nombre de théoriciens queer sont parvenus à dépasser le point de vue d'une psychanalyse conservatrice, parvenant ainsi à retrouver certains aspects subversifs de l'oeuvre de Freud, et même de Lacan. Ces auteurs sont très loin du rejet global de la psychanalyse que portent des auteurs comme Eribon et Bourcier.

Certains théoriciens queer, nous l'avons vu, se sont aventurés assez loin dans l'élaboration théorique de Lacan. C'est ainsi que Tim Dean, par exemple, s'appuie sur l'objet a pour s'opposer à une logique hétéronormative ; Lee Edelman dans *No future* n'hésite pas à s'appuyer sur le concept lacanien de sinthome pour s'opposer à une vision idéalisée du futur, fondement essentiel selon lui de l'hétéronormativité.

### **Deuxième proposition :**

Nous pensons que les théories queer, en ce qui concerne en tous les cas certains écrits, offrent des pistes de réflexion dans la mesure où ils explorent avec une grande précision tous les jeux de mascarade, de mise en scène de performance, et aussi la diversité de pratiques sexuelles, sans compter les aspects multiples du transgenreisme. Ils nous donnent des aperçus sur la façon dont se conjoignent jouissance et semblant à travers la mascarade et la parade virile. Une erreur serait en effet de penser la jouissance comme non arrimée aux dimensions de l'imaginaire et du symbolique, comme non arrimée au signifiant et à l'image.

### **Troisième proposition :**

Le concept de phallus et le complexe d'oedipe sont universellement critiqués par les théoriciens queer. Les deux sont mis ensemble et universellement contestés. Le phallus est rejeté en tant qu'indissolublement lié au pénis et se ramenant à lui. En fait, les théoriciens

queer ne suivent pas Lacan dans la conceptualisation progressive et évolutive de ses concepts, et laissent en dehors de leurs pensées les théorisations lacaniennes qui vont au-delà de la logique phallique dans les années 1970.

#### **Quatrième proposition :**

Les théoriciens queer s'accordent tous pour contester l'ordre symbolique en reconnaissant son caractère d'articulation de semblants. Sans le savoir parfois la plupart du temps, ils vont dans le même sens que Lacan qui a poussé très loin la déconstruction de l'ordre symbolique, jusqu'à la promotion dans son dernier enseignement de la proposition radicale du séminaire *Le sinthome* (2005, p 138) : "le réel n'a pas d'ordre". C'est ainsi que les catégories traditionnelles d'homme et de femme ne tiennent pas pour les queer, mais il s'agit aussi pour Lacan de semblants, si on se fonde sur la définition de ce terme dans le séminaire XVIII. C'est sur un autre plan que paraît la différence majeure entre la psychanalyse et la plupart des théoriciens queer. Pour ceux-ci, il est possible, puisque cet ordre symbolique est une articulation de semblants, non seulement de le contester, mais encore de créer un autre ordre symbolique qui rendrait mieux compte et satisferait mieux les jouissances. Ce serait un ordre symbolique qui chasserait le tragique et le trauma par la justice et la reconnaissance de l'être queer, de l'être de ceux qui ont une jouissance queer. A ce titre, il est difficile pour la plupart des théoriciens queer d'échapper à un binarisme straight / queer ; dominant / dominé : ils sont ainsi amenés à défendre une nouvelle lutte des classes qui serait une lutte du sexe, ou du genre. Ils défendent l'idée d'une véritable utopie queer en quelque sorte. La critique de l'ordre symbolique est politique bien sûr, elle est une politique des minorités. Le maître mot du queer c'est une politique de la particularité qui aspire dans certains cas à l'universalité mais en ne touchant pas pour autant la singularité de la jouissance du sinthome.

#### **Cinquième proposition :**

Assez paradoxalement, alors qu'ils critiquaient un tout-phallique dans la psychanalyse, les théoriciens queer restent dans une logique de jouissance phallique : c'est la seule jouissance au fond véritablement prise en compte. Il importe bien de souligner d'ailleurs la différence entre théoriciens queer et adeptes du transgendérisme et des sexualités queer : ces pratiques peuvent ne pas être prises dans une jouissance phallique pour certains parlêtres.

La jouissance, pour les théoriciens queer, reste le lieu des pratiques sexuelles uniquement. La théorisation des formules de la sexuation, la conceptualisation des jouissances masculines et féminines est un point essentiel du lacanisme : il est né dans les années 70 d'un dialogue avec les féministes. Or, ce point a été ignoré par l'ensemble des théoriciens queer. Ils restent ainsi pris dans la logique de la jouissance phallique et oedipienne, surtout d'ailleurs quand ils croient contester le concept de phallus, concept le plus critiqué par les queer certainement de l'œuvre de Lacan. N'est pas prise en compte en revanche la jouissance supplémentaire du côté féminin de la sexuation ni la jouissance du sinthome, la jouissance dégagée des semblants. Ils ne s'intéressent pas à la théorisation des sexuations de Lacan et finalement se placent, sans le savoir, du côté masculin de celles-ci.

### **Sixième proposition :**

Par ailleurs, alors que les théoriciens queer opèrent une dénonciation de l'essentialisation, ils sont tentés de théoriser une essentialisation sur un autre plan : c'est le règne du signifiant-maître. Ils restent en effet souvent pris dans une dimension d'ontologie et de reconnaissance, une dimension de l'être. Comme ils cherchent à être ils restent dans une logique d'identification à un signifiant-maître (S1).

Le signifiant-maître est aussi celui qui vise à unir à partir de modes de jouissance particuliers. Mais alors ne peut s'atteindre la jouissance singulière du sinthome. Une autre raison explique qu'ils n'atteignent pas cette dimension de la singularité : c'est qu'ils ne lisent pas la psychanalyse en cliniciens. C'est aussi que les concepts de psychose et de perversion sont utilisés en dehors de toute référence clinique. La question de la structure n'est donc pas abordée par ces auteurs, alors qu'elle est si importante.

### **Conclusion sur la thèse centrale**

Ces différentes propositions peuvent s'articuler autour d'une thèse centrale : la tendance du discours des auteurs queer, discours essentiellement universitaire, est de conjoindre la jouissance à l'insigne d'un signifiant-maître particulier. Mais, en réalité, derrière la particularité du signifiant-maître peut se retrouver, plus ou moins selon les auteurs, l'utopie universaliste d'un autre ordre symbolique recouvrant le réel sans reste. Cette tendance est significative : il s'agit d'un rêve de conjoindre sans trauma le semblant et le réel. Il s'agit d'une

certaine façon d'un discours uni-vers-cythère<sup>380</sup>, jouissance et symbolique cohabitent harmonieusement. Ce serait l'union du rationnel et du réel sur un mode queer. Ne peut être vraiment prise en compte la singularité du parlêtre. En quelque sorte les théories queer se raccordent à une politique des minorités, il s'agit de la tentation d'un appel à un ordre politique queer (qui ne se retrouve pas partout) ; la politique de la psychanalyse, elle, est du côté de la singularité.

Néanmoins, certains auteurs queer, qui prennent en compte la psychanalyse et s'intéressent à l'enseignement de Lacan, font de sérieuses mises en question, du fait du caractère rebelle de la jouissance, de toute utopie politique, mais ils ne vont pas jusqu'au bout. Paradoxalement, la prise en compte de la non-relationnalité gaie et celle de la résistance queer à l'idéologie futuriste sont encore utilisées pour lever un étendard de ralliement, voire une nouvelle relationnalité fondée sur la jouissance.

---

<sup>380</sup> Expression de Lacan dans *Encore* (1975 b, p 63)

# Bibliographie :

## 1/ Essais et articles de périodiques :

Adams, P. (1989). Of female bondage. In Brennan, T. (Ed.) (1989) *Between feminism and Psychoanalysis*, 247-65.

Aflalo, A. (2002). Des homosexuelles en analyse. In Miller, J.A. (2002) (Ed.) *Qui sont vos psychanalystes ?* Paris : Seuil, 143-147.

Agacinski, S. (1999). Contre l'effacement des sexes. *Le Monde*, édition du 6 février 1999.

Allouch, J. (2001). L'intensification du plaisir est un plus-de-jour. In *Michel Foucault et la médecine*. Editions Kimé, 143-168.

Althusser, L. (1970). Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche). *La Pensée*, n° 151, juin 1970, 263-306.

Augst-Merelle, A. & Nicot, S. (2006). *Changer de sexe. Identités transsexuelles*. Paris: Le cavalier bleu.

Austin, J.L (1970). *Quand dire c'est faire*. (G. Lane, Trad.). Paris : Seuil (oeuvre originale publiée en 1962).

Baudrillard, J. (1999). *L'Échange impossible*. Paris : Galilée.

Benjamin, H., Lal, G. B., Green, R., & Masters, R. E. (1966). *The transsexual phenomenon*. Ace Publishing Company.

Beauvoir, S. D. (1949). *Le deuxième sexe* (2 vol.). Paris: Gallimard.

Berger, A. E. (2013). *Le grand théâtre du genre: identités, sexualités et féminisme en Amérique*. Paris : Belin.

Bersani, L. (1984). *Théorie et violence: Freud et l'art* (C. Marouby, Trad.). Paris : Seuil (ouvrage original publié en 1983).

Bersani, L. (1988). Le rectum est-il une tombe ? *Sexthétique*. (G. Le Gaufey, D.Kijek & C.Marouby, Trad.). Paris : EPEL, 15-62 (ouvrage original publié en 1987).

Bersani, L. (1998). *Homos: repenser l'identité*. (C. Marouby, Trad.). Paris : Odile Jacob (ouvrage original publié en 1995).

Bersani, L. (2004). Freud/Foucault-allers-retours. (M. Potte-Bonneville, Trad.) *Vacarme* (4), 106-109.

Binet, A. (1887) *Le fétichisme dans l'amour*. Paris : Payot, édition de 2001.



Bourcier, M.H. (2008). Entretien avec Bernard Andrieu. *Corps*, 1/2008 (n° 4), p. 5-11.  
URL : <http://www.cairn.info/revue-corps-dilecta-2008-1-page-5.htm>  
DOI : [10.3917/corp.004.0005](https://doi.org/10.3917/corp.004.0005)

Bourcier, M. H. (2011). *Queer zones 3: identités, cultures et politiques*. Paris : Amsterdam.

Bouvet, M. (1949). Importance de l'aspect homosexuel du transfert dans quatre cas de névrose obsessionnelle masculine. *Revue Française de Psychanalyse*, 12, 1949, 419-455.

Brousse (2013). L'homosexualité féminine au pluriel ou quand les hystériques se passent de leurs hommes de paille In Harrison, S. (Ed.) (2013). *Elles ont choisi*. Paris : Michèle, 21-33.

Butler, J. (1990). *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity* (4<sup>e</sup> éd.). New York and London: Routledge.

Butler, J. (1993). *Bodies that matter : On the discursive limits of "sex"*. New York : Routledge.

Butler, J. & Rubin, G. (2001). Marché au sexe (E. Sokol, Trad.). In *Marché au sexe*. Paris : EPEL, 11-62 (publication originale éditée en 1995).

Butler, J. (2002). *La vie psychique du pouvoir : l'assujettissement en théories* (B. Matthieussent, Trad.). Paris : Léo Scheer (ouvrage original : publié en 1997).

Butler, J. (2003). *Antigone: la parenté entre vie et mort* (G. Le Gaufey, Trad.). Paris : Epel (ouvrage original édité en 2002).

Butler, J. (2005). *Trouble dans le genre. Pour un féminisme de la subversion*. (C. Kraus, Trad.). Paris : La Découverte.

Butler, J. (2009). *Ces corps qui comptent: de la matérialité et des limites discursives du sexe* (C. Nordmann, Trad.). Paris : Amsterdam.

Butler, J. (2012). *Défaire le genre* (M. Cervulle, Trad.). Paris : Amsterdam (ouvrage original édité en 2006).

Califia, Pat (2003). *Le mouvement transgenre : changer de sexe* (P. Ythier, Trad.). Paris : Epel (ouvrage original édité en 1997).

Castanet, H. (1999). *La perversion*. Paris : Anthropos.

Castanet (2013). *Homoanalysants. Des homosexuels en analyse*. Paris : Navarin-Le Champ freudien.

Chiland, C. (1997). *Changer de sexe*. Paris, Odile Jacob.

Copjec, J. (1994). *Read and my Desire : Lacan against the Historicists*. Cambridge: Mass. Press.

Czermak, M. & Frignet, H. (Eds.) (1996). *Sur l'identité sexuelle*. Paris : Larousse.

Davidson, A.I. (2001). Foucault, psychoanalysis and pleasure. In Dean, T. & Lane, C. (Eds.). *Homosexuality and psychoanalysis* (2001) : the University of Chicago Press, 43-50.

Dean, T. (2000). *Beyond Sexuality* : the University of Chicago Press.

Dean, T. (2005). Lacan et la théorie queer. In Rabaté, J. M. (Ed.) (2006). *Lacan*. Paris : Bayard, 281-297 (publication originale éditée en 2003).

Delphy, C. (1970). *L'ennemi principal (tomes 1 et 2)*. Paris : Syllepse.

De Lauretis (1994). *The Practice of love. Lesbian sexuality and perverse desire*. Indianapolis : Indiana University Press.

De Lauretis, T. (2007 a). La technologie du genre (M.H. Bourcier, Trad.). In de Lauretis, T., *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*. Paris : La Dispute, 37-94 (ouvrage original publié en 1987).

De Lauretis, T. (2007 b). Théorie queer : sexualités lesbiennes et gaies. Une introduction (M.H. Bourcier, Trad.). In de Lauretis, T. (2007). *Théorie queer et cultures populaires. De Foucault à Cronenberg*. Paris : La Dispute, 95-122. (article original publié en 1991).

De Lauretis, T. (2005). Théoriser, dit-elle. In *Actes du Colloque CNAM-Mage, Epistémologies du genre: regards hier, points de vue d'aujourd'hui*, 129-143.

Deleuze, G. (1967). *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel*. Paris : Minuit.

Deleuze, G., & Guattari, F. (1972). *L'Anti-Œdipe: Capitalisme et schizophrénie, 1*. Paris : Minuit.

Derrida, J. (1967). *L'écriture et la différence*, Paris : Minuit.

Derrida, J. (1972). Signature événement contexte. *Marges de la philosophie (1972)*, Paris : Minuit, 365-393.

Deutsch, H. (1964). La psychologie de la femme en rapport avec ses fonctions de reproduction (É. Szynger, Trad.). In Hamon, M.C. (1994). *Féminité Mascarade*. Paris : Seuil, 77-95 (article original édité en 1925).

Deutsch, H. (1970 a). Le masochisme féminin et sa relation à la frigidité (S. Hommel, Trad.). In Hamon, M.C. *Féminité Mascarade (1994)*. Paris : Seuil, 215-231 (article original édité en 1929).

Deutsch, H. (1970 b). Homosexualité féminine (S. Hommel, Trad.). In Hamon, M.C. (1994). *Féminité Mascarade (1994)*. Paris : Seuil, 267-294 (article original publié en 1932).

Dolar, M. (1993). Beyond interpellation. *Qui parle, 6, n°2, 73-96*.

Du Bois, W.L. B. (1989). *The Soul of Black folk*. Harmondsworth : Penguin.

- Edelman, L. (1994). *Homographesis: Essays in gay literary and cultural theory*. New York : Routledge.
- Edelman, L. (2013). *L'impossible homosexuel : huit essais de théorie queer* (G. le Gaufey, Trad.). Paris : Epel.
- Edelman, Lee (2016). *Merde au futur. Théorie queer et pulsion de mort* (M. Démont, Trad.). Paris : Epel (ouvrage original édité en 2004).
- Ellis, H. (1097-1922). *L'inversion sexuelle. In Études de psychologie sexuelle (10 volumes). Mercure de France.*
- Eribon (1999). *Réflexions sur la question gaie*. Paris : Gallimard.
- Eribon, D. (2005). *Échapper à la psychanalyse*. Paris : Léo Scheer.
- Fajnwaks, F. (2013). Cultures queer, altérités et homosexualités. In Harrison, S. (Ed.) (2013). *Elles ont choisi*. Paris : Editions Michèle, 97-116.
- Fajnwaks, F. (2015). Lacan et les théories *queer*. Malentendus et méconnaissances. In Fajnwaks, F. & Leguil, C. (Ed.) (2015). *Subversion lacanienne des théories du genre*. Paris : La Dispute, 19-45.
- Fanon, F. (1961). *Les damnés de la terre*. Paris : Maspero.
- Felman, S. (1980). *Le scandale du corps parlant. Don Juan avec Austin ou la séduction en deux langues*. Paris : Seuil.
- Foucault, M. (1964). *Histoire de la folie à l'âge classique (Ed. 1972)*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1966). *Les mots et les choses*, Paris : Gallimard.
- Foucault, M (1976). *Histoire de la sexualité. Tome I. La volonté de savoir*. Gallimard.
- Foucault, M. (1978). La scène de la philosophie. In *Dits & Ecrits, III : 1976-1979* (1994). Paris : Gallimard, 590-591.
- Foucault, M. (1980). Le vrai sexe. In *Dits et Ecrits IV. 1980-1988* (1994) Gallimard, 115-123.
- Foucault, M. (1981 a). De l'amitié comme mode de vie. In *Dits et Ecrits, IV : 1980-1988* (1994). Paris : Gallimard, 163-167.
- Foucault, M (1981 b). Lacan, le libérateur de la psychanalyse. In *Dits et Ecrits, IV : 1980-1988*. Gallimard, 204-205.
- Foucault, M. (1982, a). Entretien avec M. Foucault. In *Dits et Ecrits, IV : 1980-1988* (1994). Gallimard, 286-295.
- Foucault, M. (1982, b). Le triomphe social du plaisir sexuel ; une conversation avec Michel Foucault. In *Dits et Ecrits, IV : 1980-1988* (1994) Paris : Gallimard, 308-314.

- Foucault, M. (1982 c) Choix sexuel, acte sexuel. In *Dits et Ecrits, IV: 1980-1988* (1994) Paris : Gallimard, 320-335.
- Foucault, M (1984, a). *Histoire de la sexualité, tome 2. L'usage des plaisirs*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1984 b). *Histoire de la sexualité, tome 3. Le souci de soi*. Paris : Gallimard.
- Foucault, M. (1984 c). Une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité. In *Dits et écrits, IV*. Paris : Gallimard, 735-746.
- Foucault, M. (2001). *L'herméneutique du sujet*. Paris : Gallimard.
- Freud, A (1994) Fantasma d'être battu et rêverie. In Hamon, M.C. (Ed.) (1994) *Féminité mascarade*. Paris : Seuil, 57-75.
- Freud, S. (1923). *Totem et tabou* (S. Jankélévitch, Trad.) (éd. de 2001). Paris : Payot (ouvrage original publié en 1911).
- Freud, S. (1954 a). *Fragment d'une analyse d'hystérie (Dora)* (M. Bonaparte & R. Loewenstein, Trad.). In Freud (1954) *Cinq psychanalyses* (9<sup>e</sup> éd.). Paris : PUF, 1-91 (ouvrage original publié en 1905).
- Freud (1954 b). *Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa. Le président Schreber* (M. Bonaparte & R. Loewenstein, Trad.). In *Cinq psychanalyses* (9<sup>e</sup> éd.). Paris : PUF, 263-324 (ouvrage original publié en 1911).
- Freud, S. (1954 c). À partir de l'histoire d'une névrose infantile (M. Bonaparte & R. Loewenstein, Trad.). In *Cinq psychanalyses* (9<sup>e</sup> éd.). Paris : PUF, 263-324 (ouvrage original publié en 1918).
- Freud (1968 a). Pulsions et destins des pulsions (J. Laplanche & J.B. Pontalis, Trad.). In *Métapsychologie* (1968), Paris, Gallimard, 11-44 (ouvrage original publié en 1915).
- Freud, S. (1968 b). Deuil et Mélancolie (J. Laplanche & J.B. Pontalis, Trad.). In *Métapsychologie* (1968), Paris, Gallimard, 147-174 (ouvrage original publié en 1915).
- Freud, S. (1969 a) Pour introduire le narcissisme. In *La vie sexuelle* (1969). Paris, PUF, 80-105 (ouvrage original publié en 1914).
- Freud, S. (1969 b). L'organisation génitale infantile. *La vie sexuelle*, 113-116 (article publié en 1923).
- Freud, S. (1969 c). Quelques conséquences psychiques de la différence anatomique entre les sexes. In *La vie sexuelle* (D. Berger & J. Laplanche, Trad.), Paris : PUF, 123-132 (article original publié en 1925).
- Freud, S. (1969 d). Le fétichisme. In *La vie sexuelle* (D. Berger & J. Laplanche, Trad.), 133-138 (article original publié en 1927).
- Freud, S. (1969 e). Sur la sexualité féminine. In *La vie sexuelle* (D. Berger & J. Laplanche, Trad.), Paris : PUF, 139-155 (article original de 1931).

Freud, S. (1970). *Le clivage du moi dans le processus de défense*. In *Résultats, idées, problèmes, II*. (D. Berger & J. Laplanche, Trad.) Paris : PUF, 283-286 (ouvrage original de 1938).

Freud, S. (1973 a). Un enfant est battu. Contribution à la psychogenèse des perversions sexuelles. In *Névrose, psychose et Perversion* (J. Laplanche, Ed). Paris, PUF, 219-243 (ouvrage original publié en 1919).

Freud, S (1973 b). Psychogenèse d'un cas d'homosexualité féminine In *Névrose, psychose et Perversion* (J. Laplanche, Ed). Paris, PUF, 245-270 (ouvrage original publié en 1919).

Freud, S. (1973 c). Le problème économique du masochisme. In *Névrose, psychose et perversion* (J. Laplanche, Ed), Paris, PUF, 1924, 287-297 (ouvrage original publié en 1924).

Freud, S. (1981 a). *Au-delà du principe de plaisir* (A. Bourguignon, Ed.). In *Essais de Psychanalyse*, Paris : Payot, 137-142 (ouvrage original publié en 1920).

Freud, S. (1981 b). *Psychanalyse des foules et analyse du moi* (A. Bourguignon, Ed). In *Essais de Psychanalyse*, Paris : Payot, 137-142 (ouvrage original publié en 1921).

Freud, S. (1981 c). *Le Moi et le Ça* In : *Essais de Psychanalyse* (A. Bourguignon, Ed). Paris : Payot, 245-305 (ouvrage original publié en 1923).

Freud, S. (1987). *Trois essais sur la théorie sexuelle* (P. Koepfel, Trad.). Paris : Gallimard (ouvrage original publié en 1905).

Freud (1991). *Un souvenir d'enfance de Léonard de Vinci*. (A. Bourguignon, Ed.). Paris : Gallimard, édition bilingue (ouvrage original publié en 1910).

Goffman, E. (2002). *L'arrangement des sexes* (H. Maury, Trad.). Paris : La Dispute (ouvrage original publié en 1977).

Halperin, D. M. (2000). *Saint Foucault* (D. Eribon, Trad.). Paris : EPEL (ouvrage original publié en 1995).

Halperin, D.M (2010 a). *Que veulent les gays ? Essai sur le sexe, le risque et la subjectivité*. (W. Bishop & M. Dupas, Trad.). Paris: Amsterdam (ouvrage original publié en 2007).

Halperin D.M (2010 b). Nos subjectivités, concrètement. Entretien avec Jean-Philippe Cazier, *Chimères* 3/2010 (N° 74), p. 201-214.

Halperin, D.M et Trachman, M. (2010 c). Défendre la culture gaie. Entretien avec David Halperin, *Genre, sexualité & société* [En ligne], 4 | Automne 2010, mis en ligne le 05 décembre 2010. URL : <http://gss.revues.org/1567> ; DOI : 10.4000/gss.1567.

Hart, L. (2003). *La Performance sadomasochiste. Entre corps et chair* (A. Lévy-Leneveu, Trad.). Paris : Epel (ouvrage original publié en 1998).

Hegel, G.F. (1940). *Principes de la philosophie du droit*, Paris : Gallimard.

Hegel, G.F (1941). *La phénoménologie de l'Esprit*. Paris : Vrin.

- Hegel, G.F. (1955). *La raison dans l'Histoire*, Paris : Plon.
- Héritier, F. (1996). *Masculin/Féminin (tome 1). La pensée de la différence*. Paris : Odile Jacob.
- Hoens, D. & Pluth, E. (2004). The Sinthome. A new way of writing an old problem ? In Thurstone, L. (2004). *Re-inventing the symptom* : Other Press.
- Horney, K. (1942). *La psychologie de la femme*. Paris : Payot (ouvrage original publié en 1942).
- Irigaray, L. (1974). *Speculum de l'autre femme*. Paris : Minuit.
- Irigaray, L. (1983). *Ce sexe qui n'en est pas un*. Paris : Minuit.
- Jones, E. (1964, a). La phase précoce du développement de la sexualité féminine. In *La Psychanalyse*, 7, 239-255 (article original publié en 1927).
- Jones, E. (1964 b). La phase phallique. In *La Psychanalyse*, 7, 271-312 (article original publié en 1933).
- Krafft-Ebing (1999). *Psychopathia sexualis*. Bloat Books (ouvrage original publié en 1886).
- Kripke, S. (1972). *La logique des noms propres*. Paris : Minuit (ouvrage original publié en 1972).
- Lacan, J. (1949). Le stade du miroir. In *Écrits, I, 1966*, Paris : Seuil, 91-99.
- Lacan, J. (1953 a) Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse. In *Écrits, I*. Paris : Seuil, 237-322.
- Lacan, J. (1953 b). Discours de Rome. In *Autres écrits* (2001). Paris : Seuil, 133-164.
- Lacan (1957). L'instance de la lettre dans l'inconscient. In *Écrits, I*, (1966). Paris : Seuil, 490-526.
- Lacan, J. (1958 a). D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose. In *Écrits, 2*. Paris : Seuil, 9-61.
- Lacan, J. (1958, b). La direction de la cure et les principes de son pouvoir. In *Écrits, 2*. Paris : Seuil, 62-123.
- Lacan, J. (1958 c). La signification du phallus. In *Écrits, 2*, Seuil, 163-174.
- Lacan (1958, d). Jeunesse de Gide. In *Écrits, 2*, Seuil, 217-242
- Lacan (1962). Kant avec Sade. In *Écrits, 2*, Seuil, 243- 269.
- Lacan, J. (1964). Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine. In *Écrits, 2*, Seuil, 203-214.

- Lacan, J. (1966). Subversion du sujet et dialectique du désir. In *Écrits*, 2. Seuil, 273-308.
- Lacan, J. (1972). L'étourdit. In *Autres Écrits (2001)*. Paris : Seuil, 449-495.
- Lacan, J. (1973 a). *Le séminaire, Livre XI. Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*. Paris : Seuil. Collection Folios essais.
- Lacan (1973 b). Postface au séminaire XI. In *Autres Écrits (2001)*, 503-507.
- Lacan, J. (1974). Télévision. In *Autres Ecrits (2001)*. Paris : Seuil
- Lacan, (1975, a). *Le séminaire. Livre I. Les écrits techniques de Freud*, Paris : Seuil. Collection Folios essais.
- Lacan, J. (1975, b). *Le Séminaire. Livre XX. Encore*. Paris : Seuil. (2001). *Seuil*.
- Lacan, J. (1976). Préface à l'édition anglaise du séminaire XI. *Autres Écrits 571-573*.
- Lacan, J. (1978 a). *Le séminaire. Livre II. Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse*. Paris: Seuil. Collection Folios essais.
- Lacan, J. (1978 b). *Discours à l'Université de Milan le 12 mai 1972*. In *Lacan in Italia 1953-1978*. Milan : La Salamandra, 32-55.
- Lacan, J. (1981) *Le séminaire. Livre III. Les Psychoses*. Paris : Seuil. Collection Le champ Freudien.
- Lacan, J. (1986). *Le Séminaire. Livre VII. L'Éthique de la psychanalyse*. Paris : Seuil. Collection Le champ Freudien.
- Lacan, J. (1991 a). *Le Séminaire VIII. Le transfert*. Paris : Seuil. Collection Le champ Freudien.
- Lacan, J. (1991 b). *Le Séminaire XVII. L'envers de la psychanalyse*. Paris : Seuil. Collection Le champ Freudien.
- Lacan, J. (1994). *Le séminaire. Livre IV, La relation d'objet*. Paris: Seuil. Collection Le champ Freudien.
- Lacan, J. (1998). *Le séminaire. Livre V. Les formations de l'inconscient*. Paris : Seuil. Collection Le champ freudien.
- Lacan, J. (2004). *Le séminaire, Livre X. L'Angoisse*. Paris : Seuil. Collection Le champ freudien.
- Lacan, J. (2005). *Le séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*. Paris: Seuil. Collection Le champ freudien.
- Lacan, J. (2006). *Le Séminaire. Livre XVI. D'un autre à l'Autre*. Paris: Seuil. Collection Le champ freudien.

- Lacan, J. (2007). *Le Séminaire XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*. Paris: Seuil. Collection Le champ freudien.
- Lacan, J. (2011). *Le séminaire, Livre XIX, ... ou pire*. Paris: Seuil. Collection Le champ freudien.
- Lacan, J. (2013). *Le séminaire, Livre VI. Le désir et son interprétation*. Paris: Lamartinière.
- Lamp de Groot, J. (1994). Histoire du développement du complexe d'oedipe chez la femme (É. Sznycer, Trad.). In Hamon, M.C. (Ed.) *Féminité mascarade*; Paris : Seuil, 113-132.
- Laplanche, J. (1970). *Vie et mort en psychanalyse*. Paris : Flammarion.
- Laplanche, J. (1993). *Le fourvoisement biologisant de la sexualité chez Freud*. Paris : les empêcheurs de tourner en rond.
- Leguil, C. (2015) Sur le genre des femmes selon Lacan. In Fajnwaks, F. & Leguil, C. (Eds.) (2015). *Subversion lacanienne des théories du genre*. Paris : La Dispute, 47-86.
- Lévi-Strauss, C. (1949). Les structures élémentaires de la parenté, Paris, Mouton (édition de 1967).
- Lévi-Strauss, C. (1975). La famille. In *Le regard éloigné (2014)*, Paris : Plon.
- Mac Kinnon, C. (1983). Feminism, Marxism, Method, and the Stage : Toward Feminist Jurispr, Signs, 1983, VII, 635-658.
- McClintock, A. (1995). *Imperial leather : race, gender, and sexuality in the colonial contest*. New York : Routledge.
- Maleval, J. C. (1995). Suppléance perverse chez un sujet psychotique. *La Cause Freudienne*, 31, 109-116.
- Maleval, J. C (1998). Le syndrome transsexuel. *Spicilège, les destins sexués du sujet, Département de Psychanalyse, Université Paris VIII, Section clinique de Rennes, Association Mathéma-Rennes*, 87-104.
- Mauss, M. (1924). *Essai sur le don*. In *Sociologie et anthropologie*, 1950, Paris : PUF, 143-279.
- Mead, M. (1935). Sex and temperament in three primitive societies, *Reviews in Anthropology*, 33, 118-122.
- Miller (1992). Petite introduction pour un au-delà de l'oedipe. *La Cause Freudienne*, 21, 3-6.
- Miller (1994). Le coup de foudre. *Letterina*, 7, 3-30.
- Miller, J.A. (1996) Le monologue de l'apparole. *La Cause Freudienne* 34, 5-12.
- Miller, J.A. (1997). Du semblant dans la relation entre les sexes. *La Cause Freudienne*; n° 36, p 7-16.



- Miller, J. A. (1999 a). Un répartitoire sexuel. *La Cause Freudienne*, 40, 7-28.
- Miller, J. A. (1999 b). Les six paradigmes de la jouissance. *La Cause Freudienne*, 43, 7-29.
- Miller, J.A. (2000). Biologie lacanienne et événement de corps. *La Cause Freudienne*, 44, 7-59.
- Miller, J-A. (2003). Des gays en analyse ? *La cause freudienne*, 55, 82-90.
- Miller, J.A. (2004). Introduction au séminaire l'Angoisse. *La Cause Freudienne*, 58, 61-100.
- Miller, J. A. (2005). Une fantaisie. *Mental*, 15, 9-27.
- Miller, J.A. (2006) Introduction au séminaire XVI. *La Cause freudienne*, 64, 136-169  
65, 89-124 ; n °66, 53-88.
- Miller, J.A. (2015) L'inconscient et le corps parlant. *La cause freudienne*, n°88, 104-116.
- Millot, C. (1983). *Hors-sexe*. Paris : Le Seuil.
- Molinier, P. (2006). *Les enjeux psychiques du travail*. Paris : Payot.
- Money, J., Hampson, J. G., & Hampson, J. L. (1955). Hermaphroditism: recommendations concerning assignment of sex, change of sex and psychologic management. *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, 97(4), 284-300.
- Mulvey, L. (1975). Visual pleasure and narrative cinema. *Screen* 1975, vol. 16, n°3.
- Newton, E. (1972). *Mother camp: Female impersonators in America*. University of Chicago Press.
- Newton, E. (2008). Le mythe de la lesbienne masculine : Radclyffe Hall et la Nouvelle Femme. *Cahiers du Genre* 45, 15-42. En ligne. URL: <http://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2008-2-page-15.htm> DOI : [10.3917/cdge.045.0015](https://doi.org/10.3917/cdge.045.0015)
- Racamier, J.C. (1992). *Le Génie des origines*. Paris : Payot.
- Reik, T. (1953). *Le masochisme* (M. Ghyka, Trad.) Paris : Payot (éd. de 2000).
- Rich, A. (1980). Compulsory heterosexuality and lesbian existence. *Signs*, 5(4), 631-660.
- Riviere, J. (1964). Féminité mascarade (V. Smirnoff, Trad.). In Hamon, M.C. (Ed.) (1994). *Féminité mascarade. Études psychanalytiques* (article original publié en 1928).
- Rose, J. (1987) *Sexuality in the field of vision*. Londres : Verso.
- Rubin, G. (1984). Thinking sex: Notes for a radical theory of the politics of sexuality. *Social Perspectives*, 143-178.  
<http://www.sites.middlebury.edu/sexandsociety/files/2015/01/Rubin-Thinking-Sex.pdf>

Rubin, G (1998). *Marché aux femmes. Economie politique du sexe et systèmes de sexe/ genre* (N.C Mathieu, Trad.). In *Surveiller et jouir, anthropologie politique du sexe* (2010). Paris, Epel, 23-82 (article original publié en 1975).

Rubin, G. (2001). Penser le sexe: pour une théorie radicale de la politique de la sexualité (F. Bolter, Trad.) In *Surveiller et Jouir* (2010). Paris : Epel, 135-209.

Rubin, G. (2010 a). Le péril cuir (R. Mesli, Trad.). In *Surveiller et Jouir. Anthropologie politique du sexe*. (2010), 83-134 (article original publié en 1981).

Rubin, G (2010 b) Les Catacombes : Temple du trou du cul (R. Mesli, Trad.) In *Surveiller et jouir*. Paris : Epel, 225-256 (article original publié en 1991).

Rubin, G. (2010 c). Élégie pour la Vallée des rois (R. Mesli, Trad.). In *Surveiller et jouir* (2010). Paris : Epel, 317-379 (ouvrage original publié en 1997).

Rubin, G. (2010 d). Etudier les subcultures sexuelles. (C. Broqua, Trad.). In *Surveiller et jouir* : Paris, Epel, 380-444 (article original publié en 2002).

Saez, J. (2005). *Théorie queer et psychanalyse*, Paris : Epel.

Savran, D. (1998). *Taking it like a man white masculinity, masochism and contemporary american culture*. Princeton University Press.

Sedgwick (1985). *Between men. English literature and male homosocial desire*. New York : Columbia University Press.

Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology of the closet*. (2 è ed.). Berkeley : University of California Press.

Sedgwick, E. K. (1998). Construire des significations queer. Eribon D. (Ed.) (1998). *Les études gay et lesbiennes*. Paris : Centre Pompidou, 109-116.

Sedgwick, E. K. (2008). *Épistémologie du placard* (M. Cervulle, Trad.). Paris : Amsterdam.

Silverman, K. (1992). *Male subjectivity at the Margins*. New York : Routledge.

Stoller, R. J. (1968), *Recherches sur l'identité sexuelle à partir du transsexualisme*, Paris : Gallimard, 1978 (ouvrage original publié en 1968).

Stoller, R.J. (2007). *La Perversion, angoisse de symbiose et développement de la masculinité*, Paris, Payot, collection Science de l'homme (ouvrage original publié en 1975).

Warner, M. (1995). Unsafe : pourquoi les gais prennent des risques sexuels ? (W. Bishop & M. Dupas, Trad.). In Halperin, D.M. (2010 a). *Que veulent les gays ? Essai sur le sexe, le risque et la subjectivité*. Paris : Amsterdam, 149-161.

Wittig, M. (1980, a) On ne naît pas femme. In *La pensée straight*. Paris : Amsterdam, 43-52.

Wittig, M. (1980 b). La pensée straight. In *La pensée straight*. Paris : Amsterdam, 53-61.

Wittig, M (2007 a). La catégorie de sexe (M.H. Bourcier, Trad.). In *La pensée straight*. Paris : Amsterdam, 35-41(article original paru en 1982).

Wittig, M. (2007 b) "Homo sum" (M.H. Bourcier, Trad.). In *La pensée straight*. Paris : Amsterdam, 71-79 (article original paru en 1990).

Wittig, M (2007 c). La marque du genre (M.H. Bourcier, Trad.). In *La pensée straight*. Paris : Amsterdam, 103-111 (article original publié en 1985).

Watney, S. (1994). *Practices of freedom: Selected writings on HIV/AIDS*. Duke University Press.

Weeks, J. (1977). *Coming out : Homosexual Politics in Britain from the Nineteenth Century to the Présent*. New York et Londres : Quartet.

Žižek, S. (1989). *The sublime object of ideology*. New York : Verso.

## **2/ Textes littéraires cités et autobiographies :**

Aristote (2008). *La métaphysique*. Paris, Garnier-Flammarion.

Bornstein, K. (1994). *Gender Outlaw. Men, Women, and the Rest of Us*. New York City : Routledge.

Califia, P. (1988). *Macho sluts: erotic fiction*. Alyson Publishing.

Cleland, J. (1929). *Les mémoires de Fanny Hill, femme de plaisir*. Paris : Bnf collection (ouvrage original publié en 1748).

D'Avila, T. (2012). *Livre de la vie* (J. Caravaggio, Trad.). Paris, Gallimard (ouvrage original publié en 1588).

Delynn, J. (1990). The Duchess of L.A. in : Delynn, J. (1990). *Don Juan in the village*, 146-151.

Dickens, C. (1857). *Un chant de Noël* (ouvrage original publié en 1843).

Eliot, G. *Silas Marner*. Paris : Archipoches (ouvrage original publié en 1861).

Feinberg, L. (1993). *Stone butch blues*. Firebrand books.

Genet, J. (1953). *Pompes funèbres*. Paris : Gallimard, édition de 1978.

Genet, J. (1968). *Les bonnes*. In *Oeuvres complètes* (tome IV). Paris : Gallimard, 139-176.

Gide (1902). *L'immoraliste*. In *Romans* (1958). Paris : Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 369-472.

- Hall, R. (1932). *Le Puits de solitude* (L. Lack, Trad.). Paris : Gallimard (ouvrage original paru en 1928).
- Hoens, D. & Pluth, E. The Sinthome. A new way of writing an old problem ? In Thurstone, L. *Re-inventing the symptom*. Paperback.
- Hoffmann E.T.A. (1856).L'homme au sable In *Contes fantastiques* (A. Béguin, Ed.), Paris, Marabout, 226-255 (ouvrage original paru en 1817).
- James, H. (1957). La Bête dans la jungle (M. Gauthier, J. Lee & B. Peeters, Trad.) In *L'élève et autres nouvelles* (1957). Paris, Mermod (ouvrage original publié en 1903).
- James, P.D. (1993). *Les Fils de l'homme*. Paris : Fayard (ouvrage original publié en 1992).
- Jorgensen, C (1967) *A personal autobiography*. Bantam Books.
- Joyce, J. (1943). *Portrait de l'artiste en jeune homme*, Paris : Gallimard (ouvrage original publié en 1916).
- Larsen, N. (2010) *Clair-obscur* (G. Villeneuve, Trad.). Paris : Rivages (ouvrage original : *Passing*, publié en 1929).
- Martino, M. (1981). *Émergence, Autobiographie d'un transsexuel*, Paris : Trevisse (ouvrage original publié en 1977).
- Melville, H. (1980). *Billy Budd, marin* (P. Leyris, Trad.). Paris : Gallimard (ouvrage original, publié en 1924).
- Moraga, C. (1986). *Giving up the ghost*. Los Angeles : West end press.
- Morris, J. (1995). *Fisher's face ; or : getting to know the admiral*. Hardcover.
- Nietzche (1908). *La Généalogie de la morale*. In *Oeuvres complètes*, 2(1993). Paris : Robert Laffont (ouvrage original publié en 1887), 741-898.
- Platon, *Le Banquet*. (1950). In *Oeuvres complètes*, 1950. Paris, Gallimard, édition de la Pléiade, 692-764.
- Preciado, Paul (2008) *Testo junkie. Sexe, drogue et biopolitique*. Paris : Grasset.
- Proust, M. (1922). *Sodome et Gomorrhe*. Paris : Gallimard (édition de 1988).
- Richards, R (1983). *The Renee Richard's story. Second serve*. Stein and day.
- Sacher-Masoch, L. (1967). *La Vénus à la fourrure* (A. Willm, Trad.). In *Contes et romans*, t. 1. Paris : Tchou, 229-337.
- Sade, D.A.F.(1931). *Les Cent Vingt Journées de Sodome ou l'école du libertinage*. In *Oeuvres*, I (1990). Paris, Gallimard, éditions de La Pléiade, 15-388.

Sade, D.A.F. *Les infortunes de la Vertu* (1930). In *Oeuvres, II* (1990). Paris, Gallimard, édition de La Pléiade, 3-121.

Sade, D.A.F. (1795). *La philosophie dans le Boudoir ou les instituteurs immoraux*. Paris: Seuil, édition de 1976.

Sophocle, *Antigone* (1962) in : *Tragédies*. Paris : Gallimard, 83-129.

Valerio, M.W. (2006). *The testosterone files. My hormonal and social transformation from FEMALE to MALE*. Emeryville : Seal press.

Wilde, O. (1972). *Le Portrait de Dorian Gray*. Paris : Gallimard (ouvrage original publié en 1890).

Wittig, M. (1964) *L'Oppoponax*. Paris, Gallimard, édition 2012

### **3/ Filmographie :**

Demme, J. (1989). *Philadelphia*

Livingstone, J. (1991). "Paris is burning".

### **4/ Webographie :**

Allouch (2010). Identité, sexualité, spiritualité. Entretien avec Massimo Prearo (en ligne). <http://www.jeanallouch.com/document/141/2010-a-a-identita-sexualita-spiritualita-a-a-entretien-avec-massimo-prearoa-a.html>

Bourcier, M.H (2002) "Du divan au sling", séminaire François Delor, 69-73. En ligne. [http://www.leonard.nom.fr/francois\\_Delor/lectures/marie\\_helene\\_bourcier.PDF](http://www.leonard.nom.fr/francois_Delor/lectures/marie_helene_bourcier.PDF)

Bourcier, M.H. (2005). Zap la psy. On a retrouvé la bite à Lacan. En ligne. <http://revuetroubles1.free.fr/Troubles/Divers/ZAPlapsy.rtf>

Brousse, M.H (2000). *Qu'est-ce qu'une femme ?* En ligne <http://pontfreudien.org/content/marie-hélène-brousse-qu'est-ce-qu'une-femme>

Cadeau, M.C. (2015) "La question de l'identité féminine". En ligne. [http://www.aefl.fr/pdf\\_mediatheque/EPHEP\\_-\\_M-C.Cadeau\\_\\_La\\_question\\_de\\_l039identit\\_fminine\\_-\\_16112015\\_-\\_2223.pdf](http://www.aefl.fr/pdf_mediatheque/EPHEP_-_M-C.Cadeau__La_question_de_l039identit_fminine_-_16112015_-_2223.pdf)

Miller, J.A. (2008-2009). *Choses de Finesse. L'orientation lacanienne*. En ligne. <http://www.causefreudienne.net/choses-de-finesse-en-psychanalyse>

Miller, J.A. (2009-2010) *L'Un tout seul. L'orientation lacanienne*. En ligne. <http://www.jonathanleroy.be/wp-content/uploads/2016/01/2010-2011-LUn-tout-seul-JA-Miller.pdf>

Miller, J.A. (2013) Présentation du séminaire VI. En ligne.  
<http://www.latigolacanian.com/assets/texto-jam-frances.pdf>

Thibierge, S. Symbolique, Imaginaire, Réel, éléments pour une pratique en psychopathologie, 4, cours EPHEP (en ligne)  
<https://ephep.com/fr/content/conf.../stephane-thibierge-symbolique-reel-imaginaire-4>

### **5/ Travaux non publiés :**

Brunel, F.M. Les psychanalystes français face à l'homosexualité. Mémoire Master 2 Paris VII.

Lacan, J. *Le séminaire XV. L'acte psychanalytique*. Bibliothèque de l'École de la Cause Freudienne.

Lacan, J. *Le séminaire XXI. Les non-dupes errent*. Bibliothèque de l'École de la Cause Freudienne.

Lacan, J. *Le séminaire XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre*. Bibliothèque de l'École de la Cause Freudienne.