

ISABELLE ALFANDARY

Dans *La Volonté de savoir*, Michel Foucault note que depuis le XVIII^e siècle ce qu'il appelle la « fermentation discursive ¹ » des discours sur le sexe s'est accélérée :

C'est peut-être là pour la première fois que s'impose sous la forme d'une contrainte générale, cette injonction si particulière à l'Occident moderne. Je ne parle pas de l'obligation d'avouer les infractions aux lois du sexe, comme l'exigeait la pénitence traditionnelle ; mais de la tâche, quasi infinie, de dire, de se dire à soi-même et de dire à un autre, aussi souvent que possible, tout ce qui peut concerner le jeu des plaisirs, sensations et pensées innombrables qui, à travers l'âme et le corps, ont quelque affinité avec le sexe. Ce projet d'une « mise en discours » du sexe, il s'était formé, il y a bien longtemps, dans une tradition ascétique et monastique ².

Le discours, l'obligation au discours et la profusion des discours qui en ont résulté sont, ainsi que Michel Foucault l'a montré, inséparables des questions qui touchent à la sexualité humaine. Ces questions sont loin d'être intemporelles : l'auteur de *La Volonté de savoir* en situe l'apparition à ce jour de 1867 où un événement « minuscule » mais hautement significatif se produisit : un ouvrier agricole du village de Lapcourt, un peu simple d'esprit, fut dénoncé pour avoir obtenu les caresses d'une petite fille comme « il l'avait déjà fait, comme il l'avait vu faire, comme le faisaient autour de lui les gamins du village ³ ». « L'hypothèse répressive » – encore appelée « le discours sur la moderne répression du sexe » – était née.

Tous les discours sur le sexe depuis cette date n'ont pas uniment reconduit les termes de la répression. Certains discours ont pu contribuer à transformer les conditions du « problème » et les formes de la question sexuelle. C'est notamment le cas de la catégorie du « sexuel » qui vit le jour à la faveur de la découverte par l'auteur des *Trois Essais sur la théorie sexuelle* (1905) de l'identification d'une pulsion sexuelle distincte et unique également partagée par tous les humains quel que soit leur sexe biologique. En soutenant la thèse scandaleuse au moins à l'époque de l'existence une sexualité infantile tout sauf

anormale, Sigmund Freud rompt avec le déterminisme biologique du besoin physiologique et accorde une place prépondérante à l'histoire de la sexualité de l'individu dans le développement de sa vie psychique.

La logique qui a présidé à la composition de ce numéro a consisté à placer la question du sexe sous le double signe de la pluralité des sexualités et de la diversité des approches disciplinaires susceptibles d'en rendre compte. La sexualité humaine est toujours le résultat d'une construction inter et intra-subjective complexe : elle ne découle pas du fait anatomique, ni d'un quelconque déterminisme biologique qui lui serait attaché : les formes qu'elle peut prendre – qui mettent en cause toute prétention essentialiste la concernant – sont toujours déjà traversées par des discours et des inter-dits – eux-mêmes encadrés par des institutions – et actualisées dans des performances plus ou moins conscientes d'elles-mêmes, ainsi que Judith Butler l'a mis en évidence depuis *Trouble dans le genre* (1990). La contribution théorique de cette dernière aux études de genre sur lesquelles le présent numéro souhaite faire le point, sans prétendre à la moindre exhaustivité, s'est avérée à cet égard centrale. Plusieurs des auteurs du présent numéro reviennent sur l'œuvre-carrefour de la philosophe américaine pour penser la sexualité à l'articulation entre discours et performances.

L'entretien ainsi que les articles qui suivent ont en commun de se situer à la confluence de travaux récents issus des *gender studies*, à l'intersection de discours contemporains qui explorent et problématisent les rapports entre sexe et genre : philosophie, sociologie, psychanalyse, histoire, critique littéraire, pour ne citer que les disciplines représentées ici, dont la diversité des points de vue et des méthodologies nous paraissent de nature à faire ressortir combien l'institution du discours, y compris du discours scientifique, est déterminante à la construction des identités de sexe et de genre.

Il s'agira chemin faisant d'interroger ce qui est pensable aujourd'hui sous le nom d'« identité sexuelle » : pas plus que la sexualité, celle-ci n'est donnée, ni simple. Elle peut être abordée sous l'angle de la performance et de son efficacité énonciative autant que depuis l'identification imaginaire qui sous-tend toute élaboration de type identitaire. Si la notion d'origine psychanalytique de la « différence sexuelle » est aujourd'hui contestée par certains,

voire considérée comme dépassée, le présent numéro se demande dans quelles conditions et avec quels effets, la différence se pluralise.

La confrontation des discours et des méthodes sans visée unificatrice permettra de questionner les modes sur lesquels les différentes disciplines s'interrogent mutuellement, entrent le cas échéant en conflit, se déplacent sous l'effet les uns des autres autour de la question du sexuel. L'interdisciplinarité, marque de fabrique des études de genre, est propice à interroger les difficultés que présente tout discours sur le sexuel et les sexualités à portée universalisante, et à explorer les modes par lesquels l'articulation entre le singulier et l'universel peut encore être soutenue dans des termes sinon nouveaux –et nous l'espérons– du moins créatifs.

NOTES

1. Michel Foucault, *La Volonté de savoir*. Paris, Éditions Gallimard, 1976, p. 26.
2. *Ibid.*, p. 29.
3. *Ibid.*, p. 43.

MIREILLE CALLE-GRUBER

*Des scènes qui font la nuit plus
habitable que les jours.
(Performer les différences sexuelles)*

*...la sexualité embarrasse le langage et s'y cache
sans cesse. La différence sexuelle ne peut se dénuder dans le langage.
La différence sexuelle est intraitable malgré tout le langage du monde.*
Pascal Quignard, *Vie secrète.*

*Il n'y aurait pas de parole, de mot, de dire qui ne dise et ne soit et n'instaure
ou ne traduise quelque chose comme la différence sexuelle.*
Jacques Derrida, « Fourmis ».

*Si je voulais risquer des propositions qui non seulement seraient provocantes
mais feraient trop plaisir aux ennemis, je dirais qu'au fond la philosophie, la théorie, etc...,
ça ne m'intéresse pas beaucoup. Ce qui m'importe, c'est en effet ce que vous venez
de nommer : le rythme, le ton, le geste, le « performatif », les événements.*
Jacques Derrida, Mireille Calle-Gruber,
« Scènes des différences. Où la philosophie et la poétique, indissociables,
font événement d'écriture. » (Entretien).

Plus d'une scène.
Tel est le constat. Ou l'injonction.

Il faudra en passer par la scène des corps et des langues pour aborder la question si obscure, si traversante, si taraudante des sexualités, c'est-à-dire de la différence sexuelle. De cela qui ne se voit pas mais qui se lit. Se déchiffre. Jacques Derrida écrit : « La différence sexuelle [...] n'est jamais d'abord et de part en part visible. Elle ne se donne pas à voir (savoir ou percevoir), seulement à lire. Elle s'interprète [...] ¹ ». Davantage : elle s'invente, incessamment, elle se réinvente, laissant que les mots façonnent, c'est-à-dire fictionnent, un corps d'écriture.

Dans tous les domaines de la pensée, donc, faire les scènes des différences sexuelles. Les lectures de la différence sexuelle, les écritures de la différence sexuelle : le génitif engendre la réflexion d'un acte qui tourne, se retourne, est retourné sur son propre mouvement, signalant que si la différence est lue et écrite, elle est aussi cela qui nous lit et nous écrit.

Que par elle je suis lue, écriturée, interprétée, inventée.

Que l'identité sexuelle s'il y en a, ne pourra être qu'inassignable, s'entre-tenir d'une fabuleuse instabilité. Et que cet acte prenant acte qu'il acte, actant a force de performatif.

Plus d'une scène et jamais une scène seule. Car elles se touchent toutes, elles se touchent là où elles diffèrent ; et c'est ce vertige de la différence sexuelle, qui touche et ne touche pas, touche où elle ne touche pas, et ne fait pas un rapport, c'est ce vertige qui donne l'étrange sentiment-fantôme qu'il y a, inaliénable, une part d'autre. Qu'il y a de l'altérité.

Et qu'il n'y a de rapport que celui que tisse, fabrique, le texte. En tous genres. La scène des lectures et écritures des sexualités donne lieu à l'ouvrage des formes : trans-formes, dé-formes, per-formes, ex-formes. Par quoi les études de *genre* (*gender*) ne vont pas sans le travail *des genres* – rhétoriques, littéraires, artistiques. Et l'exploration de leur mélange : combinatoire, collage, hybridation, fragmentation, déconstruction, ordonnancement, contre-ordre, composition.

C'est dans ces espaces-espacements intervallaires que surgissent – que *se disent* – les infinies différences de la différence sexuelle : sans nom, sans suite, sans taxinomie ni forme préalables.

C'est le déroulement d'une *poièse* et d'une parole lettrée constitutives de l'œuvre qui performe les processus de la différence sexuelle. Qui *parforme* comme le dit l'ancien français désignant un accomplir, un prendre en compte pleinement de la matière verbale, pas seulement sa grammaire (la lettre) mais aussi la voix, le silence, l'air qui la constitue. Bref, ce que Pascal Quignard désigne, avec Fronton et ses disciples, « rhétorique spéculative ² ».

Dès lors, il importe d'explorer ce que *peut* la performance des différences sexuelles : entre

une philosophie, en l'occurrence celle de Derrida, qui s'efforce de performer raison et réson de la pensée, et une littérature, en la circonstance celle de Quignard, qui travaille les scènes de la pensée dans la tradition lettrée non-philosophique. Entre une philosophie qui mêle les genres ³ et fait l'amour à la langue ⁴, et une écriture qui pratique la *satira*, le pot-pourri, et explore en nyctalope la « nuit sexuelle ⁵ ».

Explorer ce que peut et ce que *fait* la performance aux différences sexuelles : notamment lorsqu'elle expose sur la scène le corps non-comédien de l'écrivain Pascal Quignard cherchant, dans la ténèbre scénique, avec deux oiseaux sauvages passeurs aléatoires, et la comédienne Marie Vialle, à appeler la nuit utérine du « premier royaume » que fut la vie amniotique dans le ventre maternel ⁶.

C'est donc à l'épreuve du genre, si c'en est un, de la performance, genre sans genre ou genre de tous genres, que vont passer certains textes ci-après ; ou du moins des traces de textes puisque la performance ne repose pas sur un écrit fixé. Qu'elle n'est pas de tout repos mais toute de fluctuations, ouvrant un espace d'interaction infinie entre les langues, les différences sexuelles, les genres. Et que c'est le livre, la page, la phrase, les langues qui sont la scène même où le corps-performeur s'aventure, et où le langage opérant retour sur lui-même, fait ses jeux à l'horizon de l'œuvre. Trouve, invente, un horizon à l'œuvre.

On s'efforcera donc de suivre dans ces pages l'aventure performative des genres, d'abord avec Derrida signataire de *Circonfession*, puis avec Quignard qui, depuis 2014, performe sur scène des « Performances de ténèbres », et en a médité l'expériment dans deux ouvrages récents, *L'Origine de la danse*, et *Performances de ténèbres* ⁷.

Arrimées au corpus, apprenties de la matière, mes lectures suivent les tâtonnements d'une recherche qui relève de l'*essai*, au sens fort que lui donne Montaigne, auteur d'une œuvre qu'il a placée sous ce titre : *Les Essais* : « *exagium* » la pesée de soi, un « s'avoir » qui ne table pas sur le savoir et sans cesse se remet à l'épreuve des mots.

La performance est un *essai* de soi, à titre privé, sans appartenance à l'institution, sans position de maîtrise, affrontée au mystère inatteignable de nos engendremens sexuels et textuels, lequel est aussi le mystère des épiphanies d'une écriture différentielle où le pourquoi du monde verse dans le comment de l'œuvre en ses spéculations. Sur le sol meuble des mots, la performance des différences sexuelles répète le geste obstiné d'une écriture fascinée par la question, par la fiction identitaires : le « qui je suis moi ? ⁸ » de la mère agonisante que le fils à son chevet (Jacques Derrida) reprend intimement à son compte. En ce sens, la performance

serait toujours « dans le noir », ténébreuse interrogation des origines et des fins que taraude « un moi insatiable du non-moi » (Baudelaire ⁹).

Il est sans doute inutile de préciser qu'il ne s'agit pas de comparer l'incomparable mais de tirer enseignement de deux attitudes très-singulières, celles de Derrida et de Quignard, chacune iconoclaste par rapport au contexte spécifique de son exercice.

Performativité-Perverformativité : où la pensée de la différence sexuelle s'accomplit et s'épuise dans la langue

[...] puis je suivrais les traces de sang, le premier que je me rappelle avoir vu de mes yeux vu, dehors, puisque je fus et reste aveugle à celui de mon sept ou huitième jour, qui se trouve être celui de la naissance de ma mère, le 23 juillet, ce premier sang qui me vint du sexe d'une cousine, Simone, 7 ou 8 ans, le jour où la pédale d'une trottinette la pénétra par accident, Verfall, avec la première sensation fantôme, cette sympathie algique autour de mon sexe qui me conduisit aux serviettes-éponges que ma mère laissait traîner, « marquées » du rouge au marron, dans le bidet, lors, je le compris si tard, de ses propres « periods »¹⁰

Le phrasé de cet extrait de *Circonfession* s'inscrit sans solution de continuité dans le flux d'une unique période, qui constitue la vingt-et-unième de *Circonfession* puisque telle est la contrainte que se donne Derrida : écrire d'un trait d'un seul souffle, chaque fois singulier, 59 périodes-périphrases, pour sa 59^{ème} année, dans une marge intérieure où le texte de confession et d'adresse circonlocutoire à l'enseignement d'Augustin, se déroule en bande ou plutôt en contre-bande et en « contre-feu » au-dessous d'un écrit théorique universitaire intitulé « Derridabase » et signé Geoffrey Bennington.

Au-dessus : la synthèse des concepts derridiens tel un logiciel de pensée. Au-dessous : menée solitaire, de forme improbable, le cours d'une voix intériorisée qui se livre corps et liens langagiers dans la recherche de la phrase.

Circonfession est une performance de la philosophie lorsque celle-ci n'a pas peur de penser dans la langue d'écriture, de penser des quasi-concepts ; une philosophie qui n'a pas peur de se faire peur en montant des scènes de déconstruction du concept. Libérant ainsi les signes du corps, les traces du sang, les inscriptions des différences sexuelles. À cet égard, le choix de la période est un choix

poétique : il permet de faire intervenir des opérations qui désarçonnent les significations, d'écrire « des choses improbables qui déstabilisent ¹¹ », de « tramer le simulacre [...] sur la chaîne de quatre temps au moins ¹² ». Tel est le fonctionnement, ici même, de façon réflexive-performative, du mot « période » lequel, par le jeu des homophones et de la croisée babélique des langues, fait entendre simultanément le sens rhétorique de la longue phrase oratoire articulée en plusieurs propositions, la désignation sexuelle des menstrues féminines, et la valeur poétique du rythme puisque *period*, en anglais, outre qu'il signifie comme en français le phrasé et les menstrues, désigne aussi le signe de ponctuation : le point.

Or, disant tout cela, le mot et la longue phrase qui le porte disent dans le même souffle le contraire : le long phrasé sujet à parataxe désarticule les propositions ce qui laisse du jeu pour passer, sans conjonction de subordination, du sang de la fillette au sang de la circoncision au sang des menstrues de la mère ; les périodes maternelles renvoient littéralement aux périodes menstrues du fils ; *period* ponctue (et signale) l'absence de point dans un texte qui ne présente que les enjambements parataxiques de la virgule, et file la ligne sur plusieurs pages jusqu'au seul point qui soit : le point de la fin. Lequel est aussi « point de fin » lorsque suivent aussitôt les notes, références ou traduction des citations d'Augustin.

Cette plasticité de la syntaxe favorise l'amphibologie, tel mot ou syntagme pouvant se rattacher aussi bien à la proposition qui précède qu'à celle qui suit, ainsi que l'ellipse voire un hiatus dans la logique de pensée. Ce qui permet qu'arrivent *dans l'intervalle*, le désaveu avec l'aveu, l'informulé dans la formule, l'impensé et l'impensable constitutifs de la faculté de penser.

Ainsi le philosophe-performeur ne cesse-t-il de « tourner autour » : « tourner autour de sa propre grammaire inconnue, l'hébreu, dont il se fait venir, comme de chez lui, mais ¹³ », lui, je, qui dit je ; mais je disent aussi Georgette Sultana Esther sa mère, Augustin dont il cite les *Confessions*, lui-Derrida qu'il cite d'un carnet de 1976, lui-Derrida dont il convoque certaines publications comme *La Carte postale* ou *Glas*. Je, donc, qui se cherche, dans le sang, le cru et la crue du sang et de la phrase :

*[...] question de ce qu'est le sang pour moi depuis toujours, depuis que cherchant une phrase, je me cherche dans une phrase, oui, je, et depuis une période circontrévolue au bout de laquelle je dise je et qui ait la forme enfin, ma langue, une autre, de ce autour de quoi j'ai tourné, une périphrase l'autre, [...]*¹⁴.

En vérité, au bord des lèvres de sa vérité, tantôt il se cherche et se demande à la phrase, tantôt

il se demande ce qu'il cherche avec ces aveux. Ce qui, par-delà tous les effets de sens et contre-sens semble mobiliser la recherche de la ligne d'écriture, c'est la trace de l'événement de la circoncision, laquelle eut lieu et pas lieu, où il n'était pas consciemment, où il n'est « pour rien, pour personne ¹⁵ » (« qui se rappelle à moi sans avoir eu lieu ¹⁶ »). L'événement du texte, texte texté, texturé à mort, performe l'écrit circoncis par incises, coupes, découpes et coutures étymologiques et morphologiques ainsi que par la métaphore filée de la plume seringue, du sang d'encre, de la veine où puiser l'écrire. Et les mots font alors des phrasés fluants et contournants à perte de sens :

voyez le sang mais aussi ce qui vient, cautérisation, coagulation ou pas, strictement contenir l'épanchement de la circoncision, l'une, la mienne, la seule, plutôt que circumnavigation ou circonférence, bien que l'inoubliable circoncision m'ait porté là où j'ai dû me rendre, et circonfession si je veux dire et faire quelque chose d'un aveu sans vérité qui tourne autour de lui-même, d'un aveu sans « hymne » (hymnologie) et sans « vertu » (arétalogie), sans arriver à se fermer sur sa possibilité, ¹⁷

Davantage : « circoncision » devient le mot de passe, le principe de la démarche philosophique où les rites du corps et du sang précèdent, *donnent à penser*. Elle ouvre à la conception (non pas le concept mais la naissance) et à la mise en œuvre d'une écriture de l'alliance et de l'entame où il n'y a pas maîtrise d'une parole pleine. « Circoncision » prend fonction de *matrice* d'une grammaire autre pour un devenir autre du penser-phraser. C'est ce qu'affiche en titre, l'étrangèreté de l'hapax qui télescope/conjuge deux impossibles « circoncision » avec « confession », judéité avec catholicisme.

Circoncision, je n'ai jamais parlé que de ça, considérez le discours sur la limite, les marges, marques, marches, etc., la clôture, l'anneau (alliance et don), le sacrifice, l'écriture du corps, le pharmakos exclu ou retranché, la coupure/couture de Glas [...], quand le mot d'abord, au moins, CIRCONCIS, à travers tant et tant de relais, multipliés par ma « culture », le latin, la philosophie, etc., tel qu'il s'est imprimé dans ma langue à son tour circonscit, n'a pas pu ne pas travailler, tirer en arrière, de tous les côtés, aimer, oui, un mot, milah, en aime un autre, tout le lexique qui obsède mes écrits, CIR-CON-SI, s'imprime dans l'hypothèse de la cire, non, ça c'est faux et mauvais, pourquoi, qu'est-ce qui ne marche pas, mais scie, oui, et tous les points sur les i, ¹⁸

Si le tournemain, le tour de phrase et de pensée n'est jamais clôture, c'est parce que, dans la

reprise toujours décalée du corps-corpus, il y va de la différence sexuelle et de l'irrésolution de ses questionnements. Dans les contournements lexicaux où survient le féminin du masculin, je-Derrida s'enfante sans cesse de sa mère en lui, à chaque déviation syntaxique. Au bord du lit de Georgette Sultana Esther dans l'imminence de la mort, comme Augustin avec Monique, il fait parler sa mère en lui. Davantage, il l'incorpore, il est à son image saisi de paralysie faciale « grimace de ma lucidité ¹⁹ » ; il se confesse *elle* car « on confesse toujours l'autre, je me confesse veut dire je confesse ma mère veut dire j'avoue faire avouer ma mère ²⁰ », « la faire avouer, elle, en moi ²¹ ». On note ici combien importe la syntaxe ou plutôt l'entrelacs des vocables qui opère une subtile conjugaison elle-lui la-il, et « moi » dès lors bipolarisé couplant féminin et masculin. De même, lorsque adhérent à l'énoncé de l'agonisante qui lui répond « j'ai mal à ma mère ²² », je-Derrida se trouve, par l'activité analogique de la phrase, porteur masculin d'un amour filial de fille dans sa généalogie féminine :

J'ai mal à ma mère », comme si elle parlait pour moi, à la fois dans ma direction et à ma place, quoique dans la confusion d'apparence amnésique où elle finit ses jours, la mémoire de sa mère, de sa mère à elle, lui soit des plus présentes, et qu'elle lui ressemble de plus en plus, je veux dire à ma grand-mère ²³

Un dispositif en échos hante le texte entier, convoquant « *ma simulée castration* ²⁴ », « la ventriloquie homosexuelle ²⁵ » ou encore « mon homosexualité impossible » à « déclarer comme à la douane », associée au nom épïcène Claude des « cousins-cousines de mon enfance, ils débordent mon corpus ²⁶ ». Convoquant du rite de la circoncision le mélange des genres, « cette cène incroyable du vin et du sang », de la circoncision et de la fellation « *fellocirconcision* », « *autofellocirconcision* ²⁷ »), des escarres sur le corps de la mère et de « l'eschatologie de ma circoncision ²⁸ », et pas de forme autobiographique-théologique qui n'appelle bientôt la « *schechina* immanente, cette figure féminine d'un Iawhé qui me reste si étrange et si familière ²⁹ ».

Poussant à toute extrémité les altérations et altérités du sujet, le performeur prend les plus grands risques. Il se pleure avec les larmes de sa mère, c'est-à-dire pleure sur lui « mais comme un autre, un autre pleurant » ; et à la translation suivante c'est l'abîme de la mort du frère aîné qui l'attend au passage, le frère disparu dont il est le « substitut » : « je pleure depuis ma mère sur l'enfant dont je suis le substitut, d'où l'autre syntaxe, et non grammaticale, qui reste à inventer ³⁰ ».

La déstabilisation est à son comble, la matrice n'est plus matricielle, à l'origine il y a le trouble de l'origine ; la question est renvoyée à la veille de la question, c'est-à-dire à la question de la question, et le sujet à citation de soi – sujet interlocuté et apostrophé : « et j'entends ricaner, pauvre vieux, t'en prends pas le chemin, c'est pas demain la veille, tu sauras jamais ³¹ ». Un sujet qui se contredit, se controve, se fait la scène de la dernière scène ³², de l'arrivage sans fin de la fin. Se refait.

C'est dire que le trouble gagne avec la signature d'un sujet qui n'est plus celui qu'il était avant d'être travaillé par son écriture, désormais sujet-autre et disséminé, sujet à parole interrompue et non-réappropriable. Qui ne peut signer sans saigner, opérer à la « saignature ». Pour Derrida qui, tout en se servant d'elle, se méfie de la notion de performatif, laquelle risque d'« impliquer une sorte de confiance dans la présence » et de devenir « une langue de bois », pour lui qui s'efforce de « tourner les mots » c'est-à-dire « d'éviter l'autorité du discursif ³³ » et de déconstruire la théorie d'Austin « en récusant une certaine “ontologie” ³⁴ », la prise en compte de la dimension performative est confrontée à ses figures spectrales ; et elle est révélatrice d'une « quasi-performativité ³⁵ » et de « quasi-concepts ». Ce que Derrida appelait déjà, dans *La Carte postale*, le « perverformatif ³⁶ ».

Avec *Circonfession*, la performativité est à son comble, et perverse comme jamais : jouant de l'illusion d'un sujet identitaire mais sans oublier sa coupure circoncisionnelle, et qu'il n'est, sujet, ni totalité ni totalisable.

Surdéterminée, la perverformativité se retourne contre elle-même. Prenant soin de ne pas négliger la part de l'obscur, la performance perverformative de Derrida montre « un secret demeuré secret », et « phénoménalisé » comme tel. Avec elle taraude la question du comment. Comment le secret ès lettres. « Comment peut-on montrer un secret, le phénoménaliser, sans lui faire perdre sa séparation de secret ? ³⁷ »

Il faudra s'en remettre à la ténèbre du secret et procéder en aveugle. La perverformativité de *Circonfession* est en cela emblématique : où le pensement de la pensée performe au bord du lit de la mort ; aux abords de la nuit des mots et des différences sexuelles. Où, entre langue sacrée et langue séculaire, l'écriture s'efforce d'« amadouer » les phrases, c'est-à-dire de brûler (l'amadou), d'enflammer et d'aimer passionnément.

C'est le rêve de l'amour fait à la langue : celle-ci est décrite, phénoménalisée et sexuée, comme « corps de règles » et « dans l'érection qui la constitu[e] elle-même en loi » (*Le Monolingisme de l'autre* ³⁸). C'est le désir d'imprimer à la peau dont on fait les livres, non pas

une signature mais « un tatouage » : une forme, un dessin, sang et encre mêlés « pour en faire voir de toutes les couleurs » à cette langue ³⁹.

Sarah Kofman en son temps a souligné avec justesse la double bande texte/sexue qui est à l'œuvre chez Derrida, où il arrive à la fois « une sexualisation du texte et une textualisation du sexe ⁴⁰ ». Et où elle note que, parvenant ainsi à instaurer la loi de l'équivalence générale des contraires, l'écriture « sonne le glas du phallogocentrisme [...] au profit d'une "jouissance féminine", si par féminin l'on entend l'oscillation indécidable ⁴¹ ».

Différences textuelles et différences sexuelles vont ainsi de pair dans la nuit de la langue plus habitée et habitable que la clarté des jours.

Les Performances de ténèbres de Pascal Quignard : où faire arriver l'événement de la nuit sexuelle

L'œuvre entier de Pascal Quignard est hanté par « la quatrième nuit ». C'est ainsi qu'il appelle la nuit invisible et immensurable, la nuit de la nuit, en amont des trois nuits qui rythment la vie humaine –à savoir « la nuit utérine » où nous baignons avant la naissance ; « la nuit terrestre » ou céleste des jours qui abrite nos sommeils et nos rêves ; « la nuit infernale » où nous plonge la mort.

Derrière la nuit gravide, derrière la nuit du jour et de la terre, derrière la nuit mortelle, il y a la vraie nuit, la nuit de la nuit, la nuit non biologique, la nuit d'avant la vie, la nuit d'avant l'être, la nuit d'avant le Big Bang.

Nuit du temps, néant au fond de l'univers, sans vocation, faisant le vide, brûlante, excessivement noire.

Nuit fossile.

Au fond de la nuit du passé il y a la nuit du jadis.

Là rien n'est.

C'est la nuit dés-orientée, dés-inter-essée, dés-essée ⁴².

Or, c'est de cet inconnu absolu, a-topique, a-temporel, qui fait « le fond de l'univers », qu'est issue la vie du monde et des êtres qui l'habitent. C'est de cette nuit absolue que participe « la nuit sexuelle », c'est-à-dire la nuit d'avant-l'être, la nuit de la conception où a lieu la scène du coït.

Je n'étais pas là la nuit où j'ai été conçu.

Il est difficile d'assister au jour qui vous précède.

Une image manque dans l'âme. Nous dépendons d'une posture qui a eu lieu de façon nécessaire mais qui ne se révélera jamais à nos yeux. On appelle cette image qui manque « l'origine ». Nous la cherchons derrière tout ce que nous vivons. C'est là que vont se perdre les gestes qu'on refait sans y prendre garde, les mêmes mots qui défont⁴³.

À l'origine donc, il y a la nuit de l'origine. Antérieure au passé, il y a la nuit aoriste du jadis. Et par suite, la sidération de la langue qui n'a pas domicile dans la « quatrième nuit », et qui défaille à dire cet inconnu. Il y faudra la nuit de l'écriture qui, dessaisie des significations, va, avançant à l'aveugle. Là où le manque d'image primitive entraîne la recherche, dans l'ombre, des arts et techniques de la production d'images approximatives et phantasmées.

L'impossible expérience de cette nuit sexuelle où « je n'étais pas là » *autorise* la littérature et les arts. L'écrivain ou l'artiste est l'être « dés-essé » ; désarçonné par la coupure ontologique qui le trouble, il cherche avec les moyens de son art à voir ce qu'il ne verra jamais. Fictionnant, figurant, il (se) donne l'illusion (l'impression) de voir la ténèbre. De voir à l'intérieur du noir. « Voir avant que la lumière fût. Voir avant que la bouche connût l'atmosphère. Voir avant que le corps respirât⁴⁴ ».

Depuis les images les plus élémentaires – ombres d'une flamme sur la paroi des grottes paléolithiques – jusqu'aux contes et tableaux les plus raffinés, « toute notre vie nous cherchons à passer la source choquante (les deux nudités principielles) au travers d'une espèce de tamis perceptif⁴⁵ ».

Le beau livre intitulé *La Nuit sexuelle* met en scène cette recherche : tournant les larges pages noires format à l'italienne sur lesquelles le texte imprimé en blanc clignote, obscurci-désobscurci, et où la magnifique collection d'œuvres de toutes époques et cultures fait émerger du néant des images de coït à foison, le lecteur est invité à performer le désir de voir l'interdit et l'invisible. Plus que de voir c'est de voyeurisme qu'il s'agit, l'image de la copulation trouant la page noire comme un trou de serrure. Plus que quelque vue éclairante, c'est l'insondable mystère nocturne des sexualités qui est à l'œuvre dans cette lecture-performance – où impudeur, bestialité, humiliation, désir, amour, jouissance sont indissociables. C'est « voir comme quand on dénude l'autre. [...] Voir comme quand on exhume l'altérité sexuelle⁴⁶ ».

C'est en fait voir presque rien. Un *quasi* voir. C'est voir qu'on ne voit pas, et que la nudité devient « *visiblement* nocturne⁴⁷ ». Cette façon de clair-obscur de la scène sexuelle,

Pascal Quignard l'apparente à la gravure en manière noire, gravure qui berce (avec un berceau) la surface encrée pour que filtrent des plages lumineuses. Manière qu'il apparente à son tour à la geste du chaman dans les grottes préhistoriques. Le chaman, « la bouche pleine de sa peinture, drogué par elle avant qu'il la souffle en chantant ou en imitant les cris sur la paroi, hallucine ce qu'il représente ⁴⁸ ».

Depuis 2014, il y a davantage : la fascination des *Nuits* des peintres et de la sauvage nuit immémoriale d'avant la nuit terrestre, Pascal Quignard a décidé de la porter sur la scène de théâtre ; où il invente en la circonstance un genre (si c'est un genre) inédit : « la Performance de ténèbres ». Tout a commencé quatre années auparavant, en 2010, lorsqu'avec la danseuse de buto Carlotta Ikeda il est sur scène, lecteur du texte qu'il a écrit pour elle : *Medea*, publié en 2013 dans *L'Origine de la danse* sous le titre *Medea méditante* ⁴⁹. Reprenant le mythe de la mère infanticide, Quignard creuse la figure, l'approfondit jusqu'à en faire la « mère noire », la matrice qui se désenfante de l'enfant non-né tué par sa génitrice d'un coup de glaive. Ce qui entraîne le douloureux questionnement de la naissance comme désappartenance sexuelle, catastrophe vitale, parturition-expulsion du ventre d'engendrement que Quignard appelle « le premier royaume ».

Médée méditant, le glaive sur le sexe, les yeux clos,

Qui est cette femme dont je tombe ?

[...]

Quel est ce lieu ? Quelle est cette pénombre ? Quelle est cette région ? Quel est ce monde ? Où suis-je, ici ?

Quelle est cette secousse d'air qui m'envahit et que j'expire ? Quel est ce sol où je tombe ?

[...]

Le monde du dedans commence de se perdre dès le cri de la naissance,

dès le premier cri,

et il continue de se perdre dans le langage sans finir ⁵⁰.

Après la lecture sous la lampe, Quignard se tient dans le noir invisible sur scène, regardant Carlotta danser le buto qui est la danse des ténèbres, des morts, des survivants et des renaissants des ruines d'Hiroshima et de Nagasaki.

Depuis la mort de Carlotta, Pascal Quignard poursuit selon diverses variations l'expérience de la nuit sexuelle. La performance la plus récente, *La Rive dans le noir* ⁵¹, a été créée au Festival

d'Avignon en 2016 à La Chartreuse de Villeneuve-lès-Avignon. Il transpose sur scène la pénombre des grottes paléolithiques, projette sur le fond l'ombre du Grand-Duc de la grotte Chauvet et l'ombre du Grand Corbeau de Lascaux, et fait entendre au piano les oiseaux de Simon Pease Cheney et d'Olivier Messiaen. La blessure de l'enfance désenfantée est de nouveau au cœur de la Performance : il faut à « Pascal » le truchement de deux oiseaux sauvages, l'un diurne le corbeau, l'autre nocturne une chouette effraie, aux mouvements imprévisibles, et la merveilleuse langue-oiseau de la comédienne Marie Vialle, puis le masque par elle porté figurant le rapace nocturne, pour qu'il puisse s'adresser à « Maman ». Et toucher le ventre originaire du « premier royaume » dont il est toujours déjà et à jamais orphelin.

C'est une scène d'une intensité hallucinante où les morts et les vivants, l'humain et l'animal, rêve-musique-sexualité-pensée tiennent ensemble dans la lumière cendrée des rapaces. Davantage : la « lumière cendrée », qui est en physique marquée par son réfléchissement entre Terre et Lune, constitue pour Pascal Quignard « la *signature*, dans l'espace, de la vie sur la terre ⁵² » ; et c'est aussi la « temporalité *in extremis* » dans laquelle « les livres, désormais, sont écrits [...] où tout doit se redécomposer lettre à lettre, fragment par fragment, deuil pour deuil, atome par atome, et se re-réfléchir dans l'Histoire entière des hommes, depuis un peu plus de deux millions d'années ⁵³. »

Plongé dans la scène des millions d'années, Quignard ne *joue* pas, pas même son propre personnage. Il performe : la nuit sexuelle, l'invisible. Il performe : l'inachevable, le mort-né. Ni acteur, ni actant, ni témoin, il est sur scène sans protection, sans costume, sans masque, sans image ; il se donne au noir, au non-voir, à la solitude, le sauvage imprévisible. Spécule : astres et désastres. Non pas quelque vue éclairante mais l'insondable mystère de la sexuation. « Il n'y a pas d'accord dans l'art. C'est le désaccordé qui surgit derrière l'imprévisible – comme le sexe même ⁵⁴ ».

Ainsi habitent dans l'ombre scénique les métamorphoses, les déchirures, les corps versatiles des différences sexuelles, humaines inhumaines dévorations, les déliaisons, les effacements. Le Vivant disparaissant. « Seul – devant tous – hors de vue ⁵⁵ ».

La performance se tient au bord du propre geste ; ne tient que par la gestation de son geste. C'est la présence la plus intimement et universellement *nue* : sans objet que l'instance de la forme à l'instant. Aux seuils de l'aube et du crépuscule, de la fin de la performance. Restent la hantise de la beauté éphémère, les larmes, la perte. Ou plutôt « la Perdue » qui est l'inconnaissable rive du noir.

Le Pictogramme sexuel

Au moment de suspendre ici ma réflexion, paraît *Angoisse et beauté*⁵⁶ qui est le troisième volet du triptyque de Pascal Quignard après *Le Sexe et l'effroi* (Éditions Gallimard, 1994) et *La Nuit sexuelle* (Éditions Flammarion, 2007). Ce troisième opus, format à l'italienne comme les précédents (il préfère les appeler « livres d'orgues noirs »), imprimé blanc sur noir, accompagne les images de François de Coninck.

Ces images ou plutôt ces effacements d'images sont bien de nature à susciter la fascination de Pascal Quignard. Découpées dans des magazines pornographiques puis plongées dans une solution acide, elles laissent quasi-apercevoir ; laissent voir le noir autant que les sexes exposés et les scènes de copulation à l'état de traces. De cendres. Où l'on touche de l'œil l'être nocturne de la sexualité. François de Coninck les intitule : « Vestiges de l'amour ».

Sur fond de nuit d'encre, le texte de Pascal Quignard poursuit sa méditation-performance sur la phantasmagorie traumatique des scènes sexuelles (et comme pour mieux engloutir écrit et lecture dans la nuit, le livre ne comporte aucune pagination) :

Durant toute la vie la sexualité enfantine imprègne le désir adulte.

Durant toute la vie la vision d'un coït persiste à être une offense.

Quelque chose que l'on nomme la honte sociale menace le corps quand il se dénude et que le désir se manifeste sur lui.

Toute étreinte est traumatique. Toute étreinte est un agrippement plein de détresse.

Ô contact aphone dans l'ombre !

Il en résulte le trouble profond et permanent dans l'âme des humains : Pascal Quignard l'exprime en leitmotiv, notamment par ce verset de prose poétique seul sur la surface oblongue de la page noire, ce qui exhausse le Dit, en fait un énoncé visionnaire à la puissance chamannique :

*Les femmes sur tous les visages des hommes qu'elles rencontrent,
parce qu'elles les fabriquent, voient le fond du monde qui serre,
qui se resserre, au fond du temps, à la limite de la nuit, dans une
scène pauvre, gluante, soupirante, expirante, obscure.*

Ce qui entraîne le corollaire de cet aphorisme à la page suivante :

*C'est une chose si rare que l'âme parvienne, un jour, à penser
le plaisir avec plaisir.*

La déclinaison des mots de la nuit et des nuits de l'espèce humaine portent à constater le « caractère performatif de la pornographie » où se conjuguent l'érotique et l'onirique, la scène, l'obscénité et le hors-scène. Et que seule la littérature permet ce performatif, c'est-à-dire une écriture sans concepts mais non sans vigilance poussant la langue à peser les lettres et à retourner le pensement jusque dans ses moindres tranchées.

Performer, dès lors, c'est performer l'*exister* : « *ex alio sistere* », dont Quignard rappelle qu'il signifie « accéder à quelque chose de l'être à partir d'une autre origine que soi ». Que par suite « tout homme est un "hors d'un sexe" qui n'a rien à voir avec "son propre sexe" ». Et de conclure que « l'idée d'une identité sexuelle est une plaisanterie absurde ».

Performer, dès lors, ce sera tourner autour du mystère de la sexuation, sans se réduire à la dimension particulière de la biographisation ni à la dimension généraliste de la conceptualisation. Cette performance exige la sortie hors des significations ; il faudra changer de langue et ouvrir l'espace-signe où texte-image, naissance-mort, corps à corps, rêve à rêve se couplent. Les Performances de ténèbres s'inscrivent à l'enseigne de l'accouplement sexuel, de l'étreinte qui devient l'hiéroglyphe de l'humain : « le pictogramme qui nous a faits ».

Le pictogramme qui nous a faits : lettre étrange, arquée, tourmentante, à deux formes, introuvable : étrange morphologie à la fois métamorphique et amorphe ; engramme pictographique qui est aussi une posture à jamais invisible à l'arrière de notre nom. [...] Lettre-image qui est le temps zéro. Tout le temps tourne autour du temps zéro. Le temps zéro est la scène primitive.

Pour Pascal Quignard, performer « la seule vraie pictographie qu'est le coït dont on est issu », c'est-à-dire l'inimaginable, exige de descendre dans l'obscur des mots, dans leur crypte, comme le buto descend dans les caves pour la danse des ténèbres. Où il y va d'un performer le naître et le re-naître sans fin.

Chaque fois parfaire-parformer l'inachèvement des attelages de mots qui lèvent entre eux les différences : sexe et effroi ; angoisse et beauté ; amour coït étreinte poussée sexuelle emboîtement volupté sexe-fleur des plantes déhiscence véraison désir érection élation... Sur

scène ou dans le livre, performer c'est appeler. Et les vocables rêvent à leur tour « un voyage ensemble », ils forment un *co-ire* dont Quignard note l'étymologie : l'*aller ensemble* des amants.

Les mots de la performance aimantent et s'aimantent, font surgir l'innommable.

Sur scène ou dans le livre, performer c'est se rendre. À tous les sens : aller vers, mais aussi se désarmer, accepter, accueillir. Laisser que ça arrive. Que ça offusque. Ce qui ne signifie pas seulement scandaliser mais d'abord obscurcir (*fuscus*, sombre), rendre invisible.

La dernière phrase d'*Angoisse et beauté*, qui est la dernière phrase de la trilogie noire, c'est : « la sexualité aime la *sexuation* » (italique dans le texte).

La sexualité aime l'embrassement. Elle préfère le vieux rôle spécifique à la voix acquise. Elle préfère l'abandon à l'emprise. Elle préfère l'antique Sentir au Voir. La sexualité aime la sexuation.

En marquant la différence entre sexualité et sexuation, la performance réinscrit la sexualité des humains au sein de l'évolution du Vivant et reconduit au mystère de la vie, de sa perpétuation.

Performer est une invite à toucher du corps et de l'âme le mystère du vivant.

Les *Performances de ténèbres* de Pascal Quignard inventent quelque chose comme le rite d'un *Mystère* athée. Celui de l'épiphanique terrifiante désirable éphémère sidérante jouissive tragique destinale beauté de la sexuation du Vivant.

NOTES

1. Jacques Derrida, « Fourmis », in *Lectures de la différence sexuelle*, textes réunis et présentés par Mara Negron, Paris, Éditions des Femmes, 1994, p. 95.
2. Pascal Quignard, *Rhétorique spéculative*, Paris, Éditions Calmann-Lévy, 1995.
3. Jacques Derrida, « La loi du genre » in *Parages*, Paris, Éditions Galilée, 1986.
4. Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, Paris, Éditions Galilée, 1996.
5. Pascal Quignard, *La Nuit sexuelle*, Paris, Éditions Flammarion, 2007. Voir aussi : Mireille Calle-Gruber, *Pascal Quignard ou Les leçons de ténèbres de la littérature*, Paris, Éditions Galilée, 2018.

6. Pascal Quignard, Marie Vialle, *La Rive dans le noir*, création au Festival d'Avignon 2016, La Chartreuse de Villeneuve-lès-Avignon. Voir *Dictionnaire sauvage Pascal Quignard*, entrées « Performances de ténèbres » et « La Rive dans le noir », sous la direction de Mireille Calle-Gruber et Anaïs Frantz, Paris, Éditions Hermann, 2016.
7. Pascal Quignard, *L'Origine de la danse*, Paris, Galilée, 2013. *Performances de ténèbres*, Paris, Éditions Galilée, 2017.
8. Jacques Derrida, *Circonfession*, in Geoffrey Bennington et Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, Éditions du Seuil, coll. « Les contemporains », 1991.
9. Charles Baudelaire, *Le Peintre de la vie moderne*, *Œuvres complètes II*, Éditions Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1976, p. 352.
10. Jacques Derrida. *Circonfession*, *op. cit.*, p. 103-104, Période 21.
11. *Ibid.*, p. 32, Période 5.
12. *Ibid.*, p. 69, Période 13.
13. *Ibid.*, p. 265, Période 54.
14. *Ibid.*, p. 14, Période 2.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, p. 16, Période 2.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*, p. 71, Période 14. Italique dans le texte.
19. *Ibid.*, p. 89, Période 18.
20. *Ibid.*, p. 139, Période 29.
21. *Ibid.*, p. 73, Période 14.
22. *Ibid.*, p. 24, Période 4.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, p. 71, Période 14. Italique dans le texte.
25. *Ibid.*, p. 151, Période 31.
26. *Ibid.*, p. 150, Période 31.
27. *Ibid.*, p. 149, Période 31. Italique dans le texte.
28. *Ibid.*, p. 91, Période 18.
29. *Ibid.*, p. 147, Période 30.
30. *Ibid.*, p. 114, Période 23.
31. *Ibid.*, p. 8, Période 1.

32. Jacques Derrida, « Un ver à soie. Points de vue piqués sur l'autre voile », in *Contretemps*, n° 2-3, hiver-été 1997, p. 11-50.
33. Jacques Derrida, *Trace et archive, image et art*. Suivi de « Hommage à Jacques Derrida » par Daniel Bounoux et Bernard Stiegler, Avant-Propos de François Soulages, Paris, INA éditions, coll. « Collège iconique », 2014, p. 27.
34. *Ibid.*
35. Jacques Derrida, *Marx & Sons*, Paris, Éditions PUF/Galilée, « Actuel Marx Confrontation », 2002, p. 27.
36. Jacques Derrida, *La Carte Postale, de Socrate à Freud et au-delà*, Paris, Éditions Flammarion, 1980. Voir aussi Werner Hamacher, « *Lingua Amissa : The Messianism of Commodity-Language and Derrida's Specters of Marx* », in *Ghostly Demarcations. A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx*, edited by Michael Sprinker, London, Verso, 1999, p. 168-212.
37. Jacques Derrida, *Trace et archive, image et art*, *op. cit.*, p. 32.
38. Jacques Derrida, *Le Monolinguisme de l'autre*, *op. cit.*, p. 85.
39. *Ibid.*, p. 85-86.
40. Sarah Kofman, « Ça cloche », in *Les Fins de l'homme. À partir du travail de Jacques Derrida*, Colloque de Cerisy, 24 juillet-2 août 1980, sous la direction de Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, Paris, Éditions Galilée, 1981, p. 107. Sarah Kofman cite et analyse *Glas* de Jacques Derrida.
41. *Ibid.*, p. 111. Voir aussi Mireille Calle-Gruber, « Il faut que ça cloche ou Comment ne pas nommer », in *Spectres et rejetons des études féminines et de genres*, sous la direction de Anaïs Frantz, article publié en ligne, 2011/03. <http://www.sens-public.org.spip.php?article804>.
42. Pascal Quignard, « La Quatrième nuit », *La Nuit sexuelle*, Paris, Éditions Flammarion, 2007, p. 255.
43. Pascal Quignard, *La Nuit sexuelle*, « Avant-Propos », *op. cit.*, p. 11.
44. *Ibid.*, p. 16.
45. *Ibid.*, p. 15.
46. *Ibid.*, p. 16.
47. *Ibid.* Italique dans le texte.
48. Pascal Quignard, « Les Maîtres des ténèbres » (2002), *Écrits de l'éphémère*, Paris, Éditions Galilée, 2005, p. 286.

49. Pascal Quignard, *Medea méditante, L'Origine de la danse*, Paris, Éditions Galilée, 2013, p. 17-24.
50. *Ibid.*, p. 23.
51. Pascal Quignard, *La Rive dans le noir, Performances de ténèbres*, Paris, Éditions Galilée, 2017, p. 19-24 ?
52. Pascal Quignard, *Lumière cendrée. Hommage à Mireille Calle-Gruber prononcé à La Sorbonne, salle Bourjac, le jeudi 20 juin 2013, dans Mireille Calle-Gruber. L'amour du monde à l'abri du monde dans la littérature*, sous la direction de Mélina Balcazar Moreno, Sarah-Anaïs Crevier Goulet, Anaïs Frantz, Elodie Vignon, Paris, Éditions Hermann, 2015, p. 45. Italique dans le texte.
53. *Ibid.*, p. 46.
54. Pascal Quignard, *Performances de ténèbres, op. cit.*, p. 151.
55. *Ibid.*, p. 105.
56. Pascal Quignard, *Angoisse et beauté*, avec les images de François de Coninck, « Vestiges de l'amour », Paris, Éditions du Seuil, 2018. Livre non paginé.

(ISABELLE ALFANDARY

L'identité entre sexe et genre chez Freud et Lacan

« Deviens ce que tu es » : le célèbre impératif nietzschéen tiré d'*Ainsi parlait Zarathoustra* pourrait permettre de formuler la question du devenir qu'il appartiendrait à chaque individu d'actualiser entre sexe et genre. La question de l'identité de genre d'un individu sexué n'est pas anecdotique pour la nouvelle science analytique fondée par Freud, ne serait-ce que parce que cette discipline est tout entière fondée sur la mise au jour du sexuel – de ce que Jean Laplanche appelle la « sexualité généralisée ¹ » – dans la constitution psychique et la découverte de l'existence d'une sexualité infantile. La psychanalyse freudienne d'emblée n'a pu faire l'impasse sur la question du devenir sexué et sexuel d'un individu, de son évolution dite psychosexuelle. Celle-ci implique dans la théorie psychanalytique deux concepts : celui de l'identité sexuelle et celui du choix d'objet (*Objectwahl*). Ces deux concepts sont inséparables d'un troisième, celui de narcissisme tel qu'il a été mis en lumière par Freud dans l'essai *Pour introduire le narcissisme* ² (1914), mais sont néanmoins à distinguer. La question du devenir sexué et sexuel d'un individu a été débattue depuis les premiers textes freudiens jusqu'à l'époque contemporaine par les psychanalystes non sans susciter d'ailleurs certaines polémiques internes ou externes à la communauté analytique.

L'objet du présent article se limitera à considérer la question de l'identité entre sexe et genre chez Sigmund Freud et Jacques Lacan, afin de montrer comment une théorie de la différence des sexes est élaborée par Freud, comment l'héritage freudien est repris par Lacan et infléchi

de manière très significative sur un point : celui des effets et de la valence de l'expérience de la différence des sexes. Aussi contre-intuitive soit-elle de prime abord, l'idée selon laquelle la psychanalyse serait par définition une théorie du genre est pourtant explicitement celle que soutient Gayle Rubin dans son célèbre article « *The Traffic in Women. Notes towards a Political Economy of Sex* », ainsi qu'Anne-Emmanuelle Berger l'a très justement noté : « En tant que description de la manière dont la culture phallique domestique les femmes, et description des effets que produit sur les femmes leur domestication, la théorie psychanalytique n'a pas d'égal. Et comme la psychanalyse est une théorie du genre, l'écarter serait suicidaire pour un mouvement politique qui s'est consacré à éradiquer la hiérarchie du genre (ou le genre lui-même) ³ ». Dès les *Études sur l'hystérie* (1895) signées par Freud et Breuer et la découverte de l'inconscient par Freud par l'entremise de plus ou moins de jeunes femmes hystériques, la question du féminin dans son altérité de principe et d'expérience a tenu une place insistante et énigmatique dans la théorie freudienne.

Freud et le destin de l'anatomie

Fondamentale bisexualité

La conception freudienne telle qu'elle s'énonce dans la cinquième des *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1915-1916) intitulée « Féminité » prend appui sur l'essentielle bisexualité de tout individu qu'appréhendent les praticiens de la nouvelle science analytique et que confirment les travaux de la biologie :

Enfin la science vous apprend un fait inattendu et bien propre à jeter la confusion dans vos sentiments. Elle vous fait observer que certaines parties de l'appareil sexuel mâle se trouvent aussi chez la femme et inversement. Elle voit dans ce fait la preuve d'une double sexualité, d'une bisexualité, comme si l'individu n'était pas franchement mâle ou femelle, mais bien les deux à la fois, l'un des caractères prévalant toujours sur l'autre. Soyez persuadés que la proportion de masculinité et de féminité est, chez chaque individu, éminemment variable. Néanmoins, sauf en quelques cas extrêmement rares, il n'y a chez un être qu'une seule sorte de produits sexuels : ovule ou sperme. Tout cela, certes, est bien embarrassant et vous allez être amenés à conclure que la virilité ou la féminité sont attribuables à un caractère inconnu que l'anatomie ne parvient pas à saisir ⁴.

Quel est donc ce « caractère inconnu que l'anatomie ne parvient pas à saisir » et qui fait le genre homme ou femme d'un sujet ? Freud juge qu'il appartient à la psychanalyse de résoudre l'énigme du devenir de genre, car la clé de cette énigme n'est pas inscrite dans la nature. C'est pour Freud une clé psychique et non pas biologique, ni simplement anatomique. La bisexualité est le fait des hommes aussi bien que des femmes, ainsi que le rappelle Freud dans cette conférence, et la réduction des positions masculine et féminine aux catégories d'activité et de passivité serait à ce titre erronée. Freud réinterprète notamment le masochisme, qu'il a identifié au féminin, à partir des conditions sociales d'existence des femmes, insistant d'autre part, une fois n'est pas coutume, sur le lien qui unit le féminin à la vie pulsionnelle :

Gardons-nous cependant de sous-estimer l'influence de l'organisation sociale qui, elle aussi, tend à placer la femme dans des situations passives. Tout cela reste encore très obscur. Ne négligeons pas non plus le rapport particulièrement constant qui existe entre la féminité et la vie pulsionnelle. Les règles sociales et sa constitution propre contraignent la femme à refouler ses instincts agressifs, d'où formation de tendances fortement masochiques qui réussissent à érotiser les tendances destructrices dirigées vers le dedans ⁵.

I

Il faudrait ainsi se garder d'aller trop vite en besogne et de qualifier la conception freudienne d'essentialiste. Freud distingue en effet tout au long de sa conférence ce qu'il appelle « la fonction sexuelle » de la « discipline sociale ⁶ ». Les caractères psychiques qu'il attribue au féminin doivent être rapportés à cette double détermination dont la part, selon lui, n'est pas aisée à établir. Qu'est-ce à dire ? Que Freud dans cette conférence ressaisit ce qu'il appelle la « préhistoire de la femme ⁷ » depuis un double faisceau de causes psychogénétiques et sociales, les unes influant sur les autres et réciproquement. La psychogenèse du féminin est ainsi, y compris dans le discours freudien, moins éphémère qu'il n'y paraît ; tous les paramètres entrant en ligne de compte dans la détermination de la position féminine n'étant pas abstraits de toute contextualisation sociale. L'universalité du schéma œdipien, s'il n'est pas remis en cause dans ce texte, est du moins tempérée par la prise en considération de la situation faite aux femmes dans la société et aux effets psychiques ontogénétiques induits par cette situation de type phylogénétique.

Freud s'attache à comprendre « comment l'enfant à tendances bisexuelles devient une femme ⁸ ». L'hypothèse clinique freudienne est qu'il faut à la petite fille subir une « une

évolution plus pénible et plus compliquée et surmonter deux difficultés qui n'ont pas leurs équivalents chez le garçon ⁹ ». À la différence du garçon en effet, pour devenir « une femme normale ¹⁰ », la fille doit changer de zone érogène et d'objet, selon la célèbre et double détermination freudienne.

Une libido commune aux deux sexes

Pour comprendre la dimension d'énigme que représente la sexualité féminine, il faut la rapporter à la nature de la libido dont Freud juge qu'elle n'est pas différente entre les sexes : « Il n'est qu'une seule libido, laquelle se trouve au service de la fonction sexuelle tant mâle que femelle ¹¹ ». Ce point est crucial : Freud reconnaît par-là que la nature de la force pulsionnelle qui anime la vie sexuelle de tous les êtres humains est de même nature. Le choix d'objet qui détermine l'individu dans sa position genrée est donc affaire de devenir. S'il reconnaît l'existence du complexe de castration qui détermine selon lui l'évolution différenciée de la fille et du garçon, il est obligé de reconnaître que les devenirs du féminin sont multiples, que ce qu'il désigne comme une sexualité féminine « normale » – hétérosexuelle – n'est pas le seul devenir possible pour la fille. Même si Freud soutient qu'il n'y a « [R]ien d'étonnant à ce qu'une différence anatomique ait des répercussions psychiques ¹² » et même si le complexe de castration a un fondement anatomique, l'unicité de la libido n'en complique pas moins la donne en rendant le désir féminin éligible aux mêmes objets que ceux convoités par le garçon. Le soi-disant mystère du féminin n'est sans doute pas étranger à la bisexualité psychique de la femme.

Freud présente certes une vision pour le moins sombre des difficultés qui attendent l'individu féminin : en de nombreuses instances, il prend le soin de se défendre explicitement de tout parti pris – c'est le cas notamment dans « Pour introduire le narcissisme ¹³ » –, cependant l'asymétrie de la position du masculin et du féminin au regard de l'anatomie met la fille dans une situation qui conduit Freud à des conclusions et en certaines instances à des extrapolations qui frisent l'essentialisation des caractères et s'avèrent pour le moins troublantes aujourd'hui ¹⁴. Anne-Emmanuelle Berger va jusqu'à soutenir si l'on suit le raisonnement freudien jusqu'au bout que la sexualité féminine fait figure de « formation névrotique ¹⁵ », la névrose étant caractérisée par le refoulement.

Freud met ainsi au point des scénarios de devenirs différenciés pour la fille et le garçon, relevant d'une causalité stricte où les facteurs constitutionnels s'allient avec les événements

contingents de la vie infantile. Depuis les *Trois leçons sur la théorie sexuelle*¹⁶ (1905), Freud distingue les phases de développement de l'organisation sexuelle et soutient sa théorie de la libido jusqu'à la conférence sur la « féminité » (1915-1916). L'évolution psychosexuelle de l'individu relève selon lui d'une causalité qu'on pourrait, après Lacan, qualifier de « psychique », d'une téléologie contrainte et inconsciente. Pour Freud, le choix d'objet malgré son appellation ne relève pas d'un libre-arbitre, mais d'une tendance qui se manifeste dans la période œdipienne et se confirme – ou s'infirme – à la puberté. L'évolution psychosexuelle de l'individu est sous le double signe du refoulement (et de l'amnésie qui l'accompagne), ainsi que de l'alternance de phases d'expression et de latence. Toute continue soit-elle, cette évolution se manifeste de manière plus ou moins souterraine et est un processus de nature inconsciente.

Si les trajectoires des sexes sont distinguées l'une de l'autre pour les besoins de la mise en évidence d'un *telos* différencié, cependant, ainsi que Freud le note à plusieurs reprises, elles se confondent *de facto* durant un certain temps. Dans la section des *Trois essais* « Différenciation entre homme et femme », Freud écrit : « Compte tenu des manifestations sexuelles auto-érotiques et masturbatoires, on pourrait poser comme thèse que la sexualité des petites filles a un caractère entièrement masculin¹⁷ ». Il se laisse même aller dans ce passage à qualifier la libido de masculine, sans en retirer toutefois l'attribut aux personnes du sexe opposé. En 1915, il ajoute une note de bas de page¹⁸ qui porte sur un point de sémantique décisif : la différence entre « masculin » et « féminin ». Il répète que ces notions d'usage ordinaire s'avèrent pour ce qui concerne leur usage scientifique d'une grande confusion. Il distingue trois acceptions distinctes : l'acception activité/passivité, l'acception biologique et l'acception sociologique. Pour Freud, la première acception est celle qui intéresse au premier chef la psychanalyse, même s'il insiste sur le fait que le féminin et le masculin ne se trouvent jamais à l'état pur dans les individus, chaque individu étant un alliage de caractères appartenant à son sexe et au sexe opposé : « Chaque personne prise isolément présente bien plutôt un mélange de son caractère sexué biologique et de traits biologiques de l'autre sexe et un assemblage d'activité et de passivité, et ce aussi bien dans la mesure où ces traits de caractère psychiques dépendent des biologiques que dans la mesure où ils en sont indépendants¹⁹ ».

Activité/passivité : articulation entre sexe et genre

Cette dernière remarque laisse entendre que même si pour Freud le sexe d'un individu, sauf exception, est anatomiquement établi, il n'est pas le tout de l'évolution psychosexuelle. Une part relevant d'un tout autre ordre vient ou non confirmer le sexe biologique du sujet. Les caractères d'activité et de passivité rapportés aux sexes masculin et féminin auxquels Freud tient malgré leur usage malaisé fournissent un point d'articulation entre sexe et genre dans la théorie freudienne. Cette part en tant qu'elle est laissée à l'individu, c'est-à-dire au psychique inconscient et non à une décision volontaire, n'en est pas moins performative dans le sens où elle réalise l'individu dans son évolution psychosexuelle, tout en ne découlant pas simplement de son sexe biologique. Malgré la note de 1915, ajout aux *Trois leçons*, qui rapporte l'activité et la passivité respectivement au masculin et au féminin, ces caractères peuvent être déconstruits en-deçà de toute essentialisation de sexe et de genre au regard de la libido, dont Freud soutient que les deux sexes l'ont – au moins pour commencer – également en partage. Activité et passivité, si elles s'avèrent des coordonnées de la vie sexuelle, sont essentiellement des polarités que l'on pourrait qualifier de pulsionnelles, des positions qui sont à rapporter aux pulsions érotiques et mortifères que distinguera Freud.

Dans la conférence consacrée à la féminité, la question de la phase phallique et du renoncement à la masturbation clitoridienne de la fille est longuement discutée. Les premiers temps du développement de la fille sont marqués par des similitudes plutôt que par des divergences avec le garçon. Longtemps, la fille se maintient dans une position où elle ne renonce pas malgré la différence qui selon Freud la frappe : « Nous devons admettre que la petite fille est alors un petit homme. Parvenu à ce stade, on le sait, le garçonnet apprend à se procurer, grâce à son petit pénis, de voluptueuses sensations et cette excitation est en rapport avec certaines représentations de rapports sexuels. La fillette se sert, dans le même but, de son clitoris plus petit encore ²⁰ ». Rappelons que dans les *Trois leçons sur la théorie sexuelle*, Freud avait déjà noté qu'au regard de l'auto-érotisme pré-pubère, les situations de la fille et du garçon étaient comparables. L'interdiction de la masturbation est dans cette conférence envisagée du seul point de vue du féminin. Ses effets sont selon Freud aussi capitaux que délétères à l'endroit de celle qui la prononce, à savoir la mère : « Le renoncement capital se produit à la période phallique, quand la mère vient à interdire la masturbation, source de volupté à laquelle elle a elle-même induit l'enfant ²¹ ». Le renoncement à l'onanisme n'est pas seulement décrété par l'autorité maternelle

castratrice ; il s'accompagne chez la fille selon Freud d'une lutte intérieure qui fait alterner le désir de masturbation, archive de la phase phallique, et la dépression intérieure qui signe le stade de l'envie du pénis où la fille renonce d'elle-même, de guerre lasse, devant un organe qu'elle juge délibérément insuffisant et sans comparaison possible avec celui du garçon. La théorie freudienne du refoulement qui constitue le complexe de castration féminine fait une place tout à fait singulière au renoncement à la masturbation, renoncement qui sonne le glas de la tentative de la fille pour se maintenir dans une économie libidinale de type masculine :

Bien des années plus tard, alors que l'activité masturbatoire s'est depuis longtemps éteinte, on retrouve encore les vestiges de cette lutte contre une tentation toujours redoutée : sympathie pour des personnes qu'on pressent être en proie aux mêmes difficultés, motifs auxquels on obéit en se mariant, choix même du mari ou de l'amant. Renoncer à la masturbation n'est vraiment pas un acte indifférent ou négligeable ²².

La conception freudienne fait donc du devenir féminin un devenir contraint quoi qu'il en soit par la découverte de la castration : que la « réalité » soit *in fine* acceptée et pour ainsi dire métabolisée, ou qu'elle soit l'objet d'une lutte, voire d'un déni, qui ne finit pas et prend la forme d'un « complexe de virilité ²³ ». Le devenir au féminin est selon Freud un devenir nécessairement contrarié.

Trauma de la découverte du féminin

Ce que Freud désigne comme la « différence des sexes » est une réalité qui fait au sujet l'effet d'une révélation traumatique, de quelque côté de la barrière qu'il se trouve. Le garçon comprend, en même temps qu'il la ressent avec consternation, l'absence de pénis maternel ; la fille n'est pas moins ébranlée par la découverte du manque qui la frappe selon Freud et qui déclenche chez elle une série de stratégies de contournement – entre compensation et consolation – face à la difficulté. L'articulation entre sexe et genre se joue pour Freud de manière tout sauf originale ou mécanique dans le développement infantile d'un individu. La première question pour l'enfant n'est pas celle de la différence des sexes, mais de celle l'origine de la vie : la première question qui s'impose à lui concerne la possibilité terrifiante d'être détrôné par un enfant à naître. « Le fait qu'il y ait deux sexes est tout d'abord accepté par l'enfant sans rébellion ni réserve ²⁴ ». Pour commencer, dans l'idée que s'en font garçons et filles, c'est le sexe masculin qui domine comme modèle unique.

La vie libidinale commence bien avant la découverte de la différence des sexes, une organisation érogène du corps de l'enfant ayant pris place bien antérieurement à cet événement et ayant laissé une empreinte libidinale indélébile. La découverte de la différence des sexes oblige l'individu et notamment la fille à se repositionner – ce que Freud résume par la nécessité d'un double changement de zone et d'objet – par rapport, non pas tant à sa propre organisation libidinale prégénitale en cours, que par rapport à ce qu'elle comprend et projette de son rapport aux tiers qui l'entourent, que sont le père, la mère et éventuellement le frère ou la sœur. Le trauma vient pour la fille essentiellement de sa mise en rapport et de sa comparaison imaginaire des modalités de son expérience de plaisir. La découverte de la différence des sexes lui est traumatique en ce qu'elle interrompt et vient compliquer sa vie libidinale et pulsionnelle. Elle subordonne sa recherche de plaisir à un processus réflexif, voire calculatoire, imaginaire et obsessionnel, qui, même s'il n'est pas le premier en date, l'oblige et la contraint dans son développement libidinal. L'individu fille selon l'hypothèse freudienne s'apparaît à elle-même dans sa différence qui prend la forme d'un manque irrémédiable. Dans « Quelques conséquences de la différence anatomique entre les sexes » (1925), Freud écrit : « Il en va autrement pour la petite fille. Dans l'instant, son jugement et sa décision sont arrêtés. Elle l'a vu cela, sait qu'elle ne l'a pas et veut l'avoir ²⁵ ». La scène du jugement – du jugement de castration – que propose Freud n'est d'ailleurs pas dénuée d'intérêt : si les femmes manquent selon Freud constitutionnellement d'aptitude à la justice, le moins que l'on puisse dire est qu'elles ne manquent pas de compétence dans la formation du jugement, ni de célérité dans son exercice. La différence dans son objectivité anatomique est subjectivante pour la fille comme d'ailleurs pour le garçon, mais en ce qui la concerne cette subjectivation signe irrémédiablement la fin d'un âge d'or, coïncide avec une chute brutale dans la réalité.

L'injustice de l'anatomie

Le scénario de ce devenir prend pour la fille les espèces d'une injustice. C'est du moins ce qui ressort de l'analyse freudienne et qui conduit le psychanalyste à prononcer de manière péremptoire que les femmes ont une propension à la justice moins marquée que celle des hommes :

La femme, il faut bien l'avouer, ne possède pas à un haut degré le sens de la justice, ce qui doit tenir, sans doute, à la prédominance de l'envie dans son psychisme. Le sentiment d'équité, en effet, découle d'une élaboration de l'envie et indique les conditions dans lesquelles il est permis que cette envie s'exerce. Nous disons aussi que les femmes ont moins d'intérêts sociaux que les hommes, et que chez elles la faculté de sublimer les instincts reste plus faible. En ce qui concerne l'intérêt social, l'infériorité de la femme est due, sans doute, à ce caractère asocial qui est le propre de toutes les relations sexuelles ²⁶.

Pour Freud, la différence des sexes bouleverse le schéma organisateur érogène et libidinal de l'enfant de sexe féminin. La différence prend dès qu'elle est mise au jour le tour d'une comparaison qui tourne au désavantage de la fille. Ce désavantage qu'elle perçoit est aussi celui que Freud lui reconnaît : la thèse freudienne de la difficulté à devenir une femme – ce que Freud appelle non sans hyperbole « la pénible évolution vers la féminité ²⁷ » –, si elle n'est pas sans substrats clinique et théorique réels, n'en est pas moins marquée par une inflexion compatissante – dont il faudrait interroger les raisons, qui ne s'épuisent pas nécessairement dans le seul paternalisme freudien indéconstructible. De ce point de vue, le trauma de la découverte du féminin s'impose à l'analyste homme, autrement qu'à la fillette dont il décrit l'évolution, mais s'impose néanmoins à lui. Cette remarque n'invalide pas la nécessité logique du scénario freudien mais en fait entrevoir la charge d'injustice, et souligne la traduction éthique que Freud associe d'emblée à cette découverte. Le féminin pose à Freud rien de moins que la question de la justice, d'une justice que réclame la fille, d'une injustice qui la frappe et prend un caractère tragique dans la mesure où ce que la différence des sexes recèle d'injuste ne peut être réparé. Le féminin s'en trouve marqué pour Freud au sceau d'un destin tragique :

Avec la reconnaissance de sa blessure narcissique, s'instaure chez la femme – pour ainsi dire comme cicatrice – un sentiment d'infériorité. Après avoir surmonté la première tentative consistant à expliquer son manque de pénis comme punition personnelle et avoir saisi la généralité de ce caractère sexué, elle commence à partager la dépréciation de l'homme pour ce sexe raccourci en un point décisif et reste attachée, au moins dans ce jugement, à sa propre parité avec l'homme ²⁸.

Ce qui détermine le genre dans la psychanalyse freudienne, c'est la réaction et l'élaboration psychique qui résultent pour le sujet de la découverte du réel anatomique. Freud décrit la réaction de la fille dans cet extrait en hypostasiant et scénarisant une série de sentiments et de jugements prêtés à l'enfant de sexe féminin. Le trauma d'une telle découverte tient selon nous à ce que l'identité de sexe qui s'impose à l'individu féminin s'accompagne d'une

traduction tragique de son genre. Pour Freud, lorsqu'un individu, fille ou garçon, découvre la condition de son sexe biologique, il y répond psychiquement. Si comme Freud l'écrit, en paraphrasant Napoléon, « le destin, c'est l'anatomie ²⁹ », cherchant par là à apporter une fin de non-recevoir aux revendications égalitaires des féministes, chaque individu a – la tragédie grecque le montre de la manière la plus illustrative qui soit –, sa manière d'y répondre. Et cette réponse a, au regard du genre, un caractère performatif.

Le schéma œdipien suspend et refaçonne l'organisation pré-génitale sur lequel il vient se greffer. Le moment d'entrée dans l'Œdipe marque selon Freud la séparation définitive des itinéraires de la fille et du garçon, le complexe de castration et le complexe d'Œdipe produisant sur chacun des deux sexes des effets opposés ³⁰. Le complexe d'Œdipe est une « formation secondaire ³¹ » au complexe de castration. Un scénario – celui de l'Œdipe – vient prendre le relais d'un autre qui l'a précédé. Une autre différence distingue la fille du garçon au regard du complexe d'Œdipe : Freud reconnaît en 1925 ne pas pouvoir fournir de raison valable à sa liquidation en ce qui concerne la fille ³², alors que sous l'effet de la menace de castration, il vole en éclats dans le cas du garçon qui se détourne de l'objet interdit de ses tendres assiduités. Le scénario œdipien en ce qui concerne la fille perdure selon Freud de manière résiduelle et obscure.

Lacan et la comédie des sexes

Le pari du signifiant

Lacan ne méconnaît pas l'événement traumatique de la découverte de la castration notamment maternelle – qu'elle résulte pour l'individu sous la forme d'une menace ou d'une réalité – mais en fait une lecture dont l'inflexion est sensiblement différente. Sans le remettre en cause, il s'est interrogé sur la pertinence du complexe d'Œdipe : sans aller jusqu'à le récuser explicitement, il en a, comme j'ai tenté de le montrer ³³, compliqué la structure, indiqué les points de fuite. Il place la différence sexuelle non sous le signe de la tragédie mais celui d'un autre genre également théâtral : la comédie. Non que Lacan n'ait consacré à la tragédie et à l'une de ses figures les plus emblématiques – Antigone – une analyse détaillée

dans le séminaire sur *L'Éthique de la psychanalyse*³⁴, mais c'est sous le signe de la comédie que, contre toute attente, il appréhende le complexe de castration dans son devenir de genre. Il apparaît que la lecture fataliste de Freud qui essentialise la position du féminin rivé à son destin mélancolique n'est pas la seule lecture possible d'une différence anatomique qui, si elle n'est pas indifférente, trouve chez Lacan une mutation significative : le signifiant du phallus vient remplacer l'anatomie dans sa détermination implacable. Dans « La signification du phallus » (1958) où Lacan passe en revue les étapes de la psychogénèse sexuelle de l'individu par Freud, il qualifie son propre commentaire de Freud de « pari³⁵ » fondé sur l'introduction du signifiant. Il soutient que le fonctionnement de l'inconscient freudien n'a rien de soluble dans le biologisme³⁶, le corrélat de cette thèse étant que le phallus est le signifiant du désir marqué au sceau de « la menace ou la nostalgie du manque à avoir³⁷ ». Le phallus comme signifiant met chacun des sexes au pied du mur de ce qu'il n'est ou n'a pas, obligeant l'humanité entière à ce que Lacan désigne comme « l'intervention d'un paraître » : « 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 comédie³⁸ ». Entre les sexes, une comédie conçue comme mise en jeu du signifiant phallique s'engage, comédie qui s'inscrit dans ce qu'Anne-Emmanuelle Berger a justement appelé « Le grand théâtre du genre³⁹ ».

Dans le séminaire *Le Transfert*, alors qu'il engage la lecture détaillée du *Banquet* de Platon, lors de la séance du 23 novembre 1960, Lacan déclare tout-à-trac : « l'amour est un sentiment comique⁴⁰ ». Le psychanalyste s'interroge sur le sens de la présence d'Aristophane dans le dialogue que Platon consacre à l'amour et examine la nature de la comédie au regard du sentiment amoureux. Il voit dans « la conjonction du désir avec son objet en tant qu'inadéquat⁴¹ », dans le rapport d'inadéquation structurelle qui frappe la dimension du désir le levier de toute comédie. L'inadéquation dont il s'agit n'est pas sans rapport avec le complexe de castration que Freud a mis au jour. Dans la séance du 10 mai 1961 du même séminaire, alors qu'il analyse le théâtre de Claudel, Lacan rappelle que le père est « le thème fondamental de la comédie classique⁴² » : la raison en est, au-delà du leurre et de la dérision, qu'il est « joué » et Lacan précise ce qu'il entend par là : il est mis en situation de passivité – caractère que Freud identifiait comme un caractère définitoire du féminin pour la

psychanalyse. La comédie a, si l'on suit l'analyse lacanienne, une nécessité anthropologique qui traverse les modes et les époques : elle vient mettre en scène à des fins d'une *catharsis* non tragique les humains dans leur condition face à la castration et à l'inadéquation de l'objet de leur désir qui en résulte.

Tropisme de l'Autre et identification à son désir

C'est à partir de la question du désir que Lacan retravaille la théorie freudienne de la différence des sexes devenue différence sexuelle. Dans le séminaire XVIII *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, lors de la séance du 20 janvier 1971 sous-titrée « L'homme et la femme », il recourt à une expression encore toute nouvelle à l'époque, celle d'« identité de genre ⁴³ », et envisage les conditions de genèse et d'apparition de ladite identité. Pour la penser, Lacan part de l'instance de l'Autre, le désir du sujet émergeant dans le champ de l'Autre selon un paradigme hégélien : « Ce d'où je veux en venir est en tout cas fort exemplaire de ce que j'avance concernant le désir de l'Autre. *Che vuoi ? Kesgiveu ?* ⁴⁴ ». La notion de la différence des sexes telle qu'initialement élaborée par Freud subit chez Lacan une transformation depuis une question que suscite l'Autre et qui constitue le sujet comme tel : qu'est-ce qu'il (me) veut ? C'est la fonction même de la question que de produire le sujet.

Lacan fait dans la séance du 20 janvier 1971 un détour par un passage de l'essai de Freud *Psychologie des foules et analyse du moi* (1921). Notons qu'alors que Lacan fait référence à la section VII qui traite de l'identification, il ne la mentionne que sur un point – celui de l'identification à l'idole humaine, le leader de la masse –, à l'exclusion de l'argument principal où Freud détaille le processus identificatoire au premier objet, « manifestation la plus précoce d'une liaison de sentiment à une autre personne ⁴⁵ », préhistoire du complexe d'Œdipe : « Le petit garçon fait montre d'un intérêt particulier pour son père, il voudrait et devenir et être comme lui, venir à sa place en tous points.[...] Il fait de son père son idéal ⁴⁶ ». Simultanément, le garçon investit la mère comme objet d'amour. D'emblée, l'identification est marquée par l'ambivalence : elle est manifestation de tendresse d'un côté, souhait d'élimination de l'autre. Freud distingue nettement l'identification et choix d'objet : « Il est facile d'énoncer en une formule la différence entre une telle identification et un choix d'objet portant sur le père. Dans le premier cas, le père est ce qu'on voudrait être, dans le second ce qu'on voudrait avoir ⁴⁷ ».

Le cœur de l'argument freudien que Lacan ne cite pas explicitement est pourtant d'importance au regard de la question du genre, puisqu'il donne lieu à une explication psychogénétique de l'homosexualité masculine : le jeune homme ayant été fixé à sa mère d'une manière inhabituellement longue et intense ne l'abandonne pas à la puberté mais s'identifie à elle, « se mue en elle ⁴⁸ » et se met en quête d'objets qui puissent la satisfaire. Le moi devient ce qui était jusque-là son objet : c'est la formule de l'identification par introjection de l'objet dans le moi qui caractérise selon Freud l'homosexualité masculine aussi bien que la mélancolie où « [l']ombre de l'objet est tombé sur le moi, ai-je dit ailleurs ⁴⁹ », selon l'expression de *Deuil et mélancolie* (1917). Il est étonnant qu'alors que Lacan traite précisément de l'identification dans son rapport au devenir de genre, il ne commente pas ce passage pourtant décisif où Freud fait dépendre le choix d'objet d'un processus identificatoire.

Cette lacune est d'autant plus étonnante que la thèse avancée par Lacan dans la même séance du séminaire est que l'identité de genre découle précisément d'un processus d'identification au désir de l'Autre, c'est-à-dire au phallus : « L'identification sexuelle ne consiste pas à se croire homme ou femme, mais à tenir compte de qu'il y ait des femmes, pour le garçon, qu'il y ait des hommes, pour la fille ⁵⁰ ». Et Lacan de préciser : « 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 ⁵¹ ». C'est ce que Lacan désigne comme la marque du phallus qui précipite homme et femme dans une comédie qui oscille entre mascarade (femme) et parade (homme) où les uns se parent et quand les autres se fardent à des fins de simulacre phallique.

Fonction du masque

Lacan emprunte l'idée de mascarade à Joan Rivière qui, dans un article de 1929 ⁵², a soutenu la thèse d'une féminité comme mascarade à partir d'exemples tirés de sa clinique. Rivière rapporte notamment les rêves récurrents d'une de ses analysantes dans lesquels les protagonistes portaient un masque sur le visage afin d'éviter les catastrophes et les blessures. Dans cet article, la psychanalyste anglaise définit la féminité comme un masque ayant pour fonction de cacher la possession de la masculinité et d'éviter les représailles qu'encourrait toute femme découverte en possession des tels attributs. La comparaison qui vient à l'esprit

de Rivière est celle d'un voleur qui retournerait ses poches de pantalon et demanderait à être fouillé pour prouver qu'il est innocent. Lacan reprend l'idée de Rivière que le masque permet au sujet féminin d'éviter l'angoisse de castration, mais va plus loin en considérant que le masque *fait* la femme, qu'il la révèle. D'autant que le masque n'est pas un accessoire isolé : il participe d'une mascarade, d'un jeu duel qui interpelle l'autre sexe.

Le processus de l'identification s'articule ainsi avec ce que Lacan désigne comme la fonction du semblant ou du masque. Dès le séminaire sur la relation d'objet (1957), le phallus est articulé à fonction de voile, appelée aussi rideau :

*Le rideau si l'on peut dire, c'est l'idole de l'absence, et en fin de compte si ce n'est pas pour rien que le voile de Maya est la métaphore la plus communément en usage pour exprimer le rapport de l'homme avec tout ce qui le captive, cela n'est sans doute pas sans la raison qu'assurément le sentiment qu'il a d'une certaine illusion fondamentale dans tous les rapports de son désir, c'est bien là ce dans quoi l'homme incarne, idolifie son sentiment de ce rien qui est au-delà de l'objet de l'amour*⁵³.

Étant donné que nul, ni homme, ni femme, n'a le phallus, chacun est occupé à mettre en scène son rapport à ce qui lui fait défaut. Pour Lacan, le phallus châtré aussi bien les femmes que les hommes⁵⁴, parce qu'il n'est pas un organe mais un signifiant. L'identification au phallus est universellement négative et oppose de manière asymétrique et institutive les femmes aux hommes. À cet égard, le complexe de castration s'avère pour Lacan plus structurant pour le sujet et plus fondateur pour son identité de genre que le complexe d'Œdipe dont il n'est fait ici aucune mention.

Subversion de genres ?

Lacan avance la formule – non de sexuation mais du genre – suivante : « Pour le garçon, il s'agit à l'âge adulte de faire-homme⁵⁵ » et il s'explique : « faire-signé à la femme que l'on l'est⁵⁶ ». « Le mâle est le plus souvent l'agent de la parade, mais la femelle n'en est pas absente puisqu'elle est précisément le sujet qui est atteint par cette parade⁵⁷ ». De cette parade, il était déjà question dans « La signification du phallus » (1958) : « Le fait que la féminité trouve son refuge dans le 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 ⁵⁸ ». La conclusion de la signification du phallus, texte que d'aucuns ont su considérer comme métaphysique, n'est pas sans ouvrir contre toute attente sur un horizon déessentialisant et subversif qui résulte de la fonction du masque qui redistribue les cartes.

Les positions de l'homme et de la femme sont sérieusement compliquées dans la comédie des sexes qui se joue entre parade et mascarade, donnant lieu à des brouillages de genres tout à fait inattendus et que souligne Lacan. Les positions d'identité s'en trouvent difficilement démêlables et moins ontologiquement stables que jamais. L'insigne du phallus comme marque du désir pour les deux sexes complique d'emblée la donne et place hommes et femmes dans l'espace intersubjectif d'une comédie voilée. Lacan remarque que si les humains s'inspirent de la parade animale, ce qui les en différencie est « ce semblant véhiculé dans un discours ⁵⁹ ».

Le même Lacan dans la séance du séminaire *D'un discours qui ne serait pas du semblant* intitulée « L'homme et la femme » a aussi déclaré :

L'important est ceci. L'identité de genre qui n'est rien d'autre que ce que je viens d'exprimer par ces termes, l'homme et la femme. Il est clair que la question n'est posée de ce qui en surgit précocement qu'à partir de ceci, qu'à l'âge adulte, il est du destin des êtres parlants de se répartir entre hommes et femmes et que pour comprendre l'accent qui est mis sur ces choses, sur cette instance, il faut se rendre compte que ce qui définit l'homme, c'est son rapport à la femme et inversement. Rien ne nous permet d'abstraire ces définitions de l'homme et de la femme de l'expérience parlante complète jusques et y compris dans les institutions où elles s'expriment, à savoir le mariage ⁶⁰.

Comment comprendre ces lignes ? Même s'il ne faut jamais sous-estimer le pouvoir insidieux de l'ironie lacanienne, l'outrance de leur hétéro-normativité tonitruante est contredite par la fonction du semblant et le processus de l'identification dont relève, selon Lacan, l'identité de genre d'un sujet, dont nous avons tenté d'exposer les mécanismes, et qui peut être appelée « identité de semblant », selon l'expression de Luis Izcovich ⁶¹. La catégorie du destin qu'avait mobilisée en son temps Freud pour qualifier le devenir psychosexuel de l'individu fait retour sous la plume de Lacan ; cependant elle est ici infléchie – sinon déviée de son cours – par l'interférence que représente la parole. Lacan prend le soin de préciser que le destin dont il s'agit est celui des êtres parlants. Or la parole produit des effets de discontinuité et de déviation de l'ordre des besoins. La parade masculine n'est en rien comparable à celle du règne animal car même silencieuse elle est structurée par des effets de parole. Le *fatum* du sexuel mis au jour par Freud est pour Lacan langagier ; sa nécessité est donc tout sauf

naturelle. Quant à la formule lacanienne de « l'homme et la femme », elle ne se comprend que depuis la valeur contrastive de la copule « et ». La définition des sexes et leur expression dans les modalités de genre sont pour Lacan comparatives. Lacan sur ce point – une fois n'est pas coutume – est saussurien : le genre est construit dans la différence, sa valence est contrastive et non pas essentielle. D'autant que le sens du genre est tout entier dans le langage et résulte des effets de langage entre les sexes. Le genre relève pour Lacan d'un faire-signé, d'un se faire le signe du désir de l'Autre, d'une comédie masquée qui laisse miroiter sous les plis de l'habit, du fard, un corps traversé par les effets de la parole ou les espèces de ce qu'il n'a pas.

C'est pour Lacan la fonction du semblant qui façonne l'identité de genre d'un sujet et non son anatomie destinale. En matière de genre, Lacan se défend pourtant de tout nominalisme : « Je veux dire que je ne pars pas de ceci, que le nom est quelque chose qui se plaque, comme ça sur du réel ⁶² ». Le nominalisme est la doctrine philosophique selon laquelle les idées générales ou les concepts n'ont d'existence que dans les mots servant à les exprimer. Le nominaliste pense que les idées générales ne sont que des mots par opposition au réaliste qui soutient que les idées générales supposent quelque chose de réel. Lacan n'est de ce point de vue pas butlerien avant la lettre dans la mesure où Judith Butler comprend le genre comme résultant d'une série de scènes d'interpellation dont la première instance est celle du médecin accoucheur qui prononce « C'est une fille ⁶³ ». Les effets de langage dont procède le genre pour Lacan ne relèvent pas d'un placage d'un prédicat homme ou femme sur le réel du corps. Il est toutefois intéressant de constater que la scène butlerienne de la nomination de la fille est une scène de découverte du réel du corps découvert et nommé, alors que la comédie des sexes dont s'entretient Lacan implique parures et enveloppements.

Le réel du corps, – de la violence entre les corps, et même du viol qu'évoque Lacan brièvement à la fin de la séance du 20 janvier 1971 – n'est pas nié pour autant mais est rapporté à l'instance de la parole et à l'ordre symbolique d'une manière qui n'est pas immédiatement performative. La définition que Lacan donne du réel au passage est éclairante : « Ce qui est réel : ce qui fait trou dans ce semblant ⁶⁴ ». Le corps – sexué et sexuel – n'est pas en soi, pas sans les effets de langage dans lequel il est pris et dont il se soutient. Ces effets tant symboliques qu'imaginaires relèvent pour le sujet d'une logique intersubjective qui s'avère psychiquement instituante. La performativité de la comédie des sexes a un effet double : celle de produire un sujet inséparable

de son identité de genre. La comédie du genre, qu'elle soit marivaudage ou grandguignol, est donc d'une importance capitale. Pour Lacan toutefois, le rapport à l'autre sexe est conçu comme relation intersubjective et non confrontation à des fins de reconnaissance au tiers que constitue le corps social. La comédie des sexes est duelle – même si elle est médiée par un tiers terme invisible. L'assertion : « il n'y a pas de rapport sexuel » – dont Lacan donne en 1971 une formulation légèrement différente⁶⁵ – s'éclaire depuis la conception performative et théâtrale du genre. Un rapport existe bel et bien mais il ne se situe pas entre les sexes : il est celui que chaque sujet sexué entretient à une tierce instance qui le constitue dans son identité de genre et fonde la cause de son désir.

Si Lacan s'appuie sur la découverte freudienne du complexe de castration, sa théorie de la différence des sexes est plus subversive que la théorie freudienne ne le laissait présager. Son interprétation délibérément non-tragique du destin freudien des sexes ne porte pas tant sur les conditions de la psychogenèse sexuelle infantile que sur la mise en jeu de l'identité de genre à l'adolescence et à l'âge adulte. Lacan abandonne définitivement la thèse freudienne du *Penisneid*⁶⁶. Si la théorie lacanienne du genre ne compte que deux genres, féminin et masculin, définis contrastivement l'un par rapport à l'autre – ce qui exclut *de facto* la possibilité du neutre –, la mascarade du désir dont elle procède ouvre sur une multiplicité de performances possibles où l'identité n'est pas dictée par la nature, mais fictionnée et performée à partir de l'énigme et de l'impasse que représente la découverte du sexuel pour tout sujet.

BIBLIOGRAPHIE

Alfandary, Isabelle. « Pour compliquer un peu le complexe d'Œdipe », in *Lettres de la Société de Psychanalyse Freudienne*, 35, 2016, p. 50-61.

Berger, Anne-Emmanuelle. *Le Grand Théâtre du genre : identités, sexualités et féminisme*, Paris, Éditions Belin, 2013.

Berger, Anne-Emmanuelle. « La psychanalyse comme « théorie du genre » » in *Subversion lacanienne des théories du genre*, dir. F. Fajnwaks et C. Leguil, Éditions Michèle, 2015, p. 107-130.

Butler, Judith. *Le Pouvoir des mots : politique du performatif*, Paris, éditions Amsterdam, 2004

[1997].

Diaktine, Gilbert. « Le Séminaire, X : l'angoisse de Jacques Lacan », in *Revue Française de Psychanalyse*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 2005, 3, vol. 69, p. 917-931.

Freud, Sigmund. *Trois leçons sur la théorie sexuelle. Trois essais sur la théorie sexuelle*, in *Œuvres complètes*, VI, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 2006, [1905], p. 59-182.

Freud, Sigmund. *Pour introduire le narcissisme* in *Œuvres complètes*, XIII, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 2005 [1914], p. 213-246.

Freud, Sigmund. *Psychologie des masses et analyse du moi* in *Œuvres complètes*, XVI, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1991 [1921], p. 1-83.

Freud, Sigmund. « La disparition du complexe d'Œdipe » in *Œuvres complètes*, XVII, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1992 [1923], p. 26-33.

Freud, Sigmund. « Quelques conséquences psychiques de la différence des sexes au niveau anatomique » in *Œuvres complètes*, XVII, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1992 [1925], p. 189-202.

Izcovich, Luis. « L'identité sexuelle et l'impossible ». *L'en-je lacanien*, 10, (1), 2008, p. 81-92.

Lacan, Jacques. « La signification du phallus » in *Écrits*. Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 685-695.

Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre IV. La relation d'objet*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre VII : L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1986.

Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre VIII : Le transfert*, Paris, Éditions du Seuil, 2001.

Lacan, Jacques. *Le Séminaire. Livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Éditions du Seuil, 2007.

Laplanche, Jean. *Sexual. La sexualité élargie au sens freudien*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 2007.

Rivière, Joan, « Womanliness as a Masquerade », in *International Journal of Psycho-Analysis*, 1929, Vol 9, p. 303-313.

Rubin, Gayle, « L'économie politique du sexe : transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », trad. Nicole-Claude Mathieu, in *Cahiers du Cedref*, 7-1998.

NOTES

1. J. Laplanche, *Sexual. La Sexualité élargie au sens freudien*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 2007.
2. S. Freud, *Œuvres complètes*, XIII, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 2005, p. 213-246.
3. G. Rubin, « L'économie politique du sexe: transactions sur les femmes et systèmes de sexe/genre », trad. Nicole-Claude Mathieu, in *Cahiers du Cedref 7-1998*, p. 52.
4. S. Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse* (1915-1916) trad. Anne Berman, 1936, Les classiques des sciences sociales, Chicoutimi, Université du Québec, http://classiques.uqac.ca/classiques/freud_sigmund/nouvelles_conferences/Nouv_conf_psychanalyse.pdf, 69.
5. *Ibid.*, p. 70.
6. *Ibid.*, p. 79.
7. *Ibid.*, p. 78.
8. *Ibid.*, p. 71.
9. *Ibid.*, p. 72.
10. *Ibid.*, p. 71.
11. *Ibid.*, p. 79.
12. *Ibid.*, p. 75.
13. « Peut être n'est-il pas superflu de donner l'assurance que, dans cette description de la vie amoureuse féminine, toute tendance à rabaisser la femme m'est étrangère » (*Pour introduire le narcissisme, op.cit.*, p. 233).
14. « La femme, il faut bien l'avouer, ne possède pas à un haut degré, le sens de la justice, ce qui doit tenir sans doute, à la prédominance dans son psychisme » (*Ibid.*, p. 81).
15. A.-E. Berger, dans *Subversion lacanienne des théories du genre*, dir. F. Fajnwaks et C. Leguil, Éditions Michèle, 2015, p. 109.
16. S. Freud, Trois essais sur la théorie sexuelle, in *Œuvres complètes*, VI, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 2006, p. 59-182.
17. *Ibid.*, p. 158.
18. *Ibid.*

19. *Ibid.*
20. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse, op.cit.*, p. 72.
21. *Ibid.*, p. 75.
22. *Ibid.*, p. 77.
23. *Ibid.*, p. 78.
24. *Trois essais sur la théorie sexuelle, op. cit.*, 1 p. 31.
25. S. Freud, « Quelques conséquences psychiques de la différence des sexes au niveau anatomique » in *Œuvres complètes*, XVII, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1992 [1925], p. 196.
26. *Nouvelles conférences sur la psychanalyse, op. cit.*, p. 81.
27. *Ibid.*
28. S. Freud, « Quelques conséquences psychiques de la différence des sexes au niveau anatomique », *op. cit.*, p. 197.
29. S. Freud, « La disparition du complexe d'Édipe », *Œuvres complètes*, XVII, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1992, p. 31.
30. « Pour ce qui est du rapport entre le complexe d'Édipe et le complexe de castration, il s'instaure une opposition fondamentale entre les deux sexes. *Tandis que le complexe d'Édipe du garçon périclite par le complexe de castration, celui de la fille est rendu possible et est introduit par le complexe de castration.* Cette contradiction reçoit son élucidation, si l'on considère que le complexe de castration agit là toujours dans le sens de son contenu, de manière inhibante et destructrice pour la masculinité, et sur la féminité de manière favorisante. La différence dans cette part du développement sexuel chez l'homme et la femme est une conséquence compréhensible de la diversité anatomique des organes génitaux et de la situation psychique qui s'y connecte; elle correspond à la différence entre castration accomplie et la castration simplement proférée en menace. Notre résultat est donc au fond quelque chose qui va de soi, qu'on aurait pu le prévoir » (*ibid.*, 200).
31. *Ibid.*, p. 195.
32. « Chez la fille, il manque le motif pour la ruine du complexe d'Édipe », *ibid.*, p. 201.
33. I. Alfandary, « Pour compliquer un peu le complexe d'Édipe », in *Lettres de la Société de Psychanalyse Freudienne*, p. 35, 2016, 50-61.

34. J. Lacan, « L'essence de la tragédie. Un commentaire de l'Antigone de Sophocle », *Le Séminaire. Livre VII. L'Éthique de la psychanalyse*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, p. 284-333.
35. « C'est à partir de ce pari - que nous mettons au principe d'un commentaire de l'œuvre de Freud depuis sept ans - que nous avons été amené à certains résultats » (J. Lacan, « La signification du phallus », in *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil, 1966, p. 688).
36. « Elle est insoluble à toute réduction à des données biologiques », *ibid.*, p. 686. Dans *Le Séminaire XVIII*, Lacan ira jusqu'à reconnaître les « trébuchements » freudiens : « Quels que soient les trébuchements auxquels lui-même a pu succomber dans cet ordre, ce que Freud révèle dans le fonctionnement de l'Inconscient n'a rien de biologique », *Livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, Paris, Éditions du Seuil, 2007, p. 30.
37. *Ibid.*, p. 694.
38. *Ibid.*
39. *Le Grand Théâtre du genre : identités, sexualités et féminisme*, Paris, Éditions Belin, 2013.
40. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre VIII : Le transfert*, Paris, Éditions du Seuil, 2001, p. 46.
41. *Ibid.*, p. 47.
42. *Ibid.*, p. 338.
43. J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, *op. cit.*, p. 31.
44. *Ibid.*, p. 23.
45. S. Freud, *Psychologie des masses et analyse du moi* in *Œuvres complètes XVI*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1991, p. 42.
46. *Ibid.*
47. *Ibid.*, p. 44.
48. *Ibid.*, p. 46.
49. Freud s'auto-cite ici, *ibid.*, p. 47.
50. *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, *op.cit.*, p. 34.
51. « La signification du phallus », *op.cit.*, p. 694.
52. J. Rivière, « Womanliness as a Masquerade », in *International Journal of Psycho-Analysis*, 1929, Vol 9, p. 303-313.

53. J. Lacan, *Le Séminaire : livre IV. La relation d'objet*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, p. 155.
54. « Pour les hommes, la fille, c'est le phallus, c'est ce qui les châtre » (*D'un discours qui ne serait pas du semblant*, *op.cit.*, p. 32); « Pour les femmes, le garçon, c'est le phallus, mais elles n'acquièrent que le pénis, et ça les châtre », *ibid.* p. 34.
55. *Ibid.*, p. 32.
56. *Ibid.*, p. 32.
57. *Ibid.*
58. « La signification du phallus », *op.cit.*, p. 695.
59. *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, *op. cit.*, p. 32.
60. *Ibid.*, p. 31-32.
61. L. Izcovich, (2008). « L'identité sexuelle et l'impossible ». *in L'en-je lacanien*, 10, (1), p. 84.
62. J. Lacan, *Le Séminaire. Livre XVIII : D'un discours qui ne serait pas du semblant*, p. 28.
63. J. Butler, *Le Pouvoir des mots : politique du performatif*. Paris, Éditions Amsterdam, 2004 [1997].
64. *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, *op. cit.*, p. 29.
65. « Il n'y a pas d'acte sexuel », *ibid.*, p. 33.
66. Voir Gilbert Diakine, « Le Séminaire, X : l'angoisse de Jacques Lacan », *in Revue Française de Psychanalyse*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 2005, 3, vol. 69, p. 628.

NATHANAËL WADBLED

Avoir ou être ses pratiques sexuelles. Discours, performance et sexualité dans la théorie du genre de Judith Butler

Être marqué par des pratiques discursives

Lorsqu'elle définit l'identité de genre comme performative, Judith Butler lui donne la forme d'un discours par lequel elle se trouve identifiée et affirmée ¹. Il s'agit d'un ensemble d'éléments signifiants s'agencant selon une certaine structure dans un ensemble ou une composition qui tire elle-même sa signification autant de ces éléments que de leur agencement. L'identité de genre est alors la résultante d'éléments distinctifs se structurant selon une certaine grammaire et un certain usage. Ils ont la forme d'un ensemble de lois, qui est à la fois un répertoire, et qui différencie chaque individu de ceux adoptant un autre genre. Ces éléments n'ont pas seulement une forme langagière : ce sont des mots, mais aussi bien des gestes, des postures ou des attitudes qui prennent sens comme désignant ou, plus exactement, comme faisant signe vers une identité de genre. De la même manière que le nom propre reçu ou que l'accord des adjectifs et des participes, ces types de conduite constituent des marques indiquant et signifiant l'appartenance à un genre. Le genre est alors une stylisation langagière et corporelle qui identifie le sujet en tant que les spécificités d'un genre donné sont « marquées par des pratiques discursives ² ». Une telle conception place l'identité de genre du côté de la représentation ou de la performance. Il s'agit de prendre des postures linguistiques et physiques correspondant à une certaine identité. Pour comprendre ce qui se joue alors, Judith Butler attribue à l'énonciation genrée une fonction qui n'est ni constative ni dissimulatrice comme c'est le cas dans la performance théâtrale qui réalise un rôle se

substituant à l'identité de l'acteur le temps de la représentation. Les énoncés genrés sont définis comme performatifs au sens où le sont des actes de langage, ce qui signifie que l'énonciation a pour fonction de produire un effet et que la performance a une dynamique rituelle. C'est dans cette perspective que Judith Butler définit la nature des énoncés genrés qu'assument les individus, et en particulier celle de leurs pratiques sexuelles.

L'énonciation performative du genre

L'histoire du genre mise en mots et en gestes

Définir l'identité de genre comme performative signifie que l'énoncé genré ne se contente pas de signifier une chose, mais réalise ce qu'il nomme, de sorte qu'il y a une apparente coïncidence entre signifier et agir³. L'identité est indissociable des énoncés qui la marquent. Le sujet genré n'a pas de statut ontologique indépendamment des actes qui constituent sa réalité. Il ne préexiste pas comme tel à son action et est donc un effet de son propre discours. Il ne précède pas ontologiquement ses différents rôles et fonctions par lesquels son identité prend sens et est socialement visible. Pour réaliser cet effet, l'énoncé doit être produit selon une forme déterminée. Les éléments énoncés ainsi que la manière dont ils le sont doivent respecter une norme contraignante et réglée. Ces mots et ces gestes s'inscrivent dans le cadre d'une définition normative de ce que doivent être les identités de genre et de la bonne manière de l'exprimer.

Cette situation se distingue de ce que serait une performance au sens d'un résultat ou d'une exécution théâtrale. D'un côté, l'expression du genre réalise une identité préalablement définie comme lorsqu'il s'agit de réussir à atteindre un objectif. Judith Butler se distingue de toute conception essentialiste de l'identité. Le discours genré que porte le sujet sur son corps et dans son langage n'est pas l'explicitation d'une nature psychique ou corporelle⁴. Sans affirmer qu'il n'y aurait ni psyché ni corps biologique propre avant les actes marquant son genre, Judith Butler considère que ces derniers non seulement définissent l'identité, mais plus encore la rendent effective. Le genre ne les exprime pas mais constitue une autre réalité discursive qui prend leur place. L'identité de genre exprimée dans le discours n'est donc pas l'expression ou la réalisation plus achevée et optimisée des potentialités ou des capacités d'un individu préalablement identifié, comme lorsqu'il réalise une performance⁵. D'un autre côté,

il ne s'agit pas d'un masque pris par un acteur le temps d'une représentation par-dessus ou à la place de sa véritable identité. L'identité n'est pas une mascarade, au sens où une fausse identité serait jouée sans que le sujet ne la prenne véritablement ⁶. Le discours genré n'est pas l'équivalent d'un vêtement qu'il serait possible de revêtir, sans pour autant que l'apparence ainsi prise n'exprime véritablement l'identité cachée derrière ce masque. Au contraire, l'apparence ainsi prise par l'usage du discours genré définit véritablement et ontologiquement le sujet qui l'assume. Ce n'est pas un rôle théâtral qui s'ajouterait au sexe pré-discursif comme pour lui donner des propriétés supplémentaires artificielles au lieu de les remplacer.

Si l'identité de genre n'est pas ainsi une performance, c'est dans la mesure où le discours genré assumé par le sujet est la condition de possibilité de son identité. Il n'est ni la réalisation ni le masque d'un sujet. Il n'est pas un outil utilisé par un sujet préalablement défini. Si elle parle de pratique discursive ou de discours, ces mots et ces gestes par lesquels le sujet genré existe comme tel apparaissent alors être plutôt de l'ordre de l'histoire au sens défini par le linguiste Émile Benveniste ⁷. Il oppose l'histoire qui n'implique pas un engagement du narrateur au discours qui est personnel. Dans la mesure où il n'y a pas de sujet préalable qui assume un genre, il s'agit à proprement parler d'une histoire. Le sujet n'est pas dans un rapport d'extériorité avec l'usage qu'il fait de ce répertoire et de cette grammaire, de sorte qu'il ne peut être défini indépendamment de lui. La grammaire du « discours » portant l'identité de genre d'un sujet se distingue ainsi de celle utilisée dans le langage courant, où un sujet produit un complément au moyen d'un verbe actif, comme si ces sujets précédaient et activaient leurs diverses identifications. Il s'agit là d'une « fiction grammaticale ⁸ » supposant un sujet antérieur à son action. Ainsi identifié, l'événement décrit et l'instance du discours qui le décrit est un artifice. Il n'est donc pas possible de définir un présent de l'histoire puisque, pour Émile Benveniste ⁹, c'est cette coïncidence qui le définit. L'énonciation par laquelle le sujet assume son genre est de ce point de vue hors de la temporalité du sujet puisqu'elle instaure le point de vue à partir duquel celui-ci se produit. Si la description ou la fiche d'identité d'une personne suppose l'usage de la grammaire courante, il faut avoir conscience qu'elle induit une mécompréhension de la logique à l'œuvre ¹⁰. Ce n'est qu'une fois qu'il assume son histoire genrée de manière rétroactive que le sujet peut mettre en œuvre un discours où il reconnaît ses mots et ses gestes comme étant ceux de l'homme ou de la femme qu'il est. L'identité est toujours suspendue lorsqu'elle s'exprime ¹¹.

Réitérer l'énonciation de soi

Il ne suffit cependant pas de produire performativement une identité genrée, encore faut-il qu'elle continue à définir l'individu qui l'assume. Cette action doit se propager comme son propre écho. Il ne s'agit pas d'un acte singulier, non seulement dans la mesure où tous les sujets assumant un même genre l'effectuent, mais également au sens où un sujet genré doit continuer à le répéter pour le rester. Son existence dans le temps et non seulement comme instant est inséparable de cette construction réitérée assurant sa persistance et sa stabilité.

Cette réitération implique que, comme l'observe Émile Benveniste, la séparation entre l'histoire et le discours n'est pas en pratique parfaitement nette : il est possible de passer de l'un à l'autre instantanément sans que cela n'apparaisse et qu'un plan prenne l'autre en charge ¹². Lorsqu'il s'énonce à nouveau, le sujet déjà identifié se remet en jeu. Il repasse ainsi au plan de l'histoire afin de constituer un nouveau récit ¹³, mais cette histoire même est assumée par le sujet du récit premier. Judith Butler ne semble pas décrire alors un processus temporel où ces trois moments se succèderaient l'espace d'un instant, mais une dialectique où les plans d'énonciation se chevauchent et deviennent en fait indiscernables. Elle précise que le sujet préalablement constitué est attaché à son identité et qu'il ne la remet en jeu que pour mieux tenter d'y persévérer. Il apparaît comme auteur de la citation, pro-activement lorsqu'il la réitère et rétroactivement lorsqu'il l'a réitérée, bien que son énonciation elle-même le reconstitue tel qu'il est. Il y a non seulement une coïncidence à la fois entre l'événement décrit et l'instance du discours qui le décrit, mais également entre ce présent et l'histoire qui advient. Cette coïncidence entre l'action d'énoncer et l'acte énoncé, remarquée par Émile Benveniste dans le cas des performatifs ¹⁴, permet de définir la possibilité d'un présent historique. La conscience que le sujet a de la continuité de son existence est permise par cette situation.

Si la norme de genre se reproduisait exactement, ce présent aurait la forme de l'éternité. Dans la mesure où la réitération n'est en fait jamais parfaitement réalisée à l'identique, elle permet en même temps d'identifier de manière sui-référentielle les différents moments présents de cette existence où le sujet assume, à chaque fois dans son discours, une histoire différente. Des décalages se produisent inéluctablement à chaque répétition ou citation ¹⁵. L'énonciation du genre se reproduit à chaque instant, de sorte que son itération a lieu à chaque fois dans un nouveau contexte d'énonciation et selon une nouvelle interprétation. Cela modifie à la fois le contenu de ce qui est énoncé et les modalités d'énonciation. Les

conventions autorisant l'exercice du performatif ne sont donc en fait jamais parfaitement en place, de sorte que les énonciations « rompent » avec leur contexte. La répétition n'est jamais exacte et le genre est donc un idéal impossible à incarner parfaitement. C'est à ce niveau que Judith Butler situe non seulement la possibilité, mais plus encore la nécessité de la subversion. Elle se produit de manière inéluctable et l'enjeu est donc de l'assumer et de l'amplifier plus que de la provoquer volontairement. La dynamique performative est celle d'une réélaboration et d'une subversion de la norme et non celle de sa sortie. Se produisent des changements et des altérations où apparaissent des formes nouvelles qui demandent à être reconnues, et peuvent l'être en renonçant à l'idéal d'une norme se réalisant parfaitement. Si les performatifs échouent, ils n'échouent pas complètement. D'une manière générale, Judith définit la performativité en prenant ses distances avec une double illusion : aussi bien celle d'une énonciation du genre qui réussirait et produirait un genre idéal que celle d'une énonciation qui échouerait nécessairement ¹⁶. Elle les fait jouer ensemble pour penser une énonciation performative qui réussirait à constituer une norme tout en échouant à la réaliser parfaitement.

La conséquence est que l'identité du sujet excède à la fois ce que l'énonciation de la norme de genre autorise et l'image dans laquelle il se reconnaissait au moment de la répétition performative. L'identité de genre est faite des discontinuités dans lesquelles les normes sont réinvesties et matérialisées en décalage avec ce que serait leur réalisation idéale. Les dissonances du genre ne sont donc pas des accidents secondaires. Il y a une prolifération des identités qui sont des déplacements de la norme incorrectement citée. La constance n'est qu'une apparence que Judith Butler qualifie de comédie ¹⁷. Si l'identification a une substance durable est désirée, elle ne peut jamais être achevée que dans une mise en scène fantasmatique et fictive. C'est ce que permet de comprendre la définition de la fonction de l'énonciation comme performative plutôt que comme constatative ou théâtrale. Si elle rend compte de la manière dont est produit le sujet, elle permet également de considérer celui-ci comme étant toujours en décalage avec ce qui est attendu de lui. Au contraire, réaliser un objectif ou se mettre dans la peau d'un personnage implique une reproduction du rôle prédéfini.

La définition d'une identité de genre stable aussi bien préalable à son énonciation qu'à sa remise en jeu dans une nouvelle énonciation, ne peut être que rétroactive et en un sens être toujours anachronique, puisqu'elle suppose l'existence d'une essence avant que ses conditions d'existences ne soient réalisées. La manière dont le sujet se reconnaît dans ses actes n'est ainsi

pas en lui-même un dispositif par lequel le sujet se constitue, mais celui par lequel il prend conscience de la continuité de son existence. Il produit cette conscience rétroactive qui, même si elle est une illusion, le constitue. Judith Butler déplace ainsi la fonction subjectivante de ce que Michel Foucault nomme l'aveu : il n'est pas ce qui instaure le sujet, mais ce qui instaure sa persévérance. Devenu par ses actions autre que lui-même, l'individu reconstitue le récit de son identité pour s'y reconnaître à nouveau. Il se reconnaît désormais dans ce qui l'a constitué précédemment. Si la stabilité de son identité est minée de l'intérieur par la manière dont elle doit se répéter et par le fait que cette répétition est la mise en récit de décalages, il reconstitue à chaque fois un récit cohérent de lui-même d'une manière présentiste : la cohérence est reconstituée à partir de son identité présente plus qu'elle n'est le constat de ce qu'il a véritablement été. Chacun refait constamment l'expérience de lui-même en se racontant une nouvelle histoire. C'est ainsi que Judith Butler oppose à la performance théâtrale, consistant en l'imitation d'un original, la performativité définie comme une citation sans original faisant comme s'il y avait pourtant un original à reproduire ¹⁸.

La constitution performative de la sexualité : énoncés genrés et énoncés sexuels

Subsumer la sexualité sous le genre

L'identité genrée ainsi définie est entre autre « un sens pratique ¹⁹ » du corps et du désir. Si Judith Butler ne thématise pas comme telle la question de la sexualité, la manière dont elle évoque le corps l'inscrit dans la perspective générale de sa théorie de la performativité de l'identité de genre. Le corps y a une place centrale puisque l'énonciation performative du genre passe par des gestes. Les activités sexuelles sont un exemple de tels gestes. Judith Butler n'évoque quasiment pas la sexualité et très peu le corps érogène. Si la question du corps érogène et des pratiques sexuelles n'a pas d'autonomie théorique propre, c'est qu'elle ne renvoie pas à des actes ayant une essence particulière. À une époque où le philosophe Michel Foucault a donné à la sexualité une place centrale pour définir l'identité, cette situation peut étonner ²⁰. Judith Butler marque en fait un déplacement vers la question du genre dû à deux raisons relativement indépendantes. Il ne s'agit pas de passer à cette nouvelle époque dont Michel Foucault pronostique l'avènement et où la sexualité ne serait plus

centrale, mais de déplacer et de reformuler cette centralité dans le cadre théorique et politique du féminisme.

D'un point de vue théorique, le genre est une question plus générale qui engage les actions du sujet au-delà de ses pratiques sexuelles et englobe celles-ci. Cette explication apparaît en creux dans la manière dont Judith Butler traite la sexualité comme une énonciation du genre parmi les autres. Elle ne méconnaît pas l'importance que prennent les pratiques sexuelles, mais ce qui est habituellement considéré comme relevant de la sexualité prend place dans un cadre plus large ²¹. Cette conception s'inscrit dans l'héritage d'un certain féminisme qu'elle cite d'ailleurs abondamment : lorsque Monique Wittig affirme que les lesbiennes ne sont pas des femmes, elle rabat la sexualité sur le genre. D'un point de vue politique, la mise en avant du genre sur la sexualité provient de la volonté de Judith Butler à s'inscrire dans le champ du féminisme. Il ne s'agit pas, comme pour Monique Wittig, d'affirmer ainsi qu'il est possible d'être autre chose qu'une femme ou un homme, mais de montrer qu'il est possible d'être une femme autrement qu'en ayant une sexualité hétéro-normative. L'enjeu est de libérer le féminisme de l'idée d'une nécessaire base cohérente et unique, plutôt que de multiplier les identités sexuelles justifiant des engagements particuliers ²². Cela signifie qu'un sujet peut s'énoncer performativement comme femme d'une pluralité de manières, de sorte que cela ajoute un qualificatif ou un prédicat à cette qualité féminine sans pour autant la transformer substantiellement. Les différents actes qui sont alors posés sont de l'ordre des différences qui se produisent lors de la citation de la norme de genre.

L'efficacité performative des pratiques sexuelles

Les identités sexuelles sont donc envisagées comme des variantes de l'identité de genre. Elles s'inscrivent dans une double logique : à la fois effet de l'identité genrée produite et acte qui la produit. Si Judith Butler ne les lie pas explicitement, elle décrit deux dynamiques qui jouent ensemble. Elles s'articulent de manière logique dans une dialectique comme deux modalités de la même dynamique.

À un premier niveau, les pratiques sexuelles sont l'effet d'un certain corps érogène constitué par identification et nomination avant même l'acte corporel ²³. Avant de s'engager dans des pratiques sexuelles, le sujet est pris dans un ensemble d'énoncés genrés. Il s'identifie à son genre et constitue ses désirs et son corps en fonction de cette identification dans la mesure où une certaine sexualité est normativement associée à un certain genre ²⁴. Le corps érogène est

alors l'effet d'une projection plus que d'une action. Ce n'est pas un énoncé sexuel qui produit la sexualité mais un énoncé genré non sexuel qui produit une identité de genre impliquant une certaine sexualité. Le sens du corps érogène est acquis préalablement à toute pratique sexuelle. Judith Butler reformule ainsi l'idée foucauldienne selon laquelle le corps sexué est l'effet d'un énoncé conceptuel qui donne corps et non d'un énoncé gestuel. S'il s'agit bien d'un effet performatif des énoncés genrés, la sexualité n'est pas ainsi performativement constituée au sens où le définit Judith Butler car son énonciation n'est pas sexuelle. Pour reprendre les catégories de John Austin, elle fonctionne selon une logique perlocutionnaire : ce qu'elle produit finalement n'est pas immédiatement ce qui est énoncé mais la conséquence de ce qui est énoncé. Au contraire, la logique performative de l'identité correspond à celle de l'illocutionnaire où l'effet de l'énoncé se confond avec son énonciation. De ce point de vue, lorsqu'il s'engage dans des pratiques sexuelles, le sujet réalise constativement et non performativement son identité de genre.

Cependant, ces actes sont bien en même temps performatifs, dans la mesure où l'énoncé par lequel le sujet persévère dans son être est à la fois un discours personnel et une histoire sans sujet référentiel. Les pratiques sexuelles reproduisent illocutionnairement l'identité de genre à laquelle le sujet est attaché. Ce sont alors des actes sexuels qui produisent une identité sexuelle ²⁵. L'identité et les pratiques sexuelles ne sont pas la conséquence de l'identité de genre mais la constituent. Le corps s'approprie lui-même la norme de genre. Judith Butler se situe de ce point de vue lorsqu'elle affirme qu'il faut remettre en question l'insistance sur le consentement comme précédant dans tous les cas la sexualité comme s'il était constitutif de la personne ²⁶. Le consentement est alors l'effet de l'illusion rétroactive de la constance d'une identité toujours déjà présente. Il prend en revanche sens dans la définition de la sexualité comme conséquence d'une identité subjective préalablement définie et identifiée. L'ambiguïté vient du fait que les deux logiques fonctionnent en fait toujours ensemble : la conscience que le sujet a de son identité apparaît alors comme l'effet conjugué de son attachement à son identité de genre et à la répétition corporelle d'énoncés sexuels.

Troubler et non contester les genres

Ces actions ne peuvent que produire des décalages, et non contester l'identité genrée. À la différence de Michel Foucault, elle réinscrit toute pratique sexuelle dans ce cadre. Pour le philosophe, certaines pratiques non-normatives sont plus que des occasions de subvertir les

identités normativement établies en en ouvrant la signification. Elles interrogent leur existence même et la possibilité de définir une identité. Si le cœur de son travail est d'analyser l'effet de la norme, à plusieurs reprises il ouvre ainsi la possibilité de voir quelque chose d'autre surgir. Judith Butler, au contraire, est attentive à montrer qu'il s'agit d'un fantasme ou d'une illusion ayant une nature similaire et symétrique à celle de la constance parfaite d'une identité produite par un énoncé toujours identique : elle considère qu'il n'est jamais possible de s'affranchir de la norme. Elle fait alors jouer la pensée foucauldienne contre elle-même : contre Michel Foucault évoquant des possibilités de contre-attaques où se produisent une multiplicité de plaisirs excédant toute norme, il s'agit de poser la question foucauldienne de la régulation normative de ces pratiques sans qu'il ne puisse exister d'extériorité à la norme ²⁷. Judith Butler envisage la possibilité d'un échec de la constitution performative du genre par les pratiques sexuelles, dans la mesure où le corps serait un lieu qui échapperait constitutivement à toute tentative de mise en forme. Elle reprend notamment la manière dont Michel Foucault envisage la sexualité d'Herculine Barbin comme existant hors de toute identité, dans une situation où les catégories de sexe et de genre ont disparu ²⁸. À d'autres occasions, elle évoque la possibilité selon laquelle le corps serait ce qui est toujours autre, dans la mesure où son érogénéité est imprévisible et peut se recomposer radicalement à chaque expérience sexuelle ²⁹. Le corps est alors au-delà de ce qu'il énonce. Le site de l'érogénéisation devient multiple et de nouveaux énoncés imprévisibles apparaissent, de sorte que l'identité se trouve prise dans une dynamique de prolifération. Ce transfert n'est pas une reformulation mais une substitution impliquant la possibilité d'autres identités de genre ³⁰. Quelque chose résiste qui n'est ni un rôle, ni une norme.

Cependant, Judith Butler précise qu'il ne s'agit que d'une illusion d'extériorité irréalisable. Ces pratiques sont invariablement prises en charge par un discours qui produit la sexualité puis dissimule cette production en la désignant comme indomptable et hors de toute norme ³¹. Ce qui compte comme extériorité est toujours relatif à un domaine d'énonciation qui autorise et produit cette extériorité. Il réalise cet effet en produisant et en contrôlant un ensemble d'exclusions constitutives. Les pratiques sexuelles excédant la norme ne sont donc pas le surgissement de quelque chose d'impossible. Elles sont comprises par la norme comme étant anormales. Le corps érogène n'est jamais matérialisé hors de la norme, de sorte que les pratiques sexuelles en particulier ne peuvent que la redéployer et non la suspendre ou la transcender. Les pratiques en décalage sont nommées et réintroduites dans la norme.

Judith Butler s'inscrit dans l'héritage foucauldien en affirmant d'une autre manière que dire oui au sexe, ce n'est pas dire non au pouvoir mais suivre la norme ³². Elle le reformule pour en faire un effet de la construction de l'identité de genre et l'explique par la nature performative de cette identité. La conséquence est que l'enjeu politique n'est pas de reconnaître une prolifération des identités de genre définies par leurs pratiques sexuelles, mais d'affirmer que les multiples manières d'être homme ou femme, socialement plus ou moins refusées, sont toutes légitimes. Judith Butler s'oppose sur ce point à la perspective cherchant à fonder des identités sexuelles nouvelles en dehors de toute référence au genre, mais établies au nom et à partir d'une jouissance sexuelle. C'est en particulier le cas de la théorie *queer* qui cherche à reformuler la structure même qui produit les exclusions, alors que Judith Butler est attentive à rendre cette structure dynamique.

Être seul(e) face à la norme

Une conséquence de cette modélisation des pratiques sexuelles comme énoncés performatifs est la place particulière que Judith Butler donne aux autres individus avec lesquels le sujet est en relation lorsqu'il énonce sexuellement son genre. Ils sont dans une position relative définie par une situation d'observation contraignante. Un énoncé performatif ne peut en effet être efficace que s'il a lieu dans une situation discursive où la forme de l'énonciation ainsi que celui qui l'énonce sont reconnus socialement par un public ³³. L'énonciation du genre est non seulement un acte performatif, mais également un acte relationnel par lequel le sujet se représente face aux autres et devient visible. Il est interpellé par ce public, même s'il n'est pas directement toujours présent : l'impératif d'être virtuellement reconnu est toujours d'actualité. La possibilité de se reconnaître en tant qu'interpellé est constitutive puisqu'elle détermine la réussite de l'énoncé performatif. En un sens, celui-ci est toujours la réponse à une interpellation virtuelle. Les sujets sont ainsi tous pris dans une double relation : ils s'adressent les uns aux autres et reçoivent des adresses les uns des autres. Lorsque Judith Butler considère le rapport aux autres, c'est donc toujours en tant que ces autres sont des agents du pouvoir par lesquels celui-ci exerce sa contrainte. Ils exigent que le sujet soit reconnu selon des normes de genre rigides. Les rapports sociaux possibles sont définis par cette fonction et non pas la possibilité d'un échange : chacun est l'instrument par lequel la norme s'actualise de la manière la plus fidèle possible en tant qu'il adresse aux autres l'exigence de le reconnaître. Il ne discute ni ne négocie le contenu de cette norme, mais

l'impose. Le sujet est seul face à l'image de lui-même qu'il constitue pour se reconnaître et être reconnu.

Dans ce cadre, les pratiques sexuelles ne sont pas envisagées par Judith Butler comme des relations entre des individus construisant ensemble leurs corps et leurs désirs. Chacun est pour ainsi dire seul face à la norme et se subjective performativement dans une négociation avec elle plutôt que dans un échange avec ses partenaires sexuels. L'énonciation de la norme est cause du corps érogène et du désir. Par opposition, les plaisirs ne sont pas quelque chose qui se produit dans un corps à corps tissé de désirs, mais qui se révèlent dans une identité qui s'énonce. L'autre, avec qui les pratiques sexuelles ont lieu, est ainsi réduit à ce qui le définit dans un rapport structural et fonctionnel, sans que ses caractéristiques propres ne soient en question. Il pourrait s'agir de n'importe quel autre sans intérêt particularisé pour un certain corps ou une certaine psyché, comme si la sexualité était indépendante de son objet. De ce point de vue, Judith Butler s'inscrit dans un héritage structuraliste dont elle ne remet pas en question la logique. Il n'y a donc pas de rapport sexuel, au sens lacanien du terme où, s'il y a du sexe, il ne se noue pas dans un véritable rapport. Il est à ce sujet emblématique que Judith Butler n'évoque jamais ni l'orgasme ni l'amour ³⁴, qui sont deux formes de cette relation qu'elle n'envisage pas. Elle reste à la limite de ce qui se passe alors dans une performance qui n'est plus la répétition performative de la norme mais un rapport d'échange et d'interpénétration entre des corps et des désirs. Le sujet émerge alors peut-être selon une autre modalité qu'il faudrait définir³⁵. Ce serait penser les rapports sexuels comme communication et non plus comme pragmatique : une forme de discours non pas porté sur soi pour s'adresser aux autres, mais offert, partagé et construit avec eux dans une attention plus que dans une intention ³⁶.

NOTES

1. Ne seront pris en compte dans ce travail que les trois premiers ouvrages de Judith Butler consacrés directement à la modélisation de genre comme étant produit performativement : *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, Éditions La découverte, 2005 ; *Ces Corps qui comptent. De la matérialité et des*

- limites discursives du « sexe »*, Paris, Éditions Amsterdam, 2009 ; *Le Pouvoir des mots. Politique du performatif*. Paris, Éditions Amsterdam, 2008.
2. Judith Butler, *Ces Corps qui comptent*, *op.cit.*, p. 14-15.
 3. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, *op.cit.*, p. 259-271 ; Judith Butler, *Ces Corps qui comptent*, *op.cit.*, p. 23-27, 117, 227-229 ; Judith Butler, *Le Pouvoir des mots*, *op.cit.*, p. 82-83.
 4. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, *op.cit.*, p. 71, 270 ; Butler Judith, *Ces Corps qui comptent*, *op.cit.*, p. 228, 14-19.
 5. Véronique Billat, *Physiologie et méthodologie de l'entraînement de la théorie à la pratique*, Paris, Éditions De Boeck, 2012, p. 9.
 6. Judith Butler. *Trouble dans le genre*, *op.cit.*, p. 131-133 ; Judith Butler, *Ces Corps qui comptent*, *op.cit.*, p. 27, 233-236.
 7. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, Paris, Éditions Gallimard, 1966, p. 242.
 8. Judith Butler, *Ces Corps qui comptent*, *op.cit.*, p. 107.
 9. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, *op.cit.*, p. 262-263 ; Michel Arrivé, « Histoire, discours: retour sur quelques difficultés de lecture », *in Linx*, 9 | 1997, p. 159-168.
 10. Nathanel Wadbled, « Dire quelque chose de soi : la théorie du genre de Judith Butler comme autofiction philosophique », *in* Arnaud Genon et Isabelle Grell (dir.), *Lisières de l'autofiction. Enjeux géographiques, artistiques et politiques*, Lyon, Éditions des Presses Universitaires de Lyon, 2016, p. 259-276.
 11. Nathanel Wadbled, « Exergue : la fiction de soi et l'archive de la représentation », *in Les Représentations dans les fictions littéraires, Tome 2, Par les pratiques fictionnelles*, Jean-Marie Kouakou (dir.), Paris, Éditions de l'Harmattan, 2010, p. 201-209.
 12. Émile Benveniste, 1966, *Problèmes de linguistique générale*, *op.cit.*, p. 242.
 13. J'entends ici le terme récit au sens courant de la mise dans un ordre spécifique de faits, et non comme synonyme de la notion benvenistienne d'histoire ainsi que le définit Gérard Genette, (« Frontières du récit », *in Communications* n° 8, 1966, p. 159)
 14. Émile Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, *op.cit.*, p. 273-274.
 15. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, *op.cit.*, p. 263-265 ; Judith Butler, *Ces Corps*

qui comptent, *op.cit.*, p. 131-134, 244 ; Judith Butler, *Le Pouvoir des mots*, *op.cit.*, p. 226-237.

16. Nathanel Wadbled, « Pour un conservatisme progressiste. Conditions et effectivité de l'action d'après Judith Butler », *op.cit.*

17. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, *op.cit.*, p. 239 ; Judith Butler, *Ces Corps qui comptent*, *op.cit.*, p. 134.

18. Judith Butler, *ibid.*, p. 261.

19. Judith Butler, *Le Pouvoir des mots*, *op.cit.*, p. 247.

20. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*. Tome 1, *La Volonté de savoir*, Paris, Éditions Gallimard, Coll. « Tel », 1994.

21. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, *op.cit.*, p. 224-226 ; Anne-Emmanuelle Berger , *Le Grand Théâtre du genre. Identité, sexualité et féminisme en « Amérique »*, Paris, Éditions Belin, 2013, p. 78, 151-154.

22. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, *op.cit.*, p. 66, 274-275 ; Judith Butler, *Ces Corps qui comptent*, *op.cit.*, p. 241-234.

23. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, *op.cit.*, p. 168-168, 223-228 ; Judith Butler, *Ces Corps qui comptent*, *op.cit.*, p. 16, 87-93.

24. Nathanel Wadbled, « Subjectivation et organisation des corps », *op.cit.*, p. 43-59.

25. Judith Butler, *Ces Corps qui comptent*, *op.cit.*, p. 30 ; Judith Butler, *Le Pouvoir des mots*, *op.cit.*, p. 222, 236-240.

26. Judith Butler, *Le Pouvoir des mots*, *op.cit.*, p. 154.

27. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, *op.cit.*, p. 203.

Judith Butler, *ibid*, p. 202.

Judith Butler, *Ces Corps qui comptent*, *op.cit.*, p. 72-114,192 ; Judith Butler, *Le Pouvoir des mots*, *op.cit.*, p. 33-35, 240-241.

30. Nathanel Wadbled, « Subjectivation et organisation des corps », *op.cit.*

31. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, *op.cit.*, p. 165, 206, 214-215, 242 ; Judith Butler, *Ces Corps qui comptent*, *op.cit.*, p. 30, 207-210, 119 -124,130-131, 239-240.

32. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité* Tome I. *Volonté de savoir*, *op.cit.*, p. 126, 208.

33. Judith Butler, *Trouble dans le genre*, *op.cit.*, p. 60, 84 ; Judith Butler, *Ces Corps qui comptent*, *op.cit.*, p. 228 ; Judith Butler, *Le Pouvoir des mots*, *op.cit.*, p. 55-56, 64 - 68.

34. Elle n'évoque ces question que dans deux travaux qui ne concernent pas directement

l'identité de genre : lorsqu'elle commente la dialectique hégélienne de la conscience malheureuse (Judith Butler, « Attachement obstiné, assujettissement corporel. Une relecture de la conscience malheureuse de Hegel », in *La Vie psychique du pouvoir. L'assujettissement en théories*, Paris, Éditions Léo Scheer, 2002) et lorsqu'elle s'attache à définir la possibilité d'une éthique (Judith Butler, *Le Récit de soi*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 2007). Ces travaux ouvrent une reconsidération des rapports entre discours, performance et sexualité qu'elle ne suit pas dans ceux concernant directement la question du genre.

35. Il serait par exemple possible de partir de la définition relationnelle que Lynda Hart donne à la fois de la performance et de la sexualité pour définir le type de discours alors en jeu (Lynda Hart, *La Performance sadomasochiste. Entre corps et chair*, Paris, Éditions EPEL, 2003)

36. Plutôt que celui de John Austin, Le modèle discursif alors convoqué pourrait être celui de la réception, développé par Wolfgang Iser (Wolfgang Iser, *L'Acte de lecture : théorie de l'effet esthétique*, Bruxelles, Éditions Mardaga, 1985).

Entretien avec Anne-Emmanuelle BERGER

conduit par Isabelle ALFANDARY

Rue Descartes : Dans ce numéro délibérément hétérogène intitulé « Performance, discours et sexualité », des articles très différents sont publiés : la question que pose le dossier est celle de l'identité sexuelle ou de sa pluralisation (ou encore de la fin de cette interrogation). Nous nous interrogeons sur ce qu'on a appelé la « différence sexuelle ». Cette question de la différence des sexualités a-t-elle encore un sens aujourd'hui ? Comment, en sciences humaines, se saisit-on ou non de cette question d'identité sexuelle, notamment depuis l'émergence des études de genre ? Cela reste-t-il seulement une question ? Existe-t-il des domaines des sciences humaines où cette question reste débattue ? Cela est sans doute vrai au sein des études de genre ou en psychanalyse, mais cela est-il vrai ailleurs ?

Nous aurions trois questions liminaires à vous poser.

La première question est celle-ci : *quid* des études de genre aujourd'hui ? Où en est-on ? Comment ce domaine se porte-t-il ? A-t-il atteint son rythme de croisière ? Existe-t-il des complications particulières (des difficultés institutionnelles par exemple) ? Vous êtes, nous le pensons, la personne la plus à même pour répondre aujourd'hui à ces interrogations.

Deuxième question : dans ce numéro très interdisciplinaire, nous nous sommes attachés à la question de la rencontre, voire du choc entre les disciplines. Qu'auriez-vous alors à dire à propos de la pluridisciplinarité dans les études de genre ? Il nous semble que c'est l'un des domaines où cette interdisciplinarité est forte, y compris d'un point de vue conflictuel.

Dernière question : qu'auriez-vous à dire à propos de la question de la différence sexuelle ?

Ou celle de l'identité sexuelle (ce qui est peut-être une autre interrogation) ? Est-ce un problème pertinent à poser actuellement ou bien est-ce devenu complètement caduc ? Cette question vous est posée en tant que responsable du LEGS (Laboratoire d'études de genre et de sexualité), mais aussi en tant que chercheuse.

Anne-Emmanuelle Berger : *Quid des études de genre aujourd'hui en France, en Occident et à travers le monde ? C'est un champ qui a émergé sous ce nom aux États-Unis entre les années 1990 et 2000. Si la notion de genre a une longue histoire épistémologique qui remonte aux années cinquante, c'est vraiment durant cette décennie qu'on est passé à l'université d'un domaine d'études appelé *women's studies*, depuis son ouverture dans les années soixante-dix, aux *gender studies*. Il y va d'un changement de paradigme à la fois intellectuel et institutionnel. Les *women's studies* étaient liées à l'émergence des mouvements de femmes en Occident et d'abord aux États-Unis. Les « études de genre » (traduction en français de *gender studies* que je préfère à la formule officielle d'« études sur le genre ») se sont pour leur part développées et pensées comme telles aux États-Unis, non tant dans le sillage des travaux de la sociologue britannique Ann Oakley sur la nécessaire distinction entre sexe (dit naturel) et genre (dit social) pour la pensée féministe, qu'à partir du tournant *queer* pris, en politique comme en théorie, sur les questions de sexe et de sexualité. Ce tournant, porté par des chercheur.e.s et activistes issu.e.s des dites minorités sexuelles mais inscrit.e.s dans leur grande majorité dans le champ d'études ouvert par les *women's studies*, date de la fin des années quatre-vingts et fut aussi globalement un tournant foucauldien. Pour prendre un exemple que je connais bien, celui de l'université de Cornell qui a vu la création d'un des tout premiers programmes de *women's studies* au monde ¹, c'est en 2002 que les *women's studies* se sont finalement rebaptisées *Feminist, Gender & Sexuality studies*, au terme d'une décennie de discussions sur le sujet. D'autres programmes états-uniens réunissant des chercheur.e.s issu.e.s des *women's studies* et des chercheur.e.s issu.e.s des *Lesbian and Gay Studies* – ces dernières fondées parfois dans le giron des *women's studies*, parfois en dehors de celles-ci, au début des années quatre-vingt-dix –, ont choisi des formules*

différentes : le programme de Stanford, créé beaucoup plus tardivement que celui de Cornell, s'est appelé d'emblée *Gender studies*, celui d'Irvine, *Transnational Feminist studies*. Le programme de Duke, demeuré attaché jusqu'en 2015 à sa dénomination d'origine, *Women's Studies*, s'appelle désormais *Gender, Sexuality and Feminist Studies*, selon un ordre de présentation un peu différent de celui de Cornell. Cornell visait à faire apparaître la complexité du champ sans effacer son histoire, qui commence avec la question des femmes (*feminism*). Certains programmes ont d'autre part choisi de continuer à s'appeler simplement *Women's Studies*. En France, dont le système universitaire est un système étatique et centralisé, et où l'on délivre des diplômes nationaux, une seule dénomination prévaut officiellement : « études sur le genre », au risque d'écraser ou au mieux de subsumer sous le nom de « genre » des différences ou divergences internes encore actives, et qui font la richesse du champ, telles que celles qui distinguent les tenant.e.s d'une approche qui s'est d'abord élaborée en France sous le nom de « rapports sociaux de sexe » de « ceux » qui prônent une rupture épistémologique et politique entre études de sexualité et études de genre. Cependant, même si on dit souvent que la France a connu un retard dans ce domaine, ce n'est pas vrai sur le plan intellectuel et politique ; son seul vrai et massif retard tient au déficit de légitimité scientifique de ce champ, qui a longtemps entravé sa reconnaissance institutionnelle ². Il a fallu attendre les années 2010, ce qui est effectivement effarant compte tenu du rôle qu'a joué ladite « pensée française » dans la constitution théorique de ce champ, pour que celui-ci, dans sa diversité, commence à bénéficier d'une tolérance, voire d'une bienveillance ministérielle, et dans certains cas (le CNRS, certaines universités), du soutien actif des tutelles.

J'en viens maintenant à la question de l'interdisciplinarité. D'une manière générale, les études de genre sont un champ de recherche et non une discipline. Dès lors, l'interdisciplinarité est effectivement consubstantielle aux études de genre. Une approche unique (qu'elle soit sociologique, historique, philosophique, littéraire, ethnologique, économique ou autre) ne suffit pas à rendre compte de l'énormité des questions que l'on pose au titre des études de genre et des problèmes y afférant. En même temps, plus la palette des disciplines convoquées

dans le champ est large, plus celui-ci se complexifie en s'enrichissant. Historiquement, les disciplines qui ont contribué à forger le champ des *women's studies* c'est-à-dire en France, des études féministes dans un premier temps, des études de genre ensuite, sont surtout issues des sciences sociales ; il s'agit en particulier de la sociologie, de l'histoire et de l'anthropologie. Avec un autre vocabulaire, la littérature et l'histoire littéraire sont également pionnières. Mais la contribution de la littérature s'est trouvée divisée en gros entre des approches qui faisaient plutôt appel au vocabulaire et aux perspectives de la philosophie ou de la psychanalyse (et qu'on retrouvait au sein de ce qui s'est appelé à un moment « études féminines ») et d'autres qui étaient beaucoup plus proches d'une démarche historique. Toute cette histoire se reflète et produit des effets dans le LEGS (Laboratoire d'études de genre et de sexualité), première unité de recherche (UMR) interdisciplinaire consacrée au genre et à la sexualité à avoir vu le jour en 2014 en France (officiellement au 1^{er} janvier 2015). Au sein du LEGS collaborent enseignant.e.s chercheur.e.s et chercheur.e.s CNRS, mais aussi doctorant.e.s et postdoctorant.e.s, issu.e.s de disciplines très variées ; à côté de celles que j'ai qualifiées d'historiques (la sociologie, l'histoire, l'anthropologie et la littérature), figurent aussi à l'heure actuelle le droit, l'économie, la géographie, l'histoire de l'art, les sciences de l'éducation et la science politique. Alors, est-ce une « interdisciplinarité heureuse » ? C'est exaltant, c'est difficile, et cela oblige à une confrontation, ou plutôt une interrogation perpétuelle des approches et des paradigmes théoriques les uns à partir des autres. Pour ma part, je n'ai jamais pensé que les études de genre étaient le fruit d'une et d'une seule théorie du genre ; l'histoire de leur développement, pour peu qu'on la fasse avec sérieux et dans un esprit de restitution équitable, montre le contraire. Je dirais même plus : il ne faut pas viser à l'unification de la théorie. La pluralisation grandissante des disciplines mises à contribution au sein du champ constitue de ce point de vue une garantie contre l'unification du champ. C'est pour moi l'un des garde-fous essentiels contre toute tentation dogmatique ou doctrinaire. Du coup, c'est un champ un peu babélien qui parle des langues disciplinaires et théoriques diverses. Cette situation incite à un travail de traduction et de retraduction permanent, qui me paraît très fructueux.

Rue Descartes : Concernant cette « interdisciplinarité heureuse », vous avez parlé de « confrontation des paradigmes » : de quoi êtes-vous le témoin au sein du LEGS ?

A.-E. Berger : La diversité des paradigmes est d'abord liée à l'origine composite des études de genre et à la pluralité initiale de la conception du genre, puisque c'est cette notion qui fédère le champ aujourd'hui. La notion de « gender », un peu plus étroite philologiquement que son équivalent français « genre », a une très longue histoire dans l'aire anglophone. Mais c'est aux États-Unis, dans les années cinquante, que, de catégorème destiné à distinguer des régimes de nomination morpho-grammaticaux binaires ou ternaires, il a été promu pour la première fois au rang de quasi-concept. Et cela s'est passé dans un espace qui n'était au départ nullement féministe. C'est John Money, pédiatre endocrinologue installé aux États-Unis, qui fut le premier à théoriser, non pas simplement la distinction, mais la disjonction entre le sexe et le genre, en s'intéressant à ce qu'on appelait alors l'hermaphrodisme et qu'on appelle aujourd'hui l'intersexualisme. Dans les cas, par ailleurs morphologiquement et biologiquement variés, d'intersexualisme, on ne peut pas inférer le genre d'une personne à partir de son sexe, ou plus précisément de ses caractéristiques sexuelles, qu'elles soient primaires ou secondaires. En outre, ce qui est intéressant chez Money, c'est qu'il définit le genre, non pas comme une disposition innée, non pas non plus comme une identité (sexuelle ou sexuée), mais comme un rôle. La notion de « rôle » est pour lui primordiale. C'est pourquoi je le rattache, dans *Le Grand théâtre du genre*, à une tradition états-unienne déjà ancienne en sciences sociales et qui remonte au moins aux travaux de Ralph Linton dans le domaine de la sociologie, en l'occurrence à l'élaboration par ce dernier de la « *role theory* » pour conceptualiser les rapports sociaux. Qui dit « rôle » dit partition apprise et non pas disposition innée ; mais un rôle implique aussi l'interaction avec autrui et une « manière de se présenter publiquement ». D'où le rapport entre affichage de genre (*gender display* pour parler comme Erving Goffman) et rôle ; nous sommes déjà là dans les parages de la question que vous posez concernant la notion d'identité sexuelle. Pour Money en tout cas, la notion de rôle précède épistémologiquement celle

d'identité. Autrement dit, là où on a tendance à penser de façon spontanée l'identité comme ayant à voir avec le propre ou les caractéristiques intrinsèques d'un individu, le rôle, lui, suggère la préséance de l'interaction publique avec autrui et, du coup, la préséance de quelque chose comme la sphère publique sur quelque chose comme la sphère privée. Un peu plus tard, ce sera au tour de Robert Stoller, médecin psychanalyste spécialiste du transsexualisme qu'il va désigner et contribuer à théoriser comme tel, de mettre en lumière la disjonction entre sexe et genre chez les sujets transsexuels. Il va néanmoins, contrairement à Money, penser le genre comme un noyau du moi. Et même si le « moi », en termes psychanalytiques, est aussi le fruit d'une interaction avec autrui, le genre tel qu'il le conçoit est bien ici un marqueur, sinon une composante de l'identité. Ainsi, même dans l'espace états-unien, et dans le cours d'une décennie (1955-1965), apparaissent déjà des différences, sinon des divergences, dans la définition du genre comme concept. La conception du genre par Money est tout à fait compatible avec ce qu'on a appelé aux États-Unis « la sociologie de l'interaction sociale », dont Erving Goffman sera le représentant le plus éminent. En tout cas, si le genre est un rôle, s'il est une partition apprise, l'acquisition d'une identité de genre ne peut être que progressive et, pour Money, elle reste secondaire : il faut d'abord apprendre le rôle. Cette acquisition relève de divers processus de socialisation, d'un apprentissage des normes. Stoller travaille quant à lui à partir d'un paradigme freudien, même si, dans sa théorie du transsexualisme – plus exactement du transexualisme « *M to F* », le seul identifié comme tel à l'époque – il inverse en quelque sorte les propositions de Freud en affirmant que, dans la prime enfance, ce n'est pas tant la petite fille qui est un petit homme, que le petit garçon qui est une petite fille et qui le reste dans le cas du transsexualisme. Partant d'un espace épistémologique et clinique différent de celui de Money, Stoller aboutit à des formulations différentes. Ainsi, dès le noyau épistémique de départ, la compréhension et la théorisation du genre empruntent-elles des chemins potentiellement divergents.

Ensuite, il y a eu la reprise féministe de ce paradigme. Elle s'est produite à partir des années soixante-dix, en coïncidence avec les mouvements de

libération des femmes en Occident, et toujours d'abord dans les pays anglophones, mais à partir d'autres prémisses et sur un autre terrain épistémologique: les deux premières théoriciennes féministes du genre et de la disjonction entre sexe et genre sont la sociologue britannique Ann Oakley d'une part, et d'autre part Gayle Rubin, alors jeune anthropologue américaine et élève du disciple états-unien de Lévi-Strauss, Marshall Sahlins. Dans son essai inaugural « *The Traffic in Women. Notes Toward a Political Economy of Sex* », publié en 1975, elle livre l'une des premières définitions féministes du genre, conçu comme « une division socialement imposée des sexes » ; elle pense la disjonction entre sexe et genre, dans le sillage de Lévi-Strauss, comme homologue à, et coïncidant avec, l'opposition entre nature et culture. Elle se sert de l'explication par Lévi-Strauss des modalités de conversion des besoins ou dispositions naturels en comportements culturels réglés pour penser le passage (mais aussi le saut qualitatif) du sexe au genre, donc, encore une fois, d'un état ou d'une fonction présumés naturels à un ou des états de culture. Elle analyse la dissymétrie des positions de genre à partir des modalités et des règles de l'échange des femmes, selon l'explication qu'en donne Lévi-Strauss dans *Les Structures élémentaires de la parenté*. Lévi-Strauss, comme on le sait, doit à Marcel Mauss sa conception de l'échange comme opérateur *princeps* du lien social. Mais contrairement à Mauss, il conçoit l'échange des femmes, et par conséquent les règles matrimoniales, comme la pièce maîtresse de cette opération. Or les hommes ont été traditionnellement les agents et les bénéficiaires du dispositif de l'alliance (pour parler comme Foucault), et les femmes les objets échangés. Cette dissymétrie permet à Rubin de penser le genre comme une structure non seulement différentielle, mais hiérarchique. C'est la grande nouveauté par rapport à l'approche de Money ou de Stoller, qui ne s'intéressaient pas du tout aux effets de hiérarchie et de subordination engendrés par la dissymétrie sociale des positions des femmes et des hommes. Après son invention par Money et Stoller, après son appropriation par la pensée féministe de ladite deuxième vague, on assiste à partir des années quatre-vingt, et pour des raisons complexes dont je ne puis traiter dans le cadre de cet entretien, à un tournant foucauldien de cette pensée féministe à la faveur de la traduction et de la réception dans le

monde anglophone de l'*Histoire de la sexualité* et surtout du premier volume, *La Volonté de savoir*. Émergent alors encore d'autres manières de penser le genre. C'est l'historienne Joan Scott qui est emblématique de ce tournant. Dans son célèbre article publié pour la première fois en 1986 et intitulé « Le genre : une catégorie utile de l'analyse historique » (« *Gender : A Useful Category of Historical Analysis* »), elle se réclame explicitement de Foucault pour penser le genre, même si sa manière de faire de l'histoire n'est en réalité pas très foucauldienne. Néanmoins sa conception du genre est bien tributaire de la manière dont Foucault a pensé ensemble sexualité et pouvoir, puisqu'elle le définit comme une « manière primordiale de signifier des rapports de pouvoir ». En le définissant ainsi, Scott cherche à faire valoir la dimension politique de la structure et des rapports de genre. Certes, la perspective de Rubin était déjà proto-politique, mais en tant qu'anthropologue, elle est d'abord une penseuse du social et des variations culturelles. Le politique intervient à partir du moment où on pose la question du pouvoir et des rapports de force. À partir de Joan Scott, la politisation du genre, à la fois comme catégorie et comme concept, passe au premier plan. Et parce que le genre est apparu comme un rapport de pouvoir au sein d'un ensemble complexe de rapports de pouvoir, s'est ouvert le champ d'investigation qu'on désigne aujourd'hui sous le nom d'intersectionnalité, soit l'étude de la façon dont différents rapports de domination s'imbriquent les uns dans les autres. C'est la penseuse africain-américaine Kimberlé Crenshaw, professeure de droit à UCLA, qui a lancé le mot en poursuivant l'effort du *Black feminism* de tenir ensemble, dans leur tension même, l'oppression de sexe et l'oppression de race. Évidemment, toutes ces questions étaient déjà en germe dans les années soixante-dix, aussi bien les questions de ce qu'on traite aujourd'hui au titre de l'intersectionnalité, que la question de l'hétérosexisme, du rapport entre genre et sexualité, etc. Mais elles ont été formalisées plus tard lorsqu'elles ont trouvé un ancrage théorique plus solide, engageant au demeurant à chaque fois la pensée et l'action dans des directions différentes. Si la notion d'intersectionnalité a vocation à faire valoir l'imbrication des rapports de domination du point de vue de l'expérience des dominé.e.s, il faut rappeler toutefois qu'il n'y a pas

toujours imbrication mais souvent aussi tension entre les scènes et les rapports de pouvoir : tel(le) est en position de dominé(e) à certains égards qui est en aussi en position de dominant(e) à d'autres. Et cette tension aussi mérite attention et analyse. C'est aussi pour moi une façon de dire qu'aucune identité sociale (qu'on l'appelle ainsi ou non), aucune assignation, qu'elle soit de race, de culture, de classe ou de genre, ne peut fonder à elle seule les rapports de pouvoir dans lesquels nous sommes pris.es, ni non plus prétendre en rendre compte dans leur totalité. Après Joan Scott, vient bien sûr, dans cette histoire de l'infléchissement et des métamorphoses conceptuelles du genre, le moment Judith Butler. L'une des raisons de l'impact politique et intellectuel de l'intervention théorique de cette dernière tient à sa manière habile de faire fond sur toutes les tentatives disponibles, toutes traditions intellectuelles confondues, de penser la disjonction entre sexe et genre. En pensant le genre, à l'aide de la psychanalyse, comme une résultante des modalités d'institution, pour (et dans) les sujets, d'une hétérosexualité sinon obligatoire, du moins hégémonique, elle a contribué de manière décisive à « queeriser » le champ théorique et politique féministe. En tirant le genre vers ce qu'elle a appelé la « performance » et la « performativité » qu'elle associe tout en les distinguant, elle a également ouvert un nouveau chapitre. Avec la notion de performance – mot qui, dans son sens anglo-américain contemporain le plus ordinaire, désigne le théâtre ou le spectacle vivant –, on retrouve l'idée de Money que le genre est un rôle, une partition apprise qui est ensuite jouée et répétée publiquement. Par certains côtés, la théorie butlerienne de la performance est redevable à l'école sociologique américaine de l'interaction sociale, et c'est un aspect de son œuvre et de sa genèse intellectuelle qu'on est en train de redécouvrir aujourd'hui. Mais elle s'inscrit aussi dans une certaine tradition philosophique qui est celle de la phénoménologie. Certes, la phénoménologie est un vaste courant, et il y a loin de l'œuvre d'Edmund Husserl à celle de Levinas ou de Merleau-Ponty, qui se sont engagés dans des directions très différentes. Disons que le motif phénoménologique est très présent dans les tout premiers travaux de Butler consacrés au genre, comme dans ses tout derniers travaux consacrés plus généralement au politique. Penser le genre comme performance, c'est

aussi réfléchir aux modalités de sa manifestation, de son apparaître dans le monde et pour le sujet. C'est aussi, dans une veine plus merleau-pontienne, s'intéresser à son incarnation, à sa matérialisation dans et par les corps. Butler a contribué, je crois, au renouveau actuel de l'intérêt pour Merleau-Ponty et pour une certaine phénoménologie, dans le champ philosophique et même au-delà.

Les différentes étapes de cette histoire conceptuelle du genre que je viens d'évoquer sommairement ne sont évidemment pas linéaires ; il n'y a pas à chaque fois une nouvelle manière de penser le genre qui s'imposerait et effacerait les précédentes. Il y a plutôt contamination réciproque des sens accumulés, enrichissement et pluralisation d'un concept, et, à chaque fois, remaniement du champ ; le genre n'est pas un concept homogène. Sa conception n'a même cessé de se diversifier et cette hétérogénéité me semble être la condition de sa productivité. Mais la notion de différence sexuelle – il est bon de le rappeler – a elle aussi une histoire et des emplois qui sont loin d'être homogènes.

Rue Descartes : Vous diriez que ce qui vous frappe chez Butler, c'est à la fois ce qu'elle doit à l'école sociologique américaine (la théorie de l'interaction sociale) mais aussi à la phénoménologie ? Car on lui reconnaît habituellement une dette envers la philosophie hégélienne (sa théorie de la reconnaissance serait de type hégélien).

A.-E. Berger : Les lectures et les courants qui nourrissent ou informent la pensée de Butler ne sont pas exclusifs les uns des autres. Certaines influences – je n'aime ni le mot ni le concept d'influence – ou disons certaines lectures de Butler sont unanimement reconnues comme déterminantes parce que celle-ci s'en réclame explicitement : c'est le cas de Foucault et de Hegel. Mais celles qu'elle fait moins valoir, ou qui alimentent plus souterrainement son travail, me semblent tout aussi intéressantes, sinon plus parfois, pour comprendre son œuvre.

Rue Descartes : Il y aurait comme une généalogie moins visible.

A.-E. Berger : Moins visible et encore une fois très composite. Puisque nous avons parlé de la question de la performance, Butler se réclame aussi, dans le champ féministe, d'Esther Newton et de la façon dont cette dernière, pionnière dans l'anthropologie de l'homosexualité, traite la question du *drag*, et du genre comme *drag*, à travers son étude du phénomène culturel des « *drag queens* ». À Gayle Rubin, elle doit, comme elle ne manque pas de le rappeler, l'une des premières et des plus fortes formulations féministes de la disjonction entre genre et sexe. C'est la lecture de Rubin qui l'a convaincue de la valeur heuristique et du caractère incontournable du genre comme outil et catégorie d'analyse. C'est peut-être elle aussi qui l'a mise sur la piste d'une nécessaire articulation entre genre et sexualité. À Derrida, elle doit une certaine manière, systématique, d'interroger le refoulé ou l'exclu de telle ou telle opération logique (ou politico-logique) ainsi que l'infléchissement de la notion de performance vers celle de performativité, qui lui permet de poser la question du rapport entre performance de genre et acte de langage. La performance de genre est un acte citationnel, un acte de réitération des normes, mais la réitération n'est jamais une simple reproduction, d'où son potentiel politique. À Foucault, elle doit l'idée que la performance s'inscrit dans un dispositif de pouvoir. Mais elle est aussi redevable à Goffman, ou encore à Lacan – deux lectures qui font trace dans sa pensée mais dont elle ne se réclame pourtant pas. Lacan est cependant présent dès le début, et il revient en particulier lorsqu'elle tente de penser la question de l'*embodiment* (mot que je préfère à celui d'« incarnation » en français, trop parasité par des connotations religieuses) ou plus précisément de la morphologie fantasmatique des sujets comme sujets désirants. La performance de genre et le genre comme performance ne sont d'autre part pas très éloignés de tout ce que Lacan a théorisé au titre du semblant, de la mascarade, et bien sûr de la prétention à la possession, ou à l'incarnation, du phallus. Lacan mais aussi Freud lui permettent de penser l'articulation entre genre et sexualité, entendue au sens psychanalytique et pas seulement au sens foucauldien du terme, au-delà de, ou

autrement que, ce qu'a esquissé Rubin dans ce domaine. Avec Teresa de Lauretis (qui, elle, est freudienne ou néo-freudienne mais anti-lacanienne) et à peu près au même moment dans le monde anglophone, Judith Butler est une de celles qui a tenté de théoriser l'articulation entre la scène sociale et quelque chose que nous pourrions appeler la scène de l'inconscient. Ces deux scènes ne s'opposent évidemment pas comme l'extérieur à l'intérieur ou le public au privé. Au contraire, leur mode d'articulation invite à déconstruire ces oppositions. C'est important et nécessaire. Si on pense la performance de genre uniquement comme un jeu de rôles dont il suffit d'apprendre ou de décoder la partition, le risque est de ne pas pouvoir ni vouloir penser, non tant ce que la scène jouée et le genre affiché dissimulent – il ne s'agit pas, pour Butler ou pour de Lauretis, d'opposer l'être et le paraître, la profondeur et la surface, la vérité de l'être et le mensonge du genre –, mais ce qu'elle exclut, ce qu'elle laisse infigurable ou infiguré : par exemple les formes et les chemins du désir. Ainsi Butler et Lauretis proposent-elles une autre façon, à partir du genre, de penser l'articulation entre politique et psychanalyse, articulation nécessaire dès lors qu'on s'intéresse aux processus de subjectivation dans leur complexité. Le fameux groupe français « Psychepo » avait déjà théorisé en d'autres termes cette articulation dès les années soixante-dix. Du coup, cela fait revenir sur scène la question de la sexualité et celle du désir, lesquelles ne peuvent pas uniquement relever d'une analyse des partitions sociales apprises ou des modes de socialisation.

Si les études de genre ont permis de commencer à traiter le dossier de ce qu'on appelle aujourd'hui l'intersectionnalité, elles ont donc aussi permis de déplier, à partir d'un autre vocabulaire que celui des années soixante-dix, la question de l'articulation entre psychanalyse et politique. Butler et quelques autres ont réinscrit la question de la sexualité et du désir dans le champ de la pensée féministe et de la réflexion sur la domination. Or cette question a longtemps été un point de clivage en France. Les penseuses féministes (dans le champ universitaire et au-delà) tout comme les activistes, qui se réclamaient principalement de l'héritage de Beauvoir, pensaient qu'il valait mieux se tenir à distance des questions touchant à la sexualité, donc aux rapports complexes entre genre et

sexualité, parce qu'on ne saurait traiter de la sexualité, sous quelque angle qu'on le fasse, sans réfléchir au rôle du corps, élément incontournable de la scène et de la rencontre sexuelles, que celles-ci se jouent dans le réel ou dans le fantasme. Or Beauvoir conçoit le corps, ou plus exactement le corps des femmes, et plus encore le corps sexué de ces dernières, comme un corps générique ou spécifique, qui menace d'enfermer dans – ou de ramener les femmes à – un état de nature en leur assignant la fonction de reproduction de l'espèce. Elle tient un tout autre discours lorsqu'elle parle, avec les outils philosophiques de la phénoménologie, du corps non sexué, qui sert d'interface entre le sujet et le monde, et qui permet de se saisir concrètement de celui-ci. On pourrait toutefois montrer que le modèle de ce corps non sexué, qui entretient un rapport actif et préhensif au monde extérieur, est un modèle masculin. Bref, seules les femmes auraient, ou seraient, un sexe. Très vieille idée, à laquelle les héritières de Beauvoir en France ont voulu ou cru échapper en se gardant de s'aventurer sur le terrain de la sexualité, pourtant longuement labouré par Beauvoir dans *Le Deuxième Sexe* et dans son œuvre romanesque, et en séparant le plus rigoureusement possible l'examen des rapports sociaux de sexe de celui de la sexualité dans ses multiples dimensions et dans son articulation complexe avec le genre. Il faut dire que les sciences humaines et *a fortiori* les sciences sociales, dans lesquelles se sont inscrits la majorité des travaux sur les rapports sociaux de sexe, sont longtemps restées tributaires d'une conception sommaire de l'opposition entre nature et culture (sommaire aussi parce qu'oppositionnelle), le corps étant pensé comme un élément et un représentant d'une nature elle-même immuable, étrangère à l'esprit et imperméable aux mouvements de l'Histoire, conception que les avancées de la neurobiologie et l'essor des biotechnologies ont contribué à ruiner. Mais déjà, dans les années soixante-dix, un autre courant de pensée, qui n'était pas, il faut le dire, nécessairement ou d'abord féministe, s'intéressait, en empruntant des voies frayées à la fois par « Marx » et par « Freud », à ce qu'on appelait alors l'économie libidinale, la notion d'« économie » permettant de penser l'organisation, permettant de penser l'organisation de la sexualité, c'est-à-dire aussi la forme et la place respective des sexualités, non pas comme un fait ou un effet de nature, mais bien comme un fait social, à mettre en rapport, comme

l'ont fait alors diversement Foucault et Lyotard, avec un ensemble d'évolutions économiques et politiques. Parler, comme l'ont fait alors Foucault, Lyotard, mais aussi, à la même époque, Hélène Cixous, d'« anatomie politique » pour décrire la façon dont telle organisation du désir, tributaire de telle distribution hiérarchique des sexes ou des sexualités, configure le corps et ses plaisirs, c'était une façon d'introduire ou de réintroduire la sexualité et le corps dans le champ du politique.

L'émergence de la pensée *queer* aux États-Unis au début des années quatre-vingt-dix, pensée qui s'est d'abord élaborée dans le champ du féminisme avec Teresa de Lauretis et Judith Butler, mais qui visait surtout à théoriser l'expérience et le point de vue des minorités sexuelles, a achevé de replacer la sexualité au centre du débat. Si les penseuses féministes *queer* ont fait fond à leur tour sur la psychanalyse pour penser l'orientation sexuelle et le désir minoritaire, du moins aux États-Unis, elles ont surtout tenté de réarticuler autrement psychanalyse et politique en pensant par exemple le régime des relations hétérosexuelles comme un régime de pouvoir.

Rue Descartes: Si je comprends bien, votre thèse, c'est que la pensée *queer* va permettre de dépasser le clivage qui divise ces deux champs. Est-ce bien cela ?

A.-E. Berger : Elle permet de le dépasser si l'on veut en déplaçant les questions. La pensée *queer*, sur son versant féministe, s'évertue à repenser l'articulation entre genre et sexualité (hégémonique ou minoritaire). Elle s'est surtout donnée pour tâche d'interroger la binarité de genre, interrogation qui était en germe dès les toutes premières formulations de la nécessaire distinction entre sexe et genre. Car à partir du moment où on montre, comme le fait Money, que la dualité des rôles féminin et masculin ne peut être fondée en biologie, les variations biologiques ou physiologiques présentes dans l'intersexualisme (ce qui fait dire à Anne Fausto-Sterling, de manière un peu provocante, qu'il y a cinq sexes) venant contredire l'idée d'un socle biologique universel de la différence sexuelle – c'était aussi déjà, somme toute, ce que disait Freud, lorsqu'il invitait à ne pas se fier à la biologie pour établir ou

comprendre la distinction du féminin et du masculin – eh bien, il n’y a pas de raison non plus de s’en tenir à deux genres. Plus exactement, les raisons de s’y tenir sont d’ordre normatif, et c’était bien la position de Money. Il ne lui venait pas à l’esprit d’interroger la binarité de genre, soit dans la perspective d’un abandon des catégories de genre, soit dans celle d’une multiplication de celles-ci, puisque son but, c’était d’aider les intersexes à vivre *normalement* et à s’intégrer pleinement dans l’ordre social. C’est pourquoi il préconisait la réassignation chirurgicale des intersexes à un « sexe » ou l’autre, ainsi que leur socialisation comportementale dans l’un des deux genres (masculin ou féminin) afin de leur permettre de vivre en femme ou homme « comme les autres ».

Rue Descartes : En vous écoutant, on se dit – de Money jusqu’aux penseurs queer – que la question de la minorité et celle de l’anomalie minoritaire ont toujours été centrales pour penser le rapport entre genre et sexe. Peut-on vraiment le dire ?

A.-E. Berger : On pourrait croire en effet qu’on ne parle dans ce champ que de phénomènes minoritaires ou de positions minoritaires. Après tout, la disjonction entre sexe et genre a été pensée à partir de ces phénomènes ultraminoritaires que sont l’intersexualisme ou encore le transsexualisme. Mais la démarche, qui consiste à partir du non-normal, statistiquement parlant, pour en tirer des enseignements quant à la norme ou la normalité, était déjà celle de Freud. À partir de l’étude des hystériques, puis des névrosés de toutes sortes, Freud a fini par élaborer un système d’interprétation qui concerne l’ensemble du genre humain. Surtout, son travail sur les pathologies névrotiques l’a conduit à mettre en question la notion même de normalité, en montrant que les gens normaux sont eux-mêmes des névrosés, suffisamment adaptés à leur environnement pour demeurer fonctionnels, et que, inversement, les névrosés sont des gens comme les autres. L’interrogation des normes ou de la norme ne peut jamais se faire, par définition, qu’à partir d’une position d’extériorité vécue ou postulée à la norme, donc depuis une position minoritaire. Mais dans le paradigme lévi-straussien dont je parlais tout à l’heure à propos de l’analyse du genre par Gayle Rubin, la dissymétrie des positions des femmes et des

hommes ne relève pas d'une logique de la minorité. À moins de penser, ce qui serait justifiable politiquement, la position des femmes en régime androcentré comme une position minoritaire.

Rue Descartes : Il y aurait ainsi un paradigme épistémologique des études de genre, en tout cas de la question du genre et de la sexualité ; c'est une question de type minoritaire.

A.-E. Berger : Si l'on veut, et rappelons-nous que la question du droit des minorités est aussi au cœur de ce qu'on théorise sous le nom de démocratie aujourd'hui.

Mais je voudrais revenir, entre question du mode de vie minoritaire et interrogation de la binarité de genre, sur ce que cette dernière doit aussi à la pensée de Derrida. Même si celui-ci n'est pas un penseur du genre (pas plus que Foucault d'ailleurs), et s'il est moins cité que Foucault dans le champ des études de genre, surtout sur leur versant *queer*, il n'a pas cessé lui-même d'interroger ce qu'il nomme la « sexualité ». Je crois que son entreprise de déconstruction du logocentrisme, et des structures oppositionnelles et hiérarchiques binaires qui le sous-tendent ou le constituent, a joué un rôle majeur dans l'élaboration par la pensée *queer* d'une critique de la binarité. L'interrogation critique du genre et de sa structure binaire par la pensée *queer* a d'autre part eu une véritable efficacité symbolique. Elle a rendu pensables donc possibles des modes d'existence non binaires inédits et contribué à faire apparaître de nouvelles formes de vie sociale.

Rue Descartes : La pensée peut-elle transformer les possibilités d'existence ?

A.-E. Berger : Je le pense. Elle y contribue en tout cas. Elle énonce les conditions de telle ou telle transformation culturelle et contribue du coup à faire apparaître des types sociaux ou des modes de vie nouveaux : ce qui est imaginable devient possible. Je crois que c'est particulièrement vrai dans le domaine et dans l'histoire dont nous parlons. La question transgenre telle qu'elle se pose aujourd'hui concrètement, de façon sensible quoiqu'un peu

moins insistante en France qu'aux États-Unis, est ainsi redevable à cette ouverture théorique. D'ailleurs, un certain nombre de penseuses et de penseurs *queer* incarnent elles-mêmes et eux-mêmes ces transformations dans leur vie et dans leur corps. Tel le penseur.e qui avait commencé à se réclamer d'une identité sociale sexuelle et politique lesbienne a pu devenir transgenre. Je pense à Judith devenu.e Jack Halberstam, mais il y a bien d'autres exemples. Ces penseur.e.s montrent qu'on peut (faire) vivre ce qu'on a soi-même contribué à penser.

Rue Descartes : C'est donc ça le performatif des théories du genre ?

A.-E. Berger : C'est cela aussi. Et en ce sens, il y a une réelle efficacité de la notion de performatif. En soi, cette possibilité n'est pas nouvelle ; après tout, les humains n'arrêtent jamais d'inventer ; l'histoire humaine témoigne d'une production incessante de nouveaux types sociaux, de nouvelles configurations d'existence.

Rue Descartes : Sauf que d'habitude, on pense la théorie dans l'après-coup !

A.-E. Berger : Ce n'est pas sûr. Avant de voler, on a rêvé de voler. Léonard de Vinci a dessiné le delta-plane plusieurs siècles avant qu'il ne s'élançe dans les airs. Et comme l'écrit Derrida dans *Chorégraphies* à propos d'un certain « rêve de l'innombrable » qui se heurte « à l'implacable destin qui scelle tout à perpétuité du chiffre 2 » : « À lui seul [ce rêve] ne prouve-t-il pas ce dont il rêve et qui doit bien être là pour faire rêver ?³ » Mais il est vrai que les prouesses de la biotechnologie, les techniques de modification du corps et leur évolution rapide aujourd'hui rendent d'autant plus spectaculaires les métamorphoses *de* genre et *du* genre.

Rue Descartes : C'est également spectaculaire puisque cela touche à la question de l'identité et du sujet d'une manière très inédite, et que ça s'articule à la question du vivant.

A.-E. BERGER : Cela s'inscrit dans un contexte de mutation de la notion du vivant, elle-même en rapport avec l'accélération technologique et l'impossibilité de maintenir une frontière stable entre l'organique et l'inorganique, le technique et le biologique, etc.

En ce sens, le maniement foisonnant de la notion de genre a permis toutes sortes d'articulations ; elle a ouvert plus qu'un champ de questions, un champ de possibles. Mais les études de genre ont aussi beaucoup compliqué la tâche et la cause du féminisme, en rendant, sinon impossible, du moins difficile et/ou suspect, tout discours tenu au nom des femmes, ou en tant que femme. Il ne faut pas oublier pourtant que la situation des femmes comme telles demeure une question politique centrale et brûlante dans le monde non occidental, donc dans la majeure partie du monde.

Rue Descartes : Le rapport entre sexe et genre, la question des études *queer* et celle du féminisme sont des questions très discutées en France. À quel stade sommes-nous du point de vue des études de genre ? Opère-t-on désormais des articulations ou des synthèses successives ? Assistes-t-on à dépassement des clivages ? Est-ce une question brûlante ?

A.-E. Berger : La mise en lumière du rôle de tel régime hégémonique de sexualité (l'hétérosexualité) dans la production des genres, et, de même, l'attention portée aux différences de classe, de race, de religion, d'environnement géopolitique, etc. au titre de l'intersectionnalité ont conduit à mettre en question l'unité de la catégorie « femme » et à interroger toute opération politique visant à escamoter ces différences. Les études de genre, en particulier sur leur versant *queer*, ont donc introduit une sorte de tension interne irréductible au sein du féminisme, dans ses formes théoriques et politiques. L'ensemble des courants et des questions que j'ai sommairement évoqués sont présents aujourd'hui à l'université. On tente alors sans arrêt d'articuler des

questions qui relèvent de problématiques féministes qu'on peut dire « classiques » avec des questions ou des perspectives nouvelles rendues possibles par les multiples usages de la notion de genre. En Occident, on peut penser qu'il y a, pour les femmes, des avancées réelles de l'égalité sur le plan juridico-politique, avancées qui produisent à leur tour des effets transformateurs sur d'autres scènes, par exemple, les scènes dites privées, la scène du désir, etc. Mais l'Occident, c'est tout petit ! Ailleurs, nous n'en sommes pas là. En ce qui me concerne, je crois qu'à l'échelle du monde il y a encore, assez massivement, des zones d'expériences communes aux femmes, qui demeurent trop souvent – mais pas uniquement – des expériences de domination violentes, lesquelles produisent à leur tour des formes de résistance et d'expression communes. Et dans ce cas, le mot « femme » demeure pertinent pour désigner à la fois une catégorie sociale et une forme de l'expérience. On voudrait bien pouvoir se dire ce que clame Marcel Gauchet aujourd'hui, à savoir que la domination masculine et le patriarcat, c'est fini, mais à l'heure qu'il est, cela reste encore un vœu pieux, une pure vue de l'esprit occidental. Et voilà encore l'une des difficultés auxquelles nous sommes confronté.e.s dans le champ des études de genre. C'est un champ qui a une portée et une vocation internationales, sinon transnationales. Mais *quid* de ses modes d'internationalisation ? Les études de genre sont nées comme telles sur le continent nord-américain, et c'est aussi de la position hégémonique des États-Unis sur le marché des valeurs culturelles et de l'échange des idées qu'elles tirent leur force de persuasion et leur capacité de diffusion. Nous nous devons d'en tenir compte, pour faire en sorte que d'autres types de discours, d'autres voix ne soient pas étouffé.e.s ou ignoré.e.s, en raison du rapport des forces géopolitiques qui affecte le champ intellectuel comme les autres champs de pouvoir. Pour autant, il ne faut pas se priver des sources ou ressources dont nous disposons en tentant de privilégier naïvement les « voix du Sud », comme s'il y avait un pur Sud ou un pur Nord, et comme si toutes ces voix n'étaient pas déjà intimement mêlées, se nourrissant l'une l'autre, souvent sans (se) l'avouer, depuis longtemps. Il faut à la fois interroger toutes les sources et s'abreuver à toutes les sources.

J'en viens maintenant à votre troisième et dernière question liminaire, celle qui porte sur l'identité sexuelle, donc sur l'histoire et le champ de pertinence d'une telle notion. Celle-ci est datée, dans le double sens du terme. Elle s'inscrit dans une « épistémé » et une histoire dont relève aussi la psychanalyse, et que Foucault a analysées au titre du dispositif de sexualité. En dehors de ce dispositif, et de son paradigme, elle n'aurait pas de sens. Mais elle date aussi par sa façon d'accoler ou de fondre entre eux, de manière en apparence non problématique, identité, sexe et sexualité. Pour ma part, je viens d'une tradition que je qualifierais principalement de déconstructrice, qui ne pense pas en termes d'identité(s) stables mais de différences mouvantes – ce que Derrida a tenté de penser sous le nom de différance avec un (a), et qui s'emploie à mettre en question l'identité et la permanence des identités. Et je préfère la notion de communauté d'expérience, y compris sexuelle, à celle d'identité. Sociologiquement, la notion d'identité peut être utile puisqu'elle rend compte de phénomènes socio-politiques de classification, et de leurs effets potentiellement discriminatoires. Stratégiquement, je comprends aussi qu'elle soit utile pour mener certains combats ou les faire valoir... jusqu'à une certaine limite, où la revendication identitaire, et surtout en matière de genre et de sexualité, devient contre-productive. Car dès qu'on pense en termes d'identité, on substantialise, on totalise, on stabilise, on exclut aussi la possibilité d'une transformation ou d'un déplacement imprévisibles, au rebours de ce que l'interrogation des normes de genre et des voies du désir nous apprend. On ne peut pas faire de la notion d'identité sexuelle ni même de son avatar critique, l'identité de genre, l'alpha et l'omega d'une pensée ou d'une politique du genre et de la sexualité. La psychanalyse, d'ailleurs, ne pense pas en termes d'identité mais en termes d'identification, ce qui me paraît plus juste. Si le Moi est la somme composite de ses identifications, comment l'identité sexuelle pourrait-elle être homogène ? À moins, encore une fois, qu'identité signifie simplement catégorie sociale, mais alors, de toute façon, il faut interroger les processus de catégorisation et leurs effets.

***Rue Descartes* : Le titre de notre numéro est « Performance, discours et sexualité ».**

Diriez-vous que la question de performance (ou de la performativité du genre) reste aussi importante aujourd'hui qu'au moment où elle avait été mobilisée par Judith Butler lors de la publication de *Gender trouble* et à sa suite ? Reste-t-elle aussi capitale ?

A.-E. Berger: La notion de performance telle que Butler l'a théorisée à partir de sources multiples – la sociologie états-unienne de l'interaction sociale, l'anthropologie nord-américaine de la sexualité, la psychanalyse (en particulier lacanienne) et son discours sur la mascarade, les analyses austinienne et derridienne de la pragmatique du discours, la phénoménologie européenne, l'analyse théâtrale – a un spectre conceptuel riche et composite qui a permis à la philosophe de renouveler ses questions sans abandonner cette matrice conceptuelle. Ses derniers travaux sur certaines formes politiques de l'apparaître en public relèvent encore à plusieurs égards d'une pensée de la performance comme scénographie politique, qui ne s'adresse pas seulement à un public mais qui participe aussi de la constitution du public et de sa définition, au sens que ce mot a pris dans la sphère politique comme dans celle du spectacle vivant. Il me semble aussi que le projecteur braqué sur la notion de performance, longtemps banalement employée en anglo-américain pour désigner diverses formes de spectacle vivant, a contribué au développement de ce qu'on désigne sous le nom d'« artivisme » aujourd'hui, c'est-à-dire des formes d'intervention artistiques collectives – des performances donc – à visée politique. Il y a un artivisme *queer* florissant. Cet artivisme se déploie dans divers lieux culturels, mais aussi parfois dans la rue.

Enfin, penser le genre comme performance et se servir ensuite de la notion de performance pour réfléchir de manière plus générale à la possibilité d'agir dans la sphère politico-sociale afin de la transformer, relève d'une tentative, sinon de dépasser, du moins de formuler autrement l'antinomie entre assujettissement et émancipation, et cette tentative demeure d'actualité. Dans la mesure où la performance implique une forme d'agir qui réitère des normes, reproduit des modèles, mais peut aussi les contester, elle invite à repenser la notion d'*agency* qu'on traduit maintenant de l'anglais par « agentivité ». À travers la notion de performance, c'est aussi le rôle et la part du corps que Butler a tenté

de faire valoir à nouveaux frais, dans la mesure où la performance suppose la mobilisation et l'exposition actives des corps. Alors certes il y a eu, et on inventera encore à l'avenir, d'autres manières de penser à la fois la possibilité et la limite de l'émancipation, mais celle-ci continue, me semble-t-il, de produire des effets dans les champs philosophique et politique. Cela dit, tout un pan de l'analyse de la subjectivation, de la sexualité, du désir, du rapport à autrui et au monde environnant, y compris dans sa dimension ou ses effets politiques, n'est pas pris en charge par ce paradigme, qui demeure inscrit dans la longue lignée de l'humanisme occidental. En particulier, tout ce qu'on essaie de penser et qu'il est urgent de repenser aujourd'hui, y compris dans une perspective féministe ou *queer*, concernant l'inscription de l'humain dans son environnement dit naturel (les autres espèces vivantes, les éléments qui permettent la production ou la reproduction du vivant, la matière, etc., tels que l'anthropocène a contribué à les modeler ou les transformer) requiert d'autres outils et d'autres modes d'analyse. Il serait donc dommage de s'en tenir exclusivement à celui-ci.

NOTES

1. Créé en 1969 sous le nom de *Female studies*, le programme a reçu l'aval officiel de l'université en 1972 sous le nom de *Women's Studies*.
2. À ce sujet, je me permets de renvoyer à mes remarques sur la nature des résistances au développement de ce champ en France dans « Petite histoire paradoxale des études dites "de genre" en France », in *Le Français aujourd'hui*, n° 163, numéro spécial « Genre, sexisme et féminisme », 2008 / 4, Paris, Éditions Armand Colin, p. 83-91.
3. Voir « Chorégraphies » in *Points de suspension*, Elisabeth Weber (ed.), Paris, Éditions Galilée, 1992, p. 115.

GABRIELLE HOUBRE

*« Un individu d'un genre mal défini ¹ ».
L'hermaphroditisme dans les procès en
nullité de mariage (France, XIX^e siècle).*

Le mariage entre personnes de même sexe, rendu légal en France par un vote de l'Assemblée nationale le 23 avril 2013, connaît des résonances judiciaires étonnantes au XIX^e siècle. Les tribunaux ont en effet eu à statuer de façon récurrente sur des demandes en nullité de mariage introduites par un mari ou une femme s'offusquant d'avoir été trompé sur le sexe véritable de son époux. Le prétexte juridique de l'« erreur dans la personne » reposait en fait sur des lectures divergentes du sexe du conjoint incriminé, en raison de caractéristiques biologiques présentées comme trop peu probantes pour que soit établie l'altérité sexuelle réclamée par l'institution maritale ². L'enjeu de ces procès, particulièrement entre 1816 et 1884 où le divorce était impossible, résidait donc dans l'évaluation du degré d'irrégularité d'une conformation génitale, susceptible ou pas de remettre en cause le sexe civil du conjoint incriminé et donc le mariage ³. Insolites et scabreux, ces procès ont fait grand bruit, bien au-delà des localités qui en ont été le théâtre, tout en suscitant des débats contradictoires, parfois vifs, entre juristes et médecins. Les magistrats, embarrassés par des affaires qui gravitaient autour d'organes génitaux suspects, se sont parfois résolus à faire appel à des expertises médicales, s'exposant à composer avec le biologique quand le code civil de 1804 en avait été expurgé par les législateurs ⁴. Ils rencontraient ainsi l'attention grandissante des médecins pour les individus dont la morphologie, la physiologie et le comportement déjouaient le strict agencement des sexes masculin et féminin.

Vingt-trois de ces affaires, traitées par les tribunaux civils français entre 1808 – après la

promulgation du code civil – et 1903 – date de l’arrêt de la Cour de cassation qui fera longtemps jurisprudence en la matière – sont examinées ici. Exhumées des archives judiciaires avec les traces de vie des protagonistes, quand cela a été possible, elles exposent des femmes et des hommes agressés au plus secret d’eux-mêmes à la lumière crue des prétoires au nom d’une définition binaire exclusive des sexes, sur laquelle reposent mariage et ordre social. De fait, si ces procès informent sur les logiques divergentes de magistrats et de médecins rarement confrontés à pareils points de fuite en matière de dimorphisme sexuel, ils permettent également de considérer des personnes trop souvent réduites aux variations de leur sexe biologique dans des séquences de vie à la fois usuelles et singulières comme l’exercice de la sexualité conjugale⁵. En l’inscrivant dans le concret de ces affaires en nullité de mariage et en croisant les regards du magistrat et du praticien avec les attitudes des mis en cause, cet article souhaite contribuer à la réflexion sur la vulnérabilité et la porosité des frontières physiques, sociales et symboliques entre les sexes⁶.

Hermaphrodisme et impuissance sur le banc des accusés.

Les annales judiciaires, ecclésiastiques aussi bien que laïques, bruissent de ces procès à scandale intentés par un époux fâché de découvrir au lendemain des noces l’impuissance, la conformation sexuelle atypique ou la similitude de sexe du conjoint. Ces femmes et ces maris malheureux tentent ainsi d’échapper au principe de l’indissolubilité du mariage qui s’est imposé dans le droit ancien, en accord avec la doctrine théologique et canonique de l’Église⁷. Le cas le plus ancien connu d’annulation de mariage date de la France de Charles IX (1560-1574), plongée dans les guerres de religion. Vers 1565, un gentilhomme saisit le juge ecclésiastique de son pays d’Anjou pour obtenir que son mariage soit déclaré « solust et nul⁸ ». Il proteste en effet du « membre viril » que sa femme possède à la place du clitoris, et dont l’érectilité soutenue empêche une « décente habitation et copulation avec elle ». Les allégations du mari ayant été accréditées par une visite gynécologique de l’épouse, le juge ordonne alors l’amputation de l’organe importun sous peine de casser le mariage. L’épouse ayant préféré « réserver [cette partie] ainsi que la nature l’avoit formée », le mariage est effectivement déclaré nul et le gentilhomme autorisé à nouer une autre alliance matrimoniale. Sous l’Ancien Régime, le plus célèbre mariage frappé de nullité est cependant celui d’Anne Grandjean, qui vécut sous le règne de Louis XV (1715-1774) et que Michel Foucault évoque dès 1974 dans ses cours au Collège de France consacrés aux *Anormaux*⁹.

Anne Grandjean est née fille en 1732 à Grenoble. À quatorze ans, doutant de son sexe, elle adopte, sur les conseils de son confesseur et avec le consentement de son père, l'identité masculine et la culotte qui l'habille. Troquant son prénom pour Jean-Baptiste, il épouse en 1761 Françoise Lambert. Le couple s'installe à Lyon où une ancienne maîtresse de Grandjean informe Françoise Lambert – qui s'en était jusque-là accommodée – de l'hermaphroditisme de son époux. La rumeur vient aux oreilles du substitut du procureur général, représentant l'autorité royale, qui lance une procédure lui attirant les sarcasmes du baron Grimm en janvier 1765 : « Il est assez bête pour intenter procès d'office contre Jean-Baptiste Grandjean, et les juges de Lyon sont assez Welches pour condamner un pauvre diable qui ne sait s'il est fille ou garçon, au carcan, au fouet et au bannissement, en qualité de profanateur du sacrement de mariage ¹⁰ ». L'avocat de Grandjean réussit à faire casser le jugement par la Cour supérieure ou Parlement de Paris qui, le 10 janvier 1765, annule les condamnations infâmantés du détenu rendu à la liberté, mais déclare le mariage « nul et abusif », impose à Grandjean de reprendre son habit de femme, lui interdit de revoir Françoise Lambert et de contracter un nouveau mariage.

De pareils procès, mettant en cause des configurations corporelles jugées vicieuses, demeurent exceptionnels à l'Âge classique, au contraire des procès pour impuissance intentés à des hommes ou à des femmes réputés présenter des organes génitaux irréguliers ou des dysfonctionnements sexuels plus ou moins ponctuels. Ceux-là défraient durablement la chronique, surtout lorsque la partie incriminée doit se soumettre à une visite médicale vexatoire et que le mari doit démontrer sa virilité lors de l'épreuve du Congrès, pratique blâmée par nombre de juristes depuis le XVI^e siècle ¹¹. Le Parlement de Paris y met fin par l'arrêt du 18 février 1677, au nom du roi Louis XIV (1643-1715). Toutefois, si ce jugement repousse l'exercice de la sexualité hors du champ juridique et public, il n'empêche pour autant pas des époux mal mariés de demander la nullité de leur union pour impuissance ¹². L'indécence de ces procès habite encore la mémoire des rédacteurs du code civil de 1804 qui regroupe, à la demande de l'empereur Napoléon, l'ensemble des lois qui régissent le statut des personnes, des biens et des relations entre les personnes privées. Ces éminents juristes s'abstiennent de faire figurer l'impuissance parmi les motifs légitimant les demandes en nullité de mariage. L'argumentation de Bigot de Préameneu, défendant l'idée qu'un père ne puisse faire état de son impuissance naturelle pour désavouer la naissance d'un enfant dans son foyer en témoigne : « [La loi] a aussi prévenu tous ces procès scandaleux, ayant pour prétexte des

infirmités plus ou moins graves, ou des accidents dont les gens de l'art ne peuvent tirer que des conjonctures trompeuses ¹³ ». Cette défiance vis-à-vis de l'aptitude des médecins non seulement à apprécier la capacité sexuelle d'un individu, mais aussi à interpréter ses organes génitaux, se lit de façon plus explicite encore dans le rapport de la commission chargée du titre « Paternité et filiation » : « L'art est si souvent trompé par la nature ! Il se perd dans l'obscurité de ses impénétrables mystères ; il prend pour vice de conformation ce qui n'est que différence de forme ; il regarde comme absolu ce qui n'est que relatif ; comme perpétuel ce qui n'est que momentané ; il s'égaré au milieu de ses contemplations, parce qu'il veut saisir par les règles ce qui échappe à toutes les règles ¹⁴ ». Clairvoyants, les législateurs ont ici anticipé un ensemble de problèmes contre lesquels ils voulaient prémunir par la loi, en n'autorisant pas les plaignants à invoquer le corps biologique pour prétendre à la nullité d'un mariage. D'autant que l'idéal politique et social de ces hommes de la Révolution demeure la famille légalement mariée, véritable bastion de l'ordre social, comme l'a rappelé Rachel Fuchs, et que le divorce n'a été concédé qu'avec réticence, pour peu de cas ¹⁵. Les ultraroyalistes qui, avec la Restauration, retrouvent le pouvoir, s'empressent d'ailleurs de décréter le retour à l'indissolubilité du mariage dès le 8 mai 1816. Les républicains eux-mêmes tergiversent longtemps avant de se décider à rétablir le divorce, puisqu'il faut attendre le 27 juillet 1884, c'est-à-dire près de quinze ans après l'avènement de la III^e République et près de dix après les premières propositions de loi déposées par Alfred Naquet, et encore le font-ils de façon très restrictive ¹⁶. Il est donc impossible de divorcer en France, entre 1816 et 1884. Obtenir la nullité de mariage représente alors le seul moyen de faire échec au principe de son indissolubilité et, chaque année, dix à vingt-cinq époux se risquent à la réclamer devant les tribunaux civils, juridictions de première instance compétentes pour la plupart des causes privées ¹⁷. Les raisons les plus couramment mises en avant par les requérants sont le défaut de consentement (ou mariage forcé), la bigamie (contracter une seconde alliance alors que la première est toujours valide) ou le vice de forme dans la procédure ¹⁸. La nullité de mariage se distingue du divorce en ce qu'elle postule l'inexistence de l'union et entraîne *de facto* la cassation du contrat de mariage quand il en existe un. Même lorsque le divorce est autorisé, de 1793 à 1816, puis à partir de 1884, elle lui est parfois préférée et, *a fortiori*, à la séparation de corps, qui n'autorise pas le remariage ¹⁹. Les motivations sont alors religieuses, l'Église condamnant fermement le divorce, ou participent de la stratégie judiciaire. Ainsi, en 1811, Victoire Plaisant requiert dans un premier temps le divorce pour « sévices et injures graves »

avant d'abandonner son action au profit d'une demande en nullité de mariage pour impuissance de son mari, Pierre Gazzone. Elle est par deux fois déboutée et condamnée aux dépens ²⁰. Les juges ont, en accord avec le code civil, spontanément tendance à préserver l'indissolubilité du mariage et considèrent avec circonspection les conjoints qui pourraient être tentés de la contourner. À Lyon, en 1858, ils se montrent sévères face à la demande de Claude Pitaud, rentier âgé de soixante-trois ans, dépité par les débuts de son union avec une veuve de dix ans sa cadette, ourdisseuse de profession : « au milieu de vagues articulations du demandeur il n'a pas été prétendu que Clarisse Brun sa femme soit privée des organes caractéristiques de son sexe » mais il a été fait état de « prétendues défauts que le demandeur n'ose pas même préciser ²¹ ». En même temps, le tribunal refuse à Claude Pitaud l'examen médical de son épouse et donc la possibilité de prouver ses dires par des « constatations aussi offensantes pour la dignité de la justice que pour la pudeur publique ».

Contrairement à la bigamie, délit principalement commis par des hommes issus des classes ouvrières, comme l'ont montré Angus McLaren et Andrea Mansker ²², les demandes en nullité fondées sur une conformation atypique des organes génitaux de l'un des époux émanent des deux sexes et de tous les milieux sociaux et laissent deviner des niveaux de fortune très contrastés. Tout au long du XIX^e siècle, défilent ainsi à la barre des représentants des milieux populaires ruraux et urbains : des cultivateurs et cultivatrices plus ou moins prospères (certains propriétaires, d'autres exploitants ou simples journaliers), des domestiques, un marchand de chiffons, un menuisier, un cordonnier, un tailleur, un boulanger, un fabricant de draps, plusieurs ouvrières du fil (couturière, ourdisseuse, dentelière) et un petit employé désargenté. Mais on trouve également, appartenant à la bourgeoisie, un greffier de justice, une fille d'un médecin de campagne et un sériciculteur bien établi. Enfin, une vingt-quatrième affaire, et non la moins retentissante, a opposé deux Grands d'Espagne : Mercedes Martinez de Campos y Martin de Molina – fille de la richissime marquise de Castellflorida – qui dépose, en 1881, contre son époux Francisco Serrano y Dominguez, comte de San Antonio – fils du Général Francisco Serrano, duc de la Torre et ancien gouverneur d'Espagne – une demande de nullité de son mariage « basée sur l'indécision du sexe du mari et l'impossibilité d'une union avec un individu d'un genre mal défini ²³ ». Le tribunal civil de Paris, lors de son audience du 27 décembre 1881, s'étant déclaré incompétent pour juger la cause de deux ressortissants étrangers, bien que domiciliés tous deux dans la capitale, la jeune femme, catholique, se pourvoit à Rome devant

la juridiction du Vatican et obtient l'annulation de son mariage en raison de l'impuissance de son mari par un bref papal, le 26 août 1885 ²⁴.

Les frais de justice élevés expliquent parfois que des procès engagés tournent court ²⁵. En 1850, la couturière versaillaise Pauline Legrand, « effrayée par les frais que devait nécessiter la poursuite de sa demande », abandonne ainsi sa plainte alors même que le tribunal venait de la recevoir favorablement en ordonnant la visite médicale de son mari par deux experts ²⁶. La loi du 22 janvier 1851, qui réforme l'assistance judiciaire, ne permet qu'aux plus pauvres d'exercer leurs droits en justice. Dans les quatorze affaires postérieures à cette date, seuls quatre plaignants en bénéficieront : une dentelière du Puy-en-Velay en 1869 ²⁷, la fille d'un cultivateur du Cantal lors de son mariage en 1872 ²⁸ et enfin, une couturière et un petit employé dans une longue procédure entamée en 1899 et close en 1903 ²⁹.

Les maris sont un peu plus nombreux que les épouses à demander la nullité de leur mariage, soit treize contre dix. Il faut rappeler que, selon le code civil, une femme ne peut mener une action en justice sans la permission de son mari (art. 215), disposition qui prend ici tout son sel. Sous la monarchie de Juillet, Augustine Desailly, une cultivatrice-propriétaire aisée ³⁰, éprouve l'ironie de la situation lorsqu'elle soutient la « nullité de son union pour cause d'impuissance de son mari, qui, selon elle, ne serait pas un homme ³¹ ». Le tribunal civil d'Arras considère qu'elle ne peut « ester en jugement sans l'autorisation de son mari ou de celle du juge, en cas de refus du mari » et déclare non recevable sa demande dans son audience du 4 août 1838. L'époux en question, Aimé Deffuse, greffier de justice de son état et donc procédurier averti, ne peut cependant que retarder l'échéance puisque son épouse qui ne voulait plus l'être, loin de se décourager, accomplit la sommation d'usage avant de poursuivre son action ³².

La querelle de l'expertise.

Sur un sujet aussi embarrassant que l'impuissance sexuelle, qui plus est quand il implique la scrutation des organes les plus intimes, les magistrats adoptent des attitudes extrêmement différenciées. Sans doute faut-il y voir les reflets d'une subjectivité sollicitée de façon insinuante par une telle matière, mais aussi la montée en puissance du corps médical, garant de l'ordre biologique, et qui n'est pas sans chicaner le pouvoir juridique ³³. Or l'intérêt des médecins pour les hermaphrodites se renforce puissamment durant le XIX^e siècle, jusqu'à entrer en pleine ébullition à la Belle Époque, de la fin du siècle à la Première Guerre

mondiale : « C'est à qui a sorti depuis son hermaphrodite des tiroirs », relève, moqueuse, *La Chronique médicale* ³⁴. Les publications scientifiques se multiplient et l'hermaphrodite, objet de discours contradictoires et de polémiques enflammées, est institué comme catégorie relevant de la pleine autorité du médecin, comme l'affirme le docteur Delore en 1899 : « Aujourd'hui [l'hermaphrodite] est considéré comme un fait scientifique et un organisme dégradé. À ce double titre, il fait partie du domaine des médecins ». Delore dénie la subjectivité de l'individu hermaphrodite, à qui il confisque arbitrairement son autonomie et ses libertés essentielles : « C'est [aux médecins] qu'incombe le devoir de concilier ses intérêts, avec ceux de la société, au milieu de laquelle ils lui marqueront sa véritable place ³⁵ ». Cette revendication entraîne le corps médical à peser davantage encore dans le processus judiciaire, voire à contester les décisions des tribunaux en matière d'atypie génitale, en particulier lorsqu'elles sont prises sans consultation médicale ³⁶. Leurs prétentions, quant à la reconnaissance de la plénitude de leur autorité d'experts, sont clairement énoncées par le docteur Delfau en 1868. Il théorise le primat du médical sur le juridique en attaquant le caractère consultatif de l'expertise médicale, soumise de surcroît au libre arbitre du tribunal, car son président peut toujours en refuser les conclusions ³⁷. Aimé Rodière, professeur de droit à Toulouse, pensait la même chose lorsqu'il écrivait en 1858, à propos de l'affaire Cazaugran, laquelle voyait le mari protester de « l'impossibilité matérielle qu'oppose la conformation [de son épouse] à la consommation du mariage » pour obtenir la nullité d'une union conclue onze années auparavant : « Est-ce aux juristes, dans cette circonstance, à faire la leçon aux médecins ? N'est-ce pas plutôt aux médecins qu'il appartient de faire la leçon aux juristes ? ³⁸ ».

Les médecins sont persuadés d'être les seuls à même de déterminer la nature du « vrai » sexe hermaphrodite, surtout à partir des années 1870 quand un consensus émerge pour distribuer le sexe en fonction des gonades, l'ovaire faisant la femme, le testicule l'homme ³⁹. C'est ce désir d'assignation identitaire exclusive que questionne Michel Foucault – « Avons-nous vraiment besoin d'un vrai sexe ? » – en publiant les souvenirs de l'hermaphrodite Herculine Barbin (1838-1868) ⁴⁰. Il repense ainsi, après son *Histoire de la sexualité*, les catégories de sexe et la sexualité en tant que système de pouvoir au cours d'une démonstration critiquée par Judith Butler ⁴¹ et contredite également par Anne Fausto-Sterling dans ses travaux sur l'intersexualité remettant en cause le système catégoriel sexe biologique/genre social ⁴². L'ambivalence sexuelle des hermaphrodites conduit certains

spécialistes à recommander une modification de la législation par des amendements spécifiques aux hermaphrodites⁴³. Charles Debierre, médecin et homme politique, propose ainsi un paragraphe additionnel à l'article 180 du code civil : « Les vices de conformation des organes génitaux qui constituent manifestement une impossibilité absolue dans l'accomplissement fructueux de l'acte sexuel et créent l'erreur de la personne physique, sont une cause formelle de nullité de mariage⁴⁴ ». Si sa proposition n'aboutit pas juridiquement, elle est en revanche représentative de l'opinion de l'immense majorité des médecins qui ne sauraient admettre la moindre suspicion d'identité de sexe dans le mariage : « Le doute, sur cette duplicité sexuelle, s'il existe, ne saurait troubler la conviction des juges ; il doit servir au profit de la victime de l'erreur et faire déclarer nul ce simulacre de mariage⁴⁵ », étant bien entendu que la victime est celui des deux époux qui porte plainte et non pas celui que les incertitudes de son sexe métamorphosent en accusé. En 1899, le polonais Franz Neugebauer, qui compte parmi les praticiens les plus érudits sur l'hermaphroditisme en Europe, publie un article dans lequel il déclare que sur 610 observations collectées, il a répertorié à la suite d'erreurs de sexe « cinquante cas de mariages conclus entre des personnes de même sexe », soit 8%⁴⁶. L'étude contribue à alimenter les peurs et les fantasmes répandus dans le milieu médical. Pour Samuel Pozzi, autre autorité internationalement reconnue sur le sujet, ces mariages de dupes permettent de pratiquer « légalement et légitimement la sodomie » au sein de l'institution clef de la société, tandis que plusieurs de ses collègues convoquent à nouveau la figure du monstre pour qualifier pareille tragédie sexuelle⁴⁷. Le docteur Leblond s'élève ainsi de « ces alliances monstrueuses qui jettent le trouble dans les familles et sont pour le conjoint bien conformé la source de déboires et de chagrins que notre législation actuelle est impuissante à faire cesser⁴⁸ ». On note que tous ces médecins songent spontanément à des couples d'hommes, accréditant à nouveau l'idée que c'est bien l'homosexualité masculine qui pose un véritable problème à la société.

De l'impuissance à l'erreur de sexe, toute une gamme de récriminations contre la distribution génitale excentrique des époux poursuivis se fait jour au cours des différentes affaires. Dans un tel contexte, l'expertise médicale s'impose donc comme l'un des enjeux cruciaux des procès en nullité. L'irruption de la matière biologique dans sa crudité la plus agressive incite les magistrats à évaluer la pertinence de la visite médicale pour compléter, confirmer ou contredire des certificats versés au cours de six procès, y suppléer le cas échéant. Car, tout au long du siècle, près d'un tiers des maris et surtout des femmes incriminés se soumettent à une

visite médicale par un médecin ou une sage-femme avant le procès. La démarche est spontanée et vise à appréhender les altérations organiques et sexuelles qui les accablent ou, au contraire, s'effectue sous la pression du conjoint qui en subit les contrecoups ⁴⁹. Pourtant, dans la majorité des cas, les juges s'abstiennent de recourir à une mesure qui touche brutalement à l'intimité viscérale de l'individu, d'autant qu'elle est souvent assimilée par celles et ceux qui en font l'objet à une condamnation symbolique aux conséquences juridiques et sociales dévastatrices. De fait, dans huit des procédures, quatre épouses et quatre époux ainsi stigmatisés dans leur identité intrinsèque s'abstiennent de comparaître au tribunal pour se défendre. Pour les hommes, le manquement à l'injonction de la virilité, étudié notamment par Robert Nye ⁵⁰, s'avère à ce point insupportable que certains disparaissent de la ville, tentant ainsi de restaurer un relatif anonymat à leurs fonctions sexuelles. C'est le cas du boulanger Denis Mathé, défaillant lors de l'audience du tribunal civil de Versailles, le 18 janvier 1850 : apprenant qu'une expertise a été ordonnée à son encontre afin de vérifier « s'il y a, chez lui, prééminence du sexe féminin sur le sexe masculin ⁵¹ », le jeune homme de vingt-cinq ans préfère fuir la ville. Il gagne Paris où il trouve de l'embauche dans une fabrique de bougies, et où il se remarie après le décès de sa première épouse ⁵². D'autres veulent échapper à l'humiliation provoquée par l'inspection intrusive de leurs organes génitaux, et refusent expressément, à l'instar de Denis Nansot, de se soumettre à cette « honteuse et dégradante inquisition ⁵³ ». C'est aussi l'attitude de Foi Romaine Chatillon qui, prise à parti par un mari la décrivant comme « dépourvue des organes nécessaires à la consommation du mariage », riposte en soutenant que c'est son mari qui est inhabile à remplir l'objet du mariage et rejette « toute espèce de visite corporelle ⁵⁴ ». Le président du tribunal sait que, dans pareille situation, il « ne saurait ordonner l'emploi de la force sans outrager la nature et peut-être aussi sans excéder son pouvoir », état d'âme rarement partagé par les médecins ⁵⁵. C'est lorsque le vice de conformation génitale est assez radical pour prétendre déposséder un époux de sa qualité d'homme ou de femme que les juges se résolvent parfois à consulter des experts. Parfois, mais pas toujours : Jean-François Bollard a beau soutenir devant le tribunal de Chambéry que « Stéphanie Tissot sa femme était affectée de l'hermaphroditisme le plus caractérisé et que chez elle le sexe féminin était presque totalement absent », les juges n'y voyant qu'impuissance le déboutent par deux fois en 1866 et 1867 sans s'arrêter à sa demande d'expertise ⁵⁶. En revanche, le 25 mai 1839, le tribunal d'Arras avait accédé à la requête d'Augustine Desailly parce que, chez son époux, « le désordre ou l'absence des organes

sexuels [sont] tels, qu'il est manifeste que la personne viciée d'impuissance n'existe que comme un fantôme, une apparence », réduisant par cette désincarnation saisissante l'homme à la fonction vitale de ses organes génitaux. Cette même logique conduit les juges à le reconsidérer « homme au grand complet », après que les trois médecins consultés ont jugé « toutes les parties génitales apparentes bien proportionnées », et donc à débouter *in fine* l'épouse ⁵⁷. Ce que redoutent avant tout les juges est que le principe de l'altérité sexuelle inhérent au mariage puisse vaciller un tant soit peu. Aussi, interpellé par Madeleine Lelasseur qui, au bout de onze années de mariage, prétend qu'elle a cru épouser un homme et a été « indignement trompée », le tribunal de la Seine s'en remet aux conclusions de l'avocat du roi préconisant l'expertise pour « un fait antinaturel et par conséquent anti-légal, le mariage de deux personnes du même sexe » et arguant que « la justice ne pouvait tolérer un pareil scandale, en laissant subsister une union si monstrueuse, lorsque son existence serait démontrée ⁵⁸ ». Là encore, le rapport du chirurgien mis à contribution, qui reconnaît le sexe masculin bien qu'affecté d'hypospadias et d'impuissance, suffit à la condamnation de l'épouse. Il n'est pas anodin que sur les dix expertises ordonnées dans le cadre des vingt-trois affaires étudiées ici, cinq seulement l'aient été dans seize affaires entre 1808 et 1870, tandis que les cinq autres le sont dans sept affaires, entre 1873 et 1903, au plus fort de l'effervescence médicale autour des hermaphrodites. Le fameux combat judiciaire qui, de 1869 à 1873, oppose dans la bourgeoisie protestante cévenole Antoine Darbousse à Justine Jumas, occupe une place centrale dans cette chronologie, pour autant que les quelques cas dont nous avons connaissance permettent d'en formuler l'hypothèse ⁵⁹. Auparavant, les expertises avaient surtout été prononcées contre les maris ⁶⁰. Avec Justine Jumas, les femmes semblent désormais devenir les cibles de la mesure ⁶¹, à un moment où la question des identités sexuelles et des rôles sociaux qui leur sont attachés commence à être débattue sous l'influence grandissante des féministes républicaines ⁶². Dans cette perspective, la cour d'appel de Caen, saisie par une épouse sous le coup d'une expertise ordonnée lors d'un premier jugement, s'illustre, le 16 mars 1882, en refusant de réduire une femme à ses fonctions sociales et sexuelles d'épouse soumise au devoir conjugal et à la maternité ⁶³. Choquée par les arguments développés par un mari désireux de se défaire d'un « simulacre de femme », elle déclare en effet que « la femme ne peut être rabaissée au point de ne la considérer que comme un appareil sexuel et de ne voir en elle qu'un organisme propre à faire des enfants et à satisfaire les passions de son mari » et confirme que c'est avec raison que Marie Grégoire a été inscrite comme femme à l'état civil ⁶⁴.

L'économie juridique des identités de sexe et de la sexualité conjugale.

Considérées dans leur dimension généalogique, les actions en nullité laissent entrevoir une accumulation de souffrances et d'échecs matrimoniaux depuis la révélation de l'incapacité physique de l'un des partenaires – soit impuissance, soit conformation génitale irrégulière – à assumer pleinement la sexualité conjugale. Dans les histoires esquissées lors d'audiences publiques – le huis-clos n'est prononcé qu'à quatre reprises –, c'est souvent la première nuit qui précipite le couple dans la tourmente. Ainsi, en 1828, de François Fressange et de Marie Gandeboeuf, cultivateurs aisés installés dans le Puy-de-Dôme, au centre de la France, qui, à l'âge de quarante-six ans, renoncent à leur célibat. Le couple ne survit pas au traumatisme initial de la nuit de noces qui voit l'épousée mortifiée par la révélation de son incapacité physique au coït et l'époux échouer rageusement dans l'exercice de sa virilité. Plusieurs journaux, brodant à partir des éléments donnés devant le tribunal ⁶⁵, agrémentés par quelques confidences émanant de connaissances du couple, content l'épreuve nocturne en insistant sur la *violence* de la confrontation sexuelle renouvelée : « Cette barrière inattendue, loin de calmer les transports de Fressange, l'excita au contraire à tenter un second essai, dans lequel il avoue lui-même avoir employé toute la violence qu'une pareille contrariété devait lui causer. Sa malheureuse épouse, de son côté, surmontant toutes les douleurs, secondait de son mieux les efforts de son mari ⁶⁶ ». François Fressange « désespéré » s'enfuit alors de la maison conjugale et de la commune, tandis que Marie Gandeboeuf consulte un médecin qui certifie « l'obstacle et l'impossibilité d'arriver à la consommation du mariage ⁶⁷ ».

La rumeur villageoise, nourrie de « souvenirs » et d'une « foule de particularités [qui] sont rappelées, interprétées », s'empare de la débâcle conjugale et s'interroge sur la « mâle » épouse que trahissent « sa haute taille, sa démarche assurée, la barbe qui couvre sa lèvre supérieure ⁶⁸ ». Ses habitudes de vie, dédaignant les « soins du ménage » et les « tranquilles occupations de l'intérieur » au profit des travaux « plus rudes qui occupent ordinairement les hommes » participent à son discrédit ⁶⁹. Le village se défie d'une femme qui malmène ses représentations physiologiques et culturelles de la féminité. Humiliée, Marie Gandeboeuf renonce à se défendre et à comparaître quand, quatre mois après ses noces, elle est appelée au tribunal par son époux qui repousse désormais la vie commune. Elle n'entend donc pas l'avocat stigmatiser « l'outrage fait aux mœurs par l'existence d'un mariage qui rapprocherait l'un de l'autre, comme mari et femme, deux êtres de même sexe ». M^c Salveton coule son argumentaire dans la morale dominante, fustigeant d'éventuelles pratiques sodomites propres

à déconsidérer davantage encore la cultivatrice : « Le tableau de cet assemblage est révoltant ; on ne peut, sans dégoût y laisser tomber un regard » et incite vainement les juges à ne pas courir les « risques d'un double sacrilège contre les lois civiles et contre les lois religieuses ⁷⁰ ». Pourtant, loin de se laisser pousser sur une pente biologico-sexuelle, les magistrats demeurent dans le domaine du droit en se contentant d'assimiler l'infortune de Marie Gandeboeuf à de l'impuissance et, au nom du code civil qui rompt sur ce point avec les lois de l'Ancien régime, refusent de dissoudre l'union. Ils déboutent donc François Fressange, en première instance puis en appel, et le condamnent aux dépens ⁷¹.

Au cœur de ce même été 1828, se déroule un autre procès qui présente des similitudes saisissantes, bien que les rôles du demandeur et de la défenderesse soient renversés ce qui accroît ici son intérêt. Le 23 avril 1828, Henriette Potet, domestique de vingt ans, épouse Denis Nansot, cultivateur dans un village à proximité de Meaux dans la région parisienne. Une semaine après la cérémonie, la jeune femme quitte le domicile conjugal pour retourner chez ses parents, frustrée par la teneur de ses premières nuits conjugales si l'on en croit son avocat : « Étonnée de la froideur étrange de son époux, et soupçonnant une partie de la vérité, [elle] se plaint à sa belle-mère ; elle reçut des consolations et des encouragements à la patience ». Le mari aurait alors avoué son impuissance, au milieu d'« embrassements » rendus « honteux » par leur stérilité, et aurait fait valoir en guise de compensation une vie rendue plus aisée par l'absence d'enfants à nourrir ⁷². Peu encline à s'accommoder de l'infirmité de son époux, s'estimant trompée dans ses aspirations à la maternité, Henriette Potet postule la nullité de son mariage moins d'un mois après l'avoir embrassé ⁷³. Elle s'appuie pour cela sur l'exemption miliaire de son mari pour « défaut de virilité », comme pourront le faire après elle deux autres épouses demandresses pour « vice de conformation » ou « défaut de taille », autant de brevets de virilité refusés par l'armée ⁷⁴.

L'avocat d'Henriette Potet suit une stratégie comparable à celle de son confrère Salveton dans l'affaire Fressange/Gandebœuf en cherchant à semer le doute sur l'identité de sexe du mari. La réforme de la conscription lui suffit pour affirmer que « Nansot fils n'est pas homme » mais un « fantôme » désincarné par une virilité défaillante ⁷⁵. Très investi dans une cause propre à lui assurer la notoriété que son nom appelle, M^e Portalis ⁷⁶ fait circuler avant même l'ouverture du procès un mémoire éreintant cet « être incapable de porter le nom d'homme » qu'il assimile à une autre figure monstrueuse, celle du nécrophile : « L'individu qui n'appartient ni à l'un ni à l'autre des deux sexes est un monstre qui n'est point susceptible

de mariage. [...] Celui que le défaut de masculinité rend incapable de service militaire, ne peut pas plus être un père de famille qu'un soldat, et l'on ne saurait consacrer l'union qu'il a osé se permettre, sans imiter ce tyran qui faisait périr lentement sa vie intime dans les embrassements d'un cadavre ⁷⁷ ». Cet amalgame curieux entre l'hermaphrodite impuissant et le nécrophile, outre ses emprunts macabres et emphatiques au roman gothique, réunit deux conduites sexuelles transgressives pour mieux frapper l'opinion. Le procédé renforce encore le sensationnalisme de l'affaire et remplit la salle du tribunal de Meaux de curieux venus écouter « dans le plus religieux silence, les débats de cette cause qui intéresse à un si haut degré l'ordre public et les familles » et, surtout, voir Henriette Potet, entourée de ses parents et de ses frères, faire face à ce mari qui n'en serait pas un, haut pourtant de cinq pieds six pouces et arborant un visage orné de longs favoris ⁷⁸. Pour contrer l'effet désastreux de sa réforme militaire et réinvestir sa virilité, Denis Nansot produit par anticipation un certificat du docteur Charles-Chrétien-Henri Marc, expert auprès des tribunaux et auteur de plusieurs articles de médecine légale dans le *Dictionnaire des sciences médicales* dont celui consacré aux hermaphrodites. C'est donc paré aux yeux de la justice de toutes les garanties de compétence que Marc déclare n'avoir trouvé à Nansot « aucune cause externe qui puisse empêcher la consommation du mariage ». Dès lors, les magistrats se montrent insensibles à la plaidoirie de M^e Portalis en rejetant sa demande d'expertise, mais retiennent en revanche les conclusions du ministère public pour qui « ce serait ravaler le mariage à l'union des animaux, que de croire qu'il a pour unique but la procréation des enfants », argument décliné tout au long du siècle par la plupart des tribunaux confrontés à des affaires similaires. Réprimandant « la prétention de la femme Nansot [...] également réprouvée par les mœurs, par la législation et par la jurisprudence », ils rejettent sa plainte et la condamnent aux dépens le 4 août 1828 ⁷⁹.

En 1869, c'est Justine Jumas, fille d'un propriétaire-cultivateur aisé du sud de la France, qui doit affronter un combat judiciaire sans merci. Célébré le 20 décembre 1866 sous d'heureux auspices, son mariage avec un jeune sériciculteur plein d'avenir a tourné à la déroute dès la nuit de noces, Antoine Darbousse échouant à faire valoir ses prérogatives de mari. Profondément ébranlé par la perspective de ne pouvoir entretenir une sexualité conjugale productive mais soucieux de conserver ce secret, le couple Darbousse cohabite quelque temps, faisant lit et chambre à part mais offrant les dehors d'un couple uni ⁸⁰. À la fin de l'année 1868, Justine se décide, sans doute sur les instances de son mari, à prendre l'avis d'une sage-femme qui déduit de l'examen gynécologique l'absence du vagin, de l'utérus et des

ovaires. Le couple, privé de tout espoir de descendance, se disloque alors et met publiquement fin à la vie commune le 12 décembre 1868, par un acte de séparation de corps volontaire de la jeune femme ⁸¹. Antoine Darbousse ne se satisfait pourtant pas d'une mesure qui l'empêche de songer à une nouvelle union et à une légitime descendance. Le 8 mars 1869, il se résout à subir les désagréments de la publicité inhérents à la teneur de son affaire et intente à son épouse un procès dont la célébrité dépassera l'hexagone ⁸². Il soutient que « l'acte n'a jamais légalement existé comme mariage par suite d'un vice radical qui l'a infecté *ab initio* », c'est-à-dire « lorsque les conjoints apparents sont du même sexe, ou que l'un d'eux manque absolument des organes naturels constitutifs du sexe, même différent de celui de l'autre, auquel il prétend appartenir ⁸³ ». Voici Justine Jumas désormais suspectée d'être un homme. *Le Petit Journal*, journal populaire qui tire alors à 300 000 exemplaires, s'il insiste sur la candeur de la jeune épousée, la regarde pourtant bien ainsi lorsqu'il l'évoque au masculin : « Élevé par sa famille dans l'idée qu'il était une fille, il ne supposait pas que sa situation offrît rien d'anormal et aujourd'hui encore, il paraît outragé des doutes que la science ose émettre sur son sexe ⁸⁴ ». Au terme de quatre années d'une procédure marquée par d'improbables incohérences juridiques aussi bien que médicales, le tribunal civil d'Alès déchoit en 1873 Justine Jumas de son sexe de femme, au motif qu'elle n'aurait ni règles, ni utérus, ni ovaires. Parce qu'il ne cherche pas à établir si elle « appartient au sexe masculin ou au sexe neutre, s'il en existe », ce verdict rompt avec toute une tradition héritée du droit romain qui fait de la division des sexes non pas un présupposé naturel, mais une norme obligatoire ⁸⁵.

Les juges ne prononcent qu'à trois reprises la nullité d'un mariage, et à chaque fois à l'encontre d'une femme. Outre l'affaire Jumas, par une décision de la cour d'appel de Trèves qui, en 1808, s'inscrivait davantage dans l'esprit des lois sur l'impuissance de l'Ancien Régime que dans celui du nouveau code civil ⁸⁶. Puis par une décision peu connue du tribunal d'Orléans, en 1894. Au moment où les médecins cherchent à imposer les progrès de leurs savoirs en matière d'hermaphrodisme, les juges statuant sur le mariage conclu entre deux domestiques, semblent céder à la pression médicale en accédant à la demande d'expertise formulée par le mari afin de « constater si Ernestine Jahan est imparfaitement conformée ou si elle entre dans la catégorie des êtres qui, n'appartenant à aucun sexe, sont dans l'impossibilité de contracter mariage ⁸⁷ ». Les juges, pour une fois, suivent les enseignements du rapport qui accorde à la domestique les « apparences d'une femme » mais relève l'absence des organes génitaux internes pour affirmer que « le mariage ne peut se produire qu'entre

deux personnes pourvues d'organes génitaux différents, permettant au coût de s'accomplir » et déclarent « nul et inexistant » le mariage célébré pourtant dix années auparavant⁸⁸.

La question de l'identité de sexe des époux en raison de l'absence des organes génitaux internes de la femme est une nouvelle fois posée lors du procès qu'un modeste employé, Léon Gavériaux, engage en octobre 1899 contre Angéline de Wilde, épousée en mai de la même année. Le 22 novembre 1900, le tribunal de Lille donne raison au mari en relevant que l'épouse était dépourvue « des organes essentiels de la génération et [était] même privée d'organes sexuels au point de ne pas permettre l'union des sexes, et par suite de rendre tout mariage impossible⁸⁹ ». Ce jugement est confirmé par la Cour d'Appel de Douai, le 14 mai 1901, qui reprend l'argumentation déjà avancée dans les procès mettant en cause la féminité de Justine Jumas puis d'Ernestine Jahan, à savoir que les époux devaient nécessairement appartenir par « leur organisation toute entière, l'un au sexe masculin, l'autre au sexe féminin », et qu'il ne pouvait s'agir d'une union de « deux êtres différents quelconque⁹⁰ ». Cette dernière formulation, quoique vague, faisait écho à l'hypothèse d'un troisième sexe, « neutre » ou « douteux », portée, depuis les années 1880, par de nombreux médecins confrontés à la question des sexes irréguliers à la naissance⁹¹. Angéline de Wilde, qui bénéficiait de l'assistance judiciaire, décida alors de se pourvoir auprès de la Cour de cassation qui, en France, contrôle l'exacte application du droit par les tribunaux et cours d'appel. Avant de statuer, la juridiction suprême, en la personne de son procureur général, sollicita l'avis de l'influent docteur Brouardel, président du Comité consultatif d'hygiène (commission qui conseille alors l'État en matière de médecine publique) et doyen honoraire de la puissante Faculté de médecine de Paris. Dans sa réponse au procureur, Paul Brouardel insiste sur les limites de la médecine en matière de normes sexuelles : « on aurait la plus grande difficulté, je pourrais dire une véritable impossibilité dans un grand nombre de cas, à fixer, par diagnostic médical, la limite des malformations acceptables pour appartenir à un sexe ou pour en être exclu. L'erreur de diagnostic serait souvent bien difficile à éviter, et on verrait, comme il y a deux siècles, des ménages rompus par le corps médical⁹² ». Il est frappant de constater que Brouardel, évoquant après d'autres le laxisme du droit ancien qui autorisait la nullité de mariage en cas d'impuissance reconnue lors de la terrible épreuve du Congrès, renoue ici totalement avec l'esprit originel des rédacteurs du Code civil⁹³. En donnant raison à un droit protecteur du mariage, alors même que l'institution avait été désacralisée par le rétablissement du divorce en 1884, le médecin administre du même coup à ses confrères,

beaucoup plus enclins à réclamer la nullité de mariage quand l'un des deux conjoints est convaincu de pseudo-hermaphrodisme, une leçon d'humilité en matière de toute puissance de la science médicale. Ainsi éclairée par l'avis d'une autorité médicale consacrée par ses pairs aussi bien que par la République ⁹⁴, la juridiction suprême rend, le 6 avril 1903, un arrêt qui fait date dans la jurisprudence en subordonnant la validité du mariage « à la double condition que le sexe de chacun soit reconnaissable et qu'il diffère de celui de l'autre conjoint » mais aussi en établissant que « le défaut, la faiblesse ou l'imperfection de certains organes caractéristiques du sexe sont sans influence possible sur la validité du mariage ⁹⁵ ». Ce faisant, la Cour de cassation souligne la nécessité pour les conjoints d'être, certes, réputés appartenir aux sexes féminin et masculin, mais, en se refusant à prendre en compte d'éventuels défauts de conformation physique pour casser l'union matrimoniale, elle réduit *a minima* la part du biologique dans l'appréciation du sexe de l'individu.

Débouté et condamné aux dépens par la cour d'appel de Nancy, le 16 octobre 1903, Léon Gavériaux se retrouve donc légalement marié à Angéline de Wilde et, d'autre part, dans une posture de bigame encore plus fâcheuse devant la loi. Faute d'avoir anticipé la saisie de la Cour de cassation, il s'était remarié en secondes noces le 3 octobre 1901 avec une modiste lilloise. De son côté, sa première épouse l'avait sommé par huissier de la « recevoir au domicile conjugal », comme le code civil le veut (art. 214). Devant son refus, Angéline de Wilde obtient en sa faveur le divorce, tandis que la seconde épouse obtint la nullité de son mariage contracté avant dissolution du précédent ⁹⁶. Toutes ces mésaventures juridico-conjugales ne découragent pas Gavériaux de se remarier une troisième fois, le 30 mai 1914. Angéline de Wilde, devenue le 30 octobre 1905 l'épouse de Jules-Joseph Beaurepaire, décède sans un sou en 1908 ⁹⁷. La hâte portée à son premier remariage par Gavériaux, sitôt qu'il s'est cru libre de le faire, est caractéristique des nouveaux célibataires, visiblement désireux de fonder une famille féconde. Ainsi, Antoine Darbousse a convolé en secondes noces huit mois après le jugement de nullité de sa première union, quand il n'a fallu que quatre mois à Émile Gandon ⁹⁸. Chez ce dernier, cette précipitation trouve sans doute une explication dans la reconnaissance d'un enfant naturel né quelques mois avant son second mariage ⁹⁹. Victor Hubert, que la cour d'appel de Caen avait débouté de sa requête en nullité le 16 mars 1882, obtient du même tribunal la séparation de corps et de biens de Marie Grégoire puis, le 4 octobre 1885, le divorce tout juste rétabli par la loi Naquet. Il est remarié le 31 octobre. Moins riantes sont les destinées de celles qui ont vu leur intimité

violente, leur identité de sexe remise en question et, pour finir, leur union brisée et avec elle leur inscription sociale. Marie Grégoire et Justine Jumas vivent avec des membres de leur famille et meurent respectivement après quarante-quatre et quarante-sept années de célibat, à soixante-sept et soixante-dix-huit ans ¹⁰⁰. Ernestine Jahan, également célibataire, décède à l'asile à l'âge de quatre-vingt-treize ans, sans laisser de succession.

Pour d'autres, la mort s'est chargée de dissoudre l'indissoluble mariage. Marie Gandeboeuf semble avoir cultivé seule sa terre, avant de mourir à cinquante-deux ans en laissant son maigre héritage non pas à celui qui est toujours légalement son époux, mais à son frère ¹⁰¹. Françoise Cazaugran est retournée vivre chez son père, médecin, et meurt à trente-neuf ans en donnant ses avoirs au bureau de bienfaisance de sa commune ¹⁰². Devenus veufs, les deux maris, François Fressange et François Cazaugran, ont pris femme à nouveau. La désunion d'Aimé Deffuse et Augustine Desailly a perduré jusqu'à leur décès, tous deux vivant à distance confortablement, voire très confortablement pour la pieuse Augustine, qui lègue à l'Église de Boislieux sa chapelle privée contre le salut perpétuel de son âme et survit quelques années à l'époux qu'elle a désavoué ¹⁰³. Enfin, soit fatalisme, pragmatisme économique ou solidarités retrouvées, il arrive que les couples se reforment après s'être déchirés. Ainsi de Denis Nansot et Henriette Potet, qui reprennent la vie commune ¹⁰⁴. Ainsi, également, de Pierre Blanquet et Joséphine Vignesoule. Si la jeune femme habite d'abord seule, la naissance de son fils, dont on sait que Pierre Blanquet ne peut être le père biologique, semble avoir réuni le couple. Elle accouche en effet au domicile conjugal d'un garçon dont le prénom, Pierre-Denis, prend une dimension symbolique toute particulière ¹⁰⁵.

Ces vingt-trois débats judiciaires permettent d'éclairer une face obscure du mariage au XIX^e siècle. Dans la trame des dramaturgies conjugales s'affirment les représentations normées de la virilité et de la féminité à l'œuvre dans l'imaginaire social. À la fin du siècle se fixe, à travers l'exercice singulier de la justice auquel ces affaires ont prêté, une conception juridique de l'institution clef de la société qui, en dépassant sa fonction fondamentale de reproduction, la détache du biologisme ambiant. En acceptant, dans la majorité des cas et *in fine*, qu'une conformation organique atypique ou/et une impuissance et une infécondité ne disqualifient pas de sa qualité d'homme ou de femme et n'insultent pas le mariage au point de l'annuler, les magistrats suggèrent une définition de l'identité de sexe moins normative et moins rigide que celle des médecins au même moment. Sans doute, pourrait-on ajouter, que

celle des époux qui attaquent leur conjoint. Mais ici, il convient de se défier d'un effet de source : vont au tribunal ceux pour qui féminité et virilité sont indissociables d'une capacité sexuelle orthodoxe et procréative. Ils ne sauraient faire oublier d'autres, beaucoup plus nombreux, qui acceptent une féminité ou une virilité insolites découvertes avant ou à l'occasion du mariage. Ainsi de Léonne Ernestine Buquet, souffrant d'hypospadias et de cryptorchidie, herboriste de profession qui, bien décidée « à se faire sauter le caisson » si elle devait rester femme, interpelle ainsi le docteur dont elle réclame l'aide : « J'aime une femme distinguée qui m'aime aussi. Connaissant ma position, elle exige que j'obtienne mon véritable sexe pour l'épouser ¹⁰⁶ ». Après avoir obtenu la rectification de son sexe au tribunal, Léon Ernest épousa Isabelle Elmire Regnault en 1885 et rien ne dit qu'ils ne furent pas très heureux ¹⁰⁷.

NOTES

1. *La Gazette des tribunaux*, 21 décembre 1881, à propos de l'affaire Serrano (voir *infra*). Une première version de cet article est parue en anglais : « “An individual of ill-defined type” (“un individu d'un genre mal défini”) : *hermaphroditism in Marriage Annulment Proceedings in Nineteenth-Century France* », in *Gender & History*, vol. 27, Issue 1, April 2015, p. 112-130.
2. Décret du 17 mars 1803, intégré dans le *Code Civil* (1804) : « Lorsqu'il y a erreur dans la personne, le mariage ne peut être attaqué que par celui des deux époux qui a été induit en erreur » (art. 180, al. 2).
3. *Juridiquement*, c'est bien la reconnaissance de l'appartenance des deux époux au même sexe (identité de sexe), masculin ou féminin, qui peut donner lieu à contestation devant les tribunaux et non l'homosexualité (pratique sexuelle), qui n'est pas condamnée par les codes civil et pénal dans la France du XIX^e siècle. Dans les affaires que nous traitons ici et pour autant que les sources nous permettent de le penser, il ne semble pas qu'aucun.e des protagonistes ait eu des doutes sur la réalité de son sexe d'état civil (homme ou femme) au moment où il/elle s'est marié.e, contrairement à la connaissance qu'il/elle pouvait avoir du caractère atypique de ses organes génitaux et de son éventuelle incapacité sexuelle à engendrer. J'adopte la logique

binaire de l'époque : un individu, quand bien même reconnu hermaphrodite ou, plus exactement, pseudo-hermaphrodite, ne saurait être qu'un homme ou qu'une femme, comme cherchent inlassablement à le démontrer les médecins du XIX^e siècle, Alice D. Dreger, *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Harvard University Press, 1998. Cette logique binaire est battue en brèche de plus en plus fréquemment aujourd'hui et ma recherche s'inscrit sur ce point dans le sillage des travaux d'Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body. Gender Politics and the Construction of Sexuality*, New York, Basic Books, 2000 et *Les Cinq sexes. Pourquoi mâle et femelle ne sont pas suffisants*, Paris, Éditions Payot, 2013 (1993), avec l'intéressante préface de Pascale Molinier, p. 7-38.

4. Le recours à un rapport d'experts est une mesure d'instruction facultative prévue par l'article 302 du *Code de procédure civile* de 1808 ; les magistrats ne sont pas tenus de suivre les conclusions de ce rapport.

5. De fait, cet article souhaite renouer, à sa façon, avec l'esprit de la première publication que Michel Foucault donna au manuscrit autobiographique d'*Herculine Barbin* dans la collection « Vies parallèles » des éditions Gallimard, en particulier dans le soin porté à la collecte des documents annexes renseignant sur la vie de la jeune femme (*Herculine Barbin dite Alexina B.*, Paris, Éditions Gallimard, 1978). Pour replacer le sujet hermaphrodite au centre de son histoire et cesser de le réduire à l'étude de ses organes génitaux, j'ai essayé, autant que faire se peut, de déjouer l'anonymat des sources judiciaires et de retrouver les traces des principaux protagonistes des affaires de nullité de mariage, dans l'état civil, les archives fiscales, les recensements, les actes notariés, la presse locale notamment. À l'heure actuelle, les historien.ne.s du XIX^e siècle français se sont surtout polarisés sur le discours médical dominant au XIX^e siècle, délivré par une multitude de publications sur l'hermaphrodisme en général et les hermaphrodites en particulier : Alice D. Dreger, *Hermaphrodites...*, *op. cit.* ; Gabrielle Houbre, « The Bastard Offspring of Hermes and Aphrodite : Sexual "Anomalies" and Medical Curiosity in Belle Époque France », in *Sexuality at the Fin-de-siècle*, ed. Peter Cryle et Christopher Forth, Delaware University Press, 2008, p. 61-76 et « Um sexo impensável : a identificação dos hermafroditas na França do século XIX », in *Espaço Plural*, Universidad Estadual Oeste do Paraná /Brésil, Ano X, n. 21, 02/2009, p. 20-33 ; Muriel Salle, « Une ambiguïté sexuelle subversive. L'hermaphrodisme dans le discours médical de la fin du XIX^e siècle », in *Ethnologie française*, XI, 1, 2010, p. 123-130 ; Geertje MAK, *Doubting sex. Inscriptions, bodies and selves in nineteenth-century hermaphrodite case histories*, Manchester and New York, Manchester university press, 2012, 284 p.

6. Voir notamment Judith Butler, *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of*

Identity, New York, Routledge, 1990 ; Thomas Laqueur, *Making Sex : Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Harvard university press, 1990 et Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body...*, *op. cit.*

7. Pierre Le Ridant, *Code matrimonial, ou Recueil complet de toutes les lois canoniques et civiles de France sur les questions de mariage*, Paris, Hérisant, 1770, 2 vol.

8. Jacques Duval, *Des hermaphrodits, accouchemens des femmes, et traitement qui est requis pour les relever en santé, & bien élever leurs enfans*, Rouen, imprimerie Geuffroy, 1612, p. 362. L'Official est un juge ecclésiastique reconnu également par l'autorité civile.

9. *Les Anormaux. Cours au Collège de France. 1974-1975*, Paris, Éditions Gallimard, 1999, p. 66 et suiv. Voir aussi Serge Boarini, « Mémoire pour Anne Grandjean. Casuistique de l'hermaphrodite », in *Journal de Médecine légale*, 2003, vol. 46, n° 1, p. 59-80.

10. *Correspondance littéraire, philosophique et critique par Grimm, Diderot, Raynal, Meister, etc.*, édition Maurice Tourneux, Paris, Éditions Garnier, p. 183 du t. 6. *Welches* : invention verbale de Voltaire pour désigner péjorativement les Français ; l'adjectif signifie ici *passéiste, réactionnaire*.

11. Pierre Darmon, *Le Tribunal de l'impuissance. Virilité et défaillances conjugales dans l'Ancienne France*, Paris, Éditions du Seuil, 1979.

12. Voir par exemple : Thétion, *Mémoire. Question d'impuissance. Pour Jean-Baptiste de La Hure, demandeur en nullité de mariage pour cause d'impuissance, contre Marie-Louise-Marguerite Pochet, défenderesse*, Paris, imp. de veuve A. Knapen, 1747 et Coquereau, *Mémoire en l'officialité sur nouvelle question d'impuissance. Pour Marie-Louise-Marguerite Pochet, femme de Jean-Baptiste Lahure, maître tailleur d'habits à Paris contre Jean-Baptiste Lahure*, Paris, imp. de veuve Knapen, 1749.

13. Art. 313 du code civil et *Procès-verbaux du conseil d'état contenant la discussion du projet de code civil*, Paris, imprimerie de la République, an XII, p. 568.

14. Rapporteur de la commission chargée de l'examen du titre de la paternité et de la filiation, dans Pierre-Antoine Fenet, *Recueil complet des travaux préparatoires du Code civil*, Paris, Videcoq, 1836, p. 117 du t. 10.

15. Rachel G. Fuchs, *Contested Paternity. Constructing Families in Modern France*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2008, p. 16. Voir aussi Suzanne Desan, *The Family on Trial in Revolutionary France*, University of California Press, 2004, p. 300 et 303 ;

Jennifer Ngaire Heuer, *The Family and the Nation. Gender and Citizenship in Revolutionary France, 1789-1830*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2005, p. 130.

16. Il s'obtient alors pour adultère, excès, sévices, injures graves, voire une condamnation à une « peine infamante » (1803) ou « afflictive et infamante » (1884). La loi de 1884 supprime le divorce par consentement mutuel déjà très restreint par le décret du 21 mars 1803. Francis Ronsin, *Les Divorciaires. Affrontements politiques et conceptions du mariage dans la France du XIX^e siècle*, Paris, Éditions Aubier, 1992.

17. On ne possède pas de statistiques sur le détail des motifs avancés pour obtenir la nullité de mariage, mais le *Compte général de l'administration de la justice civile et commerciale en France* présenté annuellement par le Garde des Sceaux dénombre, à titre d'exemples, 15 demandes en nullités de mariage en 1846, 13 en 1847, 11 en 1848, 20 en 1849, 19 en 1878, 19 en 1887, 24 en 1891 (Paris, Imprimerie nationale, 1831-1935). Pour un autre exemple du fonctionnement des tribunaux civils en France, cf. l'analyse des procédures en recherche de paternité menée par Rachel G. FUCHS, *Contested Paternity...*, *op. cit.*, chap 2 « Seduction and Courtroom Encounters in the Nineteenth Century », p. 59-109.

18. Chap. IV « Des demandes en nullité de mariage » du Titre V « Du mariage », *Code civil*, Garnery, 1804, t. 1.

19. Dans notre corpus, la demande de nullité est ainsi privilégiée sur une procédure de divorce à cinq reprises : en 1808, 1811, deux fois en 1894 et en 1903.

20. Jugements du tribunal de Casal du 16 novembre 1810, et de la cour d'appel de Gênes du 7 mars 1811, *Journal des audiences de la Cour de cassation*, 1811, p. 129. La République ligurienne de Gênes est annexée à l'Empire français depuis 1805.

21. Tribunal de Lyon, 14 août 1858 (AD Rhône/UCIV434). Claude Pitaud est débouté et condamné aux dépens, son épouse était défailante. Le mariage avait eu lieu le 1^{er} juin 1858. Le contrat, daté du 28 avril de la même année, stipule que Clarisse Brun apporte un trousseau estimé à 1000 f., son atelier d'ourdisseuse, évalué à 1000 f. également et sa propriété de Villeurbanne, à charge à l'époux d'acquitter 6000 f. qu'elle doit encore dessus ; le mari dépose 3000 f. dans la corbeille ainsi qu'une propriété à Buffières (AD Rhône/3E29717).

22. Angus McLaren, *The Trials of Masculinity. Policing Sexual Boundaries 1870-1930*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1997, p. 60 et suiv. Voir aussi Andrea Mansker, *Sex, Honor and Citizenship in Early Third Republic France*, New York, Palgrave Macmillan, 2011, p. 137 et suiv.

23. *La Gazette des tribunaux*, 21 décembre 1881. Le Larousse du XIX^e siècle résume l'affaire dans son article « Campos (Maria de las Mercedes Martinez de) ».
24. (AD Paris/DU525) et mention marginale de l'acte de mariage du 11 octobre 1881 conclu dans le 8^e arrondissement, (AD Paris/5Mi3/183).
25. À titre de comparaison, une procédure civile coûtait de 32 et 589 f. à Paris en 1847, pour un coût médian de 204 f., Gilles Rouet, *Justice et justiciables aux XIX^e et XX^e siècles*, Paris, Éditions Belin, 1999, p. 191.
26. Affaire Legrand/Mathé, Joseph-Napoléon LOIR, *Des sexes en matière d'état civil*, Paris, Cotillon, 1854, p. 19 et jugement du tribunal civil de Versailles, 18 janvier 1850 (AD Yvelines/3U/VERS 165).
27. Joséphine Vignesoule, tribunal du Puy-en-Velay, 5 novembre 1869 (AD Haute-Loire/U10066).
28. Jeanne Bardol, sans profession, épouse le 14 septembre 1872 Léonard Queuilhe, également sans profession ; (AD Cantal/3E300-25) et jugement du 2 août 1876 de la cour d'appel de Riom (AD Puy-de-Dôme/U12194).
29. L'affaire passe six fois au tribunal. Angéline de Wilde bénéficie de l'assistance judiciaire dès 1901, son mari, Léon Gavériaux, lors de l'ultime procès (AD Meurthe-et-Moselle/2U459).
30. Lors du décès de son père, tailleur de pierres, elle hérite avec sa mère de terres et de propriétés produisant un capital de 3325 f. (AD Pas-de-Calais/3Q181431). Elle se marie peu de temps après, le 22 août 1837, elle a trente-neuf ans et son mari quarante.
31. *Le Droit*, 30 septembre 1838.
32. Art. 218 du code civil : « Si le mari refuse d'autoriser sa femme à ester en jugement, le juge peut donner l'autorisation » et art. 861 du code de procédure civile : « La femme qui voudra se faire autoriser à la poursuite de ses droits, après avoir fait une sommation au mari, et sur le refus par lui fait, présentera requête au président, qui rendra ordonnance portant permission de citer le mari, à jour indiqué à la chambre du conseil, pour déduire les causes de son refus ».
33. Olivier Faure, « Le médecin au XIX^e siècle », dans Louis Callebat dir., *Histoire du médecin*, Paris, Éditions Flammarion, 1999, p. 210 ; Frédéric Chauvaud et Laure Dumoulin, *Experts et expertises judiciaires en France (1791-1944)*, Rennes, Éditions Presses universitaires de Rennes, 2003, p. 23.
34. N° 2, 1895, p. 263. Gabrielle Houbre, « The Bastard Offspring of Hermes and

Aphrodite... », *op. cit.*

35. « Des étapes de l'hermaphrodisme », *L'Écho médical de Lyon*, n° 8, 15 août 1899, p. 231.
36. Voir, à propos de l'affaire Beaumont, jugée par le tribunal de Paris en 1834, l'article du docteur Beaude, « Considération sur l'impuissance comme cause de la nullité du mariage », *Journal des connaissances médicales pratiques*, t. 2, 1834-35, p. 178-182 et H. Boudet, « Sur un arrêt relatif à une action en nullité de mariage », *Bulletin de la Société de médecine légale*, t. 7, 1882, p. 279-295, à propos de l'affaire Hubert/Grégoire jugée par la cour d'appel de Caen, 16 mars 1882, (AD Calvados/2U1-non coté).
37. *Devoirs et droits des médecins*, Paris, Delahaye, 1868, p. 96. Le rapport d'experts est une mesure d'instruction facultative, *Code de procédure civile* de 1808 (art. 302).
38. Première chambre du tribunal civil de Saint-Gaudens, 19 août 1857 (AD Haute-Garonne/U 2705) et Dalloz, *Jurisprudence générale*, Paris, 1859, p. 555.
39. Alice D. Dreger, *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, *op. cit.*, p. 28.
40. Son texte sur « Le vrai sexe » est d'abord l'objet d'une communication lors d'un colloque d'*Arcadie*, en novembre 1980 (*Dits et écrits*, Paris, Éditions Gallimard, Coll. « Quarto », t. 2, p. 617-625) avant d'introduire l'édition américaine d'*Herculine Barbin* en 1980.
41. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, Paris, Éditions Gallimard, 3 vol., 1976-1984 ; Judith Butler, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Éditions La Découverte, 2005 (1990), p. 189 et suiv.
42. Anne Fausto-Sterling, *Sexing the Body...*, *op. cit.* et *Les Cinq sexes...*, *op. cit.*
43. Certains sont partisans de notifier dans les marges des actes de naissance la mention « sexe neutre » ou « sexe douteux » pour un nouveau-né présentant un appareil génital ambivalent. C'est par exemple le cas du célèbre professeur de médecine légale Alexandre Lacassagne, *Précis de médecine légale*, Paris, Masson, 1906, p. 130. En France, depuis la loi du 20 septembre 1792 sur l'état civil, le père déclare le sexe masculin ou féminin du nouveau-né dans les trois jours qui suivent sa naissance. L'officier d'état civil qui rédigeait l'acte était supposé voir le sexe de l'enfant que le père devait présenter, ce qu'il ne faisait pas toujours. De fait, les erreurs de sexe sont fréquentes dans les actes de naissance : très rarement imputables à un sexe irrégulier, elles sont surtout le fruit d'une fausse déclaration du père (intentionnelle ou pas) ou d'une simple négligence rédactionnelle de l'officier d'état civil.

44. *L'Hermaphrodisme, structure, fonctions, état psychologique et mental, état civil et mariage, dangers et remèdes*, Paris, Baillière, 1891, p. 342 ; il renvoie pour cela à la proposition de loi que les sénateurs Allou et Denormandie ont déposée au Sénat au moment des discussions sur le rétablissement du divorce en France, en 1884 (*Journal officiel, documents Sénat, session extraordinaire de 1884*).
45. Georges Berryer, Henri Legrand du Saulle et Gabriel Pouchet, *Traité de médecine légale, de jurisprudence médicale et de toxicologie*, Paris, Delahaye, 1886, p. 89.
46. *Revue de gynécologie et de chirurgie abdominale*, 10 avril 1899, p. 195-210. Voir aussi sa somme, *Hermaphroditismus beim Menschen*, Leipzig, 1908, 747 p., qui collecte 1885 cas d'hermaphrodisme au sens large du terme.
47. Anna Caiozzo et Anne-Emmanuelle Demartini dir., *Monstre et imaginaire social*, Paris, Éditions Créaphis, 2008.
48. Samuel Pozzi, « Neuf cas personnels de pseudo-hermaphrodisme », in *Revue de gynécologie et de chirurgie abdominale*, t. 16, 1911, p. 334 et Albert Leblond, *Du pseudo-hermaphrodisme comme empêchement médico-légal à la déclaration du sexe dans l'acte de naissance*, Paris, Steinheil, 1885, p. 15. Voir aussi « Mariage monstrueux » sous la plume de Pierre Garnier, *La Stérilité humaine et l'hermaphrodisme*, Paris, Éditions Garnier, 1883, p. 495 ou « Alliances monstrueuses » sous celle de Xavier DELORE, « Des étapes de... », *op. cit.*, p. 229.
49. Les certificats concernent deux hommes : Denis Nansot (1828, AD Seine-et-Marne/UP1586) et Pierre Blanquet (1869, cité par J. Briand et Ernest Chaudé, *Manuel complet de médecine légale*, Paris, Baillière, 1874, p. 100) et cinq femmes : Marie Gandeboeuf, qui ne divulgue pas le certificat médical (*La Gazette des tribunaux*, 2 et 16 juillet 1828) ; Justine Jumas (tribunal d'Alès, 28 janvier 1873, AD Gard/7U1-98) ; Marie Marguerite Grégoire (cour d'appel de Caen, 16 mars 1882, AD Cavados/2U1-non coté) ; Perrine Divignat (tribunal de Nevers, 5 février 1894, AD Nièvre/345-378) et Angéline de Wilde (tribunal de Lille, 18 janvier 1900, AD Nord/3U270-107).
50. Robert A. Nye, « Honor, Impotence, and Male Sexuality in Nineteenth Century French Medicine », in *French Historical Studies*, vol. 16, Spring 1989, p. 48-71 et *Masculinity and Male Codes of Honor in Modern France*, New York, Oxford University Press, 1993 ; Angus McLaren, *Impotence. A cultural History*, The University Press of Chicago, 2007 ; André Rauch, *Le Premier sexe. Mutations et crise de l'identité masculine*, Paris, Éditions

Hachette, 2000 ; Anne-Marie Sohn, « Sois un homme ! » *in La construction de la masculinité au XIX^e siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 2009 ; Alain Corbin, « La nécessaire manifestation de l'énergie sexuelle » et « L'injonction de la virilité, source d'anxiété et d'angoisse », *in Histoire de la virilité, op. cit.*, p. 125-154 et 351-367.

51. Jugement du tribunal civil de Versailles (AD Yvelines/3U/VERS 165).

52. Pauline Legrand décède à Paris le 19 mars 1861. Veuf, Denis Mathé épouse le 16 octobre 1862 une ouvrière en bougies, Florentine Oudot, sans reconnaître la fille naturelle de celle-ci, âgée de quatre ans (AD Paris/état civil en ligne).

53. Tribunal de Meaux, 28 juillet 1828, *op. cit.*

54. Tribunal de Lure, 4 août 1860, *op. cit.* Voir aussi Justine Jumas, tribunal d'Alès, 28 janvier 1873 (AD Gard/7 U 1-98).

55. Affaire Fressange/Gandeboeuf, tribunal de Clermont, 2 janvier 1827 (AD Puy-de-Dôme/U179). Henri Legrand du Saulle, *Traité de médecine légale, op. cit.*, p. 14.

56. 23 juillet 1866 (AD Savoie) et Cour impériale de Chambéry le 28 janvier 1867, *op. cit.*

57. 25 mai 1839 et 13 août 1839, affaire Desailly/Deffuse, *op. cit.*

58. 9 avril 1834, cité par *La Gazette des tribunaux*, 12 avril 1834.

59. Voir l'étude de cas menée par Gabrielle Houbre, « Alliances "monstrueuses" en pays cévenol ou l'hermaphrodisme au tribunal », *in Le Banquet de Pauline Schmitt-Pantel*, dir. Vincent Azoulay, Florence Gherchanoc et Sophie Lalanne, Éditions des Presses universitaires de la Sorbonne, 2012, p. 171-181.

60. Excepté l'affaire N. en 1808, c'est vrai pour Louis Gabriel Beaumont en 1834, *op. cit.* ; Aimé Deffuse, tribunal d'Arras, 25 mai 1839 (AD Pas-de-Calais/3U1-671) ; Denis Mathé, tribunal de Versailles, 18 janvier 1850 (AD Yvelines/3UVERS165) ; X., tribunal de Castelsarrasin, septembre 1858, *La Presse littéraire*, 20 septembre 1858.

61. Jeanne Chevreau, tribunal de Châteauroux, 8 février 1876 (AD Indre/3U1-578) ; Marie Grégoire, tribunal de Domfront, 23 décembre 1881 (AD Orne/11U197) ; Clémence Ernestine Jahan, tribunal d'Orléans, 31 janvier 1894 (AD Loiret/2U2448) et Angéline de Wilde, tribunal de Lille, 18 janvier 1900 (AD Nord/3U270-107).

62. Laurence Klejman et Florence Rochefort, *L'Égalité en marche. Le féminisme sous la Troisième République*, Éditions Des femmes/PFNSP, Paris, 1989.

63. Hubert contre Grégoire, tribunal de Domfront, 23 décembre 1881 (AD Orne/11U197) et cour d'appel de Caen, 16 mars 1882, AD Calvados/2U1-non coté).

64. Cour d'appel de Caen, 16 mars 1882 (AD Calvados/2U1-non coté).
65. Tribunal de Clermont, 2 janvier 1827 et cour d'Appel de Riom, 30 juin 1828 (AD Puy-de-Dôme/U179 et U10427).
66. *Les Annales du commerce*, 7 juillet 1828 ; *Le Courrier des tribunaux*, 2 juillet 1828 ; *La Semaine*, 20 juillet 1828 ; *La Gazette des tribunaux*, 16 juillet 1828.
67. *La Semaine*, 20 juillet 1828 et *Le Courrier des tribunaux*, 2 juillet 1828.
68. *La Semaine*, 20 juillet 1828. Dans son ouvrage sur les crimes passionnels, Eliza Earle Ferguson insistait déjà sur l'importance du voisinage dans la connaissance de la vie intime des couples, *Gender and Justice. Violence, Intimacy, and Community in Fin-de-Siècle Paris*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2010, p. 108 à 127.
69. *La Gazette des tribunaux*, 16 juillet 1828.
70. Extraits de la plaidoirie cités par *La Gazette des tribunaux*, 16 juillet 1828.
71. Tribunal de Clermont, 2 janvier 1827 et cour d'Appel de Riom, 30 juin 1828 (AD Puy-de-Dôme/U179 et U10427)
72. *La Gazette des tribunaux*, 19 juillet 1828.
73. Le 21 mai 1828, elle accompagne son père chez M^e Maciet, notaire à Meaux, pour déposer un brevet chargeant l'avocat Pottier de lancer la procédure en nullité [AD Seine-et-Marne/Rep 149E178].
74. Affaire Potet/Nansot, *La Gazette des tribunaux*, 19 juillet 1828. Affaire Lelasseur/Beaumont, le jugement est cité par Jean-Pierre Beaude, *Journal des connaissances...*, *op. cit.*, p. 178. Affaire Legrand/Mathé, *op. cit.* Jean-Paul Bertaud, « L'armée et le brevet de virilité », in *Histoire de la virilité*, t. 2, Paris, Éditions du Seuil, 2011, p. 63-79.
75. *La Gazette des tribunaux*, 19 juillet 1828.
76. Il s'agit d'Auguste-Joseph-Melchior Portalis (1801-1855), petit neveu du célèbre Jean-Étienne-Marie Portalis, l'un des rédacteurs du code civil.
77. Il fait sans doute allusion, dans cette phrase, au tyran de Corinthe, Périandre, dont Hérodote affirme qu'il « avait joui de sa femme après sa mort », *Histoire*, livre V, XCII, édition de 1850. Sur la nécrophilie, voir Amandine Malivin, « La nécrophilie au XIX^e siècle : réalités et fantasmes », thèse d'histoire, université Paris Diderot-Paris 7, 2012.
78. Im 67, une bonne taille pour un homme à l'époque. *La Gazette des tribunaux* du 30 juillet 1828.
79. Tribunal de Meaux (AD Seine-et-Marne/UP1586).
80. *Le Petit Journal*, 14 mai 1872.

- 81.** Il est fait plusieurs fois mention de cet acte au cours du procès, mais il sera rejeté lors du jugement définitif du tribunal d'Alès le 28 janvier 1873.
- 82.** Gabrielle Houbre, « Alliances “monstrueuses”... », *op. cit.*
- 83.** Tribunal civil d'Alès, 29 avril 1869 (AD Gard, 7U1/91).
- 84.** *Le Petit Journal*, 14 mai 1872.
- 85.** 28 janvier 1873, *op. cit.* Yan THOMAS, « La division des sexes en droit romain », in *Histoire des femmes en Occident*, t. 1 : dir. Pauline Schmitt Pantel, Paris, Éditions Plon, 1991, p. 106.
- 86.** Elle avait ainsi adopté le rapport d'expertise pour qui « l'état physique de ladite N. et sa conformation s'opposent au but naturel et légal du mariage », *Journal du Palais*, 2^e semestre de l'an 1808, p. 395-400. Trèves était le chef-lieu du département de la Sarre, intégré à la Première République et au 1^{er} Empire français entre 1797 et 1814.
- 87.** 31 janvier 1894, *op. cit.* Le délai pour déposer une demande en nullité de mariage étant de six mois (art. 181 du code civil), Émile Gandon, comme auparavant Antoine Darbousse, a argué de l'inexistence d'un mariage non conclu entre un homme et une femme (art. 144 du code civil).
- 88.** 11 avril 1894, *op. cit.*
- 89.** Jugement de la Première Chambre du tribunal civil de Lille le 22 novembre 1900 (AD Nord/3U270/107).
- 90.** Jugement de la Cour d'appel de Douai le 14 mai 1901 (AD Nord/3U2-148).
- 91.** Gabrielle Houbre, « Un “sexe indéterminé” ? : l'identité civile des hermaphrodites entre droit et médecine au XIX^e siècle », in *Revue d'histoire du XIX^e siècle*, n° 48, 2014/1, p. 63-75
- 92.** Paul Brouardel, « Malformation des organes génitaux de la femme. Y-a-t-il lieu de reconnaître l'existence d'un troisième sexe ? », in *Annales d'hygiène publique et de médecine légale*, 4^e série, t. 1, 1904, n° 3, p. 200.
- 93.** Voir les notes 13 et 14.
- 94.** Paul Brouardel était, entre autres, membre de l'Académie de médecine, de l'Académie des sciences, de la Société anatomique de Paris, de la Société d'anthropologie de Paris et de la Société de médecine légale et de criminologie de France. La République française l'avait également élevé, en 1900, à la dignité prestigieuse de Grand Officier de la Légion d'honneur ; l'un des plus hauts grades dans cet ordre (dossier de la Légion d'honneur, AN/ LH/374/16).
- 95.** Arrêt de la Cour de cassation du 6 avril 1903, Dalloz, 1904, t. 1, p. 400. Pour apprécier l'importance de cet arrêt dans le long terme juridique, voir Philippe Reigné, « Sexe, genre et

état des personnes », in *La Semaine juridique*, n° 42, 17 octobre 2011, p. 1883-1890.

96. Tribunal de Lille, 18 mars 1904 (AD Nord/3U270-11) et 13 octobre 1910 (3U270-117).

97. Elle est alors couturière et son mari journalier à Lille. La table des successions montre qu'elle n'a pas d'actifs à son décès, le 29 avril 1908 (AD Nord/3Q338-100).

98. Antoine Darbousse épouse Émelina Trinquier le 26 septembre 1873 (Archives municipales d'Alès en ligne), sera père de trois enfants et deviendra conseiller général du Gard. Émile Gandon épouse le 6 août 1894 Hortense Moret et légitime Georges Émilien Moret (Archives municipales d'Orléans, en ligne).

99. Il se remarie le 6 août 1894 et reconnaît Georges Emilien Gandon, né le 7 février 1894 à Meung/s/Loire.

100. Justine Jumas meurt dans une relative aisance, sa succession s'élève à près de 26 000 f. (AD Gard/1205W609).

101. Elle décède le 19 novembre 1839, à Tortebeffe, table des successions (AD Puy-de-Dôme/3Q9890).

102. Elle décède le 13 février 1865 à Montréjeau et laisse 1500 f. au bureau de bienfaisance, table des successions (AD Haute-Garonne/ QW9014).

103. Listes nominatives du Croisille et de Boislieu. Mutation après décès d'Aimé Deffuse, décédé le 25 août 1871, (AD Pas-de-Calais/3Q18-458) et d'Augustine Desailly, décédée le 22 février 1877 (3Q18-465 et 466) et testament du 8 juin 1872 (4E18-717).

104. Listes nominatives de Chambry. Après le décès de sa femme en 1853, Denis Nansot se remarie en 1855.

105. Recensement du Puy-en-Velay de 1872 (en ligne) et acte de naissance de Pierre-Denis Blanquet le 9 octobre 1875, qui décède à deux mois (en ligne). Pierre Blanquet meurt le 20 avril 1908, son épouse lui survit.

106. Pierre Garnier, *Anomalies sexuelles apparentes et cachées, avec 230 observations*, Paris, Éditions Garnier, 1891, p. 203.

107. Après expertise médicale, le changement de sexe est prononcé par le tribunal civil de Pontoise le 23 septembre 1885 (AD Val d'Oise/1MIEC-R201). Le mariage est célébré à Bouffémont le 28 novembre 1885 et perdure jusqu'au décès de Léon Ernest Buquet, le 30 juin 1922.

CHANTAL DELOURME

« Prohibition, psychoanalysis, and the heterosexual matrix » *in Gender Trouble par Judith Butler :* *genres du récit et inflexions imaginaires*

Si un texte n'est tel, qu'au delà du geste qu'il engage et de la visée qu'il se donne, il pose la question de sa loi, suspende le jugement, mette en jeu différents régimes d'écriture, mette en variation un certain nombre de ses motifs, le chapitre de *Gender Trouble*¹ intitulé « Prohibition, Psychoanalysis and the Heterosexual Matrix » me semble à cet égard exemplaire. Je voudrais plus précisément interroger la façon dont un certain nombre de motifs circulent dans le chapitre, ainsi que le jeu qu'ils introduisent dans les modes rhétoriques de la polémique et du régime spéculatif. Je retiendrai les motifs qui font apparaître un réseau insistant dans le chapitre depuis les termes de « fictions », « narrative », « drama », « tragedy », « comedy », autant de termes qui font la part à un statut et une mise en forme de l'expérience. Ces motifs, pris dans leurs déplis métatextuels et dans leurs généalogies complexes, ont en commun de convoquer une tradition que l'on pourrait dire poéticienne puisqu'ils sont liés à des formes de récit, à leur inscription de la temporalité, et à l'agencement de celle-ci dans des réseaux de sens. Mon propos sera de suivre le fil de ce motif poéticien, en tant qu'il ponctue des enjeux cruciaux du texte et tout à la fois les met en crise en faisant apparaître les inflexions de l'imaginaire.

Le motif du mythe :

Le chapitre commence par une critique de la théorie féministe, abordée selon certains de ses traits mais présentée comme homogène, qui construit une scène agonistique: le geste inaugural s'inscrit dans le sillage de la pensée de Derrida, dans la mesure où c'est le concept d'origine qui y est mis en cause et qui sert d'acte fondateur du chapitre alors même que celui-ci s'inscrit de ce fait dans une citationnalité. La critique que le texte propose de la pensée féministe y dénonce la prégnance d'un motif qui associe « origine » et « fiction » : la mise en lumière d'un « avant » du patriarcat, sous la forme d'organisations culturelles matriarcales ou matrilineaires, y est mise à l'index comme autant de « *pre-suppositional fictions* ». « *Fictions* », elles sont perçues moins selon un régime de l'imaginaire que référées à la fois au régime de l'erreur puisque témoignant d'une perspective épistémique biaisée, et à l'ordre du pouvoir comme opérant selon la force injonctive de la norme : « *fictions that entail normative ideals* ». Le terme « *fiction* » sert donc d'opérateur critique du geste historiographique ou de la portée anthropologique de la théorie féministe. D'une part, leur élaboration d'un « *prepatriarchal scheme* » contribue à inscrire « *the history of women's oppression* » dans un après, à placer le patriarcat sous le sceau contingent de l'histoire et ainsi à le dénaturiser. Mais pour autant la visée historiographique est dénoncée comme relevant d'un registre « fictionnel ». L'histoire de l'oppression des femmes est ainsi lue comme médiée par un filtre imaginaire, qui disqualifie la prétention à une visée historicisante. Une histoire imaginarisée, voire peut-être une histoire hystérisée : « *the feminist recourse to an imaginary past* ». La critique formulée à l'égard de cette imaginisation est reprise et précisée comme relevant d'une « réification » : ce terme est à entendre comme pouvoir d'occultation d'autres formes de domination, celles liées à la race et à la colonisation, ainsi que prétention à l'universalité. Ce n'est donc pas tant au titre de l'imaginaire que cette appréhension de l'origine est interrogée, qui pourrait la renvoyer du côté d'une fiction, d'une projection, à savoir du côté d'une construction qui manque à dire ou à instituer un objet, qu'il voile du fait de sa fictionnalité, qu'au titre de la façon dont le recours à « *an imaginary past* » obstrue, obture, voire forclôt l'articulation d'autres oppressions. Voire plus : en effet la lecture critique butlerienne souligne que, dans un retournement de ses effets, « *the imaginary past* » visant à historiciser le patriarcat, ne fait que reproduire ses stratégies de légitimation. Au lieu de mettre en crise les discours naturalisants du patriarcat qui lui servent de fondations, la critique féministe est alors perçue comme opérant comme son double, reproduisant en miroir ses stratégies, et participant à la

justification de la loi du patriarcat : « *The story of origins is thus a strategic tactic within a narrative that, by telling a single, authoritative account about an irrecoverable past, makes the constitution of the law appear as a historical inevitability* » (46). La théorie féministe y est mise en cause : elle est moins spéculative et historiographique qu'elle ne se fait le relais narratorial de cette « histoire », l'instance de cette « stratégie ». Le passé imaginaire entre dans une économie narrative, présentée comme force hégémonique, et prêtant au caractère historique non pas ses traits de déterminations historico-culturelles mais ceux de la fiction (« *appear* ») d'un destin, d'un *Fatum*, puisque ce sont là les traits d'une nécessité renforcée du trait « inévitable ». Le passé matrilineaire y est interprété comme fiction nostalgique de « *the authentic feminine* » (46) que la critique féministe, selon les termes du chapitre, met au service de l'histoire du patriarcat : « *the imaginary past* » est sémiotisé en « *irrecoverable past* » et ce déplacement sémique fait passer le registre imaginaire à celui de mythe d'un âge d'or perdu qui, loin d'inscrire le patriarcat dans des formes historiques contingentes, contribue à légitimer « la constitution de la loi ». « L'interruption du mythe ² » du patriarcat, en tant que la contre-histoire féministe le dénaturiserait, se fait telle qu'elle devient l'otage d'un autre mythe, celui d'une antériorité pré-culturelle d'un féminin qui se réfère à un registre matrilineaire. Cet autre mythe sert également de projection idéale d'une émancipation utopiste. La critique butlerienne de la théorie féministe implique que celle-ci échoue dans son efficace critique. Elle est dénoncée comme conservatrice à trois titres, correspondant aux trois stases temporelles ponctuant une appréhension linéaire de l'histoire culturelle : au titre d'un passé nostalgique lié au signifiant « matrilineaire » qui ne saurait avoir une valeur épistémologique critique ; au titre d'une collusion avec la légitimation du patriarcat qui prend la forme d'un retournement de la visée historiographique dénaturisante, donc démythologisante, en une fiction de légitimation mythologisante ; au titre de « *a parochial ideal* » qui est « réifié » à travers ce qui est représenté comme sa finalité normative « *a recovery of the body before the law which then emerges as the normative goal of feminist theory* » (49). L'équivoque de « *before the law* » entre le registre de la temporalité (« avant ») et le registre de la spatialité ou intersubjectivité (« devant », mais aussi « au regard de ») traduit ce qui serait l'ambiguïté même de la théorie féministe, à savoir le retournement de ses visées historicisantes en la collusion de ses fictions à un récit lié à l'exercice d'un pouvoir hégémonique. À ces trois titres, cette généalogie imaginaire l'inscrit dans les confins d'une tradition dont est soulignée la collusion avec la norme. Les termes de « fiction » et de récit (« narrative ») sont ainsi empruntés au registre du

discours littéraire, mais sans pour autant convoquer la polymodalité de leur régime d'écriture et les modes de leur inscription du temps : ils sont davantage convoqués comme métaphore spéculative du caractère « fictionnel » d'un présupposé, ainsi que d'un régime totalisant au service de dispositifs de domination.

L'articulation entre « fiction » et « narrative » se motive également de ce que le texte construit comme une narrativité temporelle : l'ancrage épistémique de « *sex* », que met en avant la théorie féministe, en tant que fiction de l'avant de la loi qui précéderait « *the constructedness of gender* » culturaliste, est reformulé comme obéissant à la temporalité d'un passage, lui-même ressaisi sous l'ordre d'une narrativité temporelle « *sex is transformed into gender* ». Cette appréhension est donc soutenue par le schème narratif d'une psychogenèse, présupposant une transformation mais selon le pré-supposé d'une continuité, voire consécutive. La question que soulève cette temporalisation est formulée comme une alternative présentant cette narrativité comme relevant de l'empirie, soit d'une « imagination » : « *Can it be found, or merely imagined ?* ». L'alternative ainsi posée d'une part manque à prendre en compte la médiation que constitue l'ordre du récit, et les différentes inscriptions de celui-ci dans des régimes de discours hétérogènes (littéraire, philosophique, psychanalytique, anthropologique ou politique). D'autre part, elle se détourne d'une autre appréhension de la temporalité mettant en crise la forme même du récit en ce qu'elle relèverait de coprésences conflictuelles, de conservation de traces et d'empreintes pulsionnelles, de temporalités paradoxales, autant de modes de la trace et de ses effets qui mettent en jeu davantage le concept d'écriture et ce qui peut l'excéder que celui de temporalité narrative.

À cela s'ajoute dans ce chapitre une autre mise en jeu critique dans la pensée de Judith Butler de ce qui œuvre à un récit dans la théorie féministe : la mise en avant de la femme comme figure de l'histoire de l'oppression, et donc en creux d'un idéal de justice, tout en retournant contre le patriarcat le motif du paradigme marxiste, est interprétée comme contribuant à un récit hégémonique et universaliste de l'oppression. L'historiographie féministe n'est plus lue comme une contre-histoire qui fait entendre la place de l'autre et ébranle les assises du pouvoir politique du patriarcat, mais se voit donner, en tant que récit hégémonique, sur une scène imaginaire, la place du double du récit hégémonique naturalisant. Lorsqu'elle allégorise ainsi en la femme la figure de l'oppression et en occulte d'autres formes, la théorie féministe,

sous ce trait, n'est plus facteur d'altérité, elle devient figure de l'Autre universaliste, œuvrant à une hégémonie normative.

Les « fictions » et « récits » dont elle s'entretient jouent sur la scène polémique de l'énoncé butlerien une fonction spéculaire dédoublée : elles y occupent à la fois la place du même (puisqu'il s'y élabore une pensée de « *the constructedness of gender* ») et de l'autre (en raison de l'articulation mythifiante d'une antériorité, et du soubassement que celle-ci prête au régime hégémonique de son « récit »). C'est à l'articulation de ce dédoublement spéculaire que se jouent les enjeux de déplacement du sous-titre de *Gender Trouble : Feminism and the Subversion of identity*.

Le motif de l'engendrement

L'énoncé butlerien se met en scène selon des modalités plus discursives que narratives, mais il n'est pour autant pas dit que ce régime discursif ne soit pas traversé de motifs narratifs spectraux. Ces modalités discursives ne sont pas sans un tour paradoxal : en effet elles reposent sur un geste qui opère comme choix critique au sens du *krinein*, à savoir une « attitude qui permette de choisir (*krinein*), donc de trancher et de décider dans l'histoire et au sujet de l'histoire ³ » alors même que ce choix est celui, exclusif, d'une pensée de la contingence : « *Only when the mechanism of gender construction implies the contingency of that construction does "constructedness" per se prove useful to the political project to enlarge the scope of possible gender configurations* » (49). Tous les marqueurs typographiques soulignent la valeur d'ancrage épistémique de ce qui dans le régime de discours a dimension et force de postulat : « *only when* ». Là où le « *only when* » pourrait être précédé d'un « *when* » à valeur d'hypothèse, l'énoncé ne retient que le deuxième temps où il est re-marqué comme postulat. Ces différentes marques font trace de la généalogie foucauldienne, « raison de la contingence » dans la mesure où la production de la sexualité par les « mécanismes » de pouvoir « implique qu'un pouvoir ne soit pas d'abord répressif d'une réalité préexistante, cette thèse [montrant] donc qu'il n'y a pas de réel antérieur à ce que produit un pouvoir ⁴ ».

Cette décision épistémique échapperait-elle pour autant à tout geste narratif ? Ne serait-elle pas dans sa force performative, voire dans la répétition de la décision critique foucauldienne, un acte discursif à valeur d'auto-fondation ? Cet ancrage épistémique se double d'un ancrage

spatio-temporel : il s'inscrit sous le sceau de déterminations politico-historiques auxquelles est prêtée une force interpellative singulière : « *the contemporary demand to formulate an account of gender as a complex cultural construction* » (47), reformulée plus loin en « *the concrete terms of contemporary struggle* » (49). Les termes de cette lutte sont de celles qui s'opposent à un assujettissement aux normes dont la scène est figurée plus tard par le lieu socio-politique du foyer occidental : « *this drama holds for Western, late capitalist household dwellers* » (71). Le terme « *demand* » transforme la scène polémique en expression d'une force et d'une légitimité présupposant qu'elle soit d'emblée reconnue. Elle se fonde également d'une référence implicite à la justice puisqu'un des termes le plus souvent accolé à celui de « *demand* » dans la langue anglaise est celui de « *demand for justice* ». L'énoncé butlerien conjoint ainsi discours philosophique, efficace politique et responsabilité éthique. La référence à l'ordre d'une exigence du contemporain place le geste sous le sceau du « maintenant » qui, ainsi que le soulignent Jean-François Lyotard et Jacques Derrida, est à la fois temporel et modal, à savoir celui de l'éthique. On peut alors entendre « *demand* » dans un sens paradoxal : moins comme la manière dont un acte de discours institue son propre fondement comme *a priori* soustrait à la dispute, que comme acte qui s'institue en ce qu'il ne peut se soustraire à une obligation éthique, dont il inscrit ainsi le sceau aporétique, comme le suggère Derrida. « Car l'aporie, l'aporie de l'éthique, prend non pas la voie formalisée ou formalisable d'une définition pour Derrida mais *doit* ne pas pouvoir se définir, elle doit manquer à elle-même d'une certaine façon, rester si singulière et étrange, étrangère à soi ⁵ ». « La responsabilité, déclare Derrida, ça ne se définit pas théoriquement, ça se *prend*, lentement, longuement, indéfiniment, incessamment – je veux dire constamment ⁶ ». L'instance dont elle relèverait n'est pas la voix de l'impératif catégorique formulant son exigence, ni non plus celle d'une instance égologique, trouvant sa figure dans le théâtre du moi, mais celle d'une figure à la fois toujours déjà là et toujours à venir. Figure spectrale d'un tort qui oblige la pensée à plusieurs titres, par où celle-ci s'engendre au motif d'une obligation « qui [manque] à elle-même d'une certaine façon ».

Cette inscription de la pensée sous le sceau de la décision de répondre d'un maintenant n'est pas sans avoir des résonances généalogiques dans l'histoire de la philosophie américaine. L'énoncé butlerien fait se croiser un grand nombre de concepts foucaaldiens dans le creuset de la philosophie américaine où le geste d'auto-fondation joue sa part, ainsi que le souligne

Isabelle Alfandary dans son approche de la pensée d'Emerson comme « invention de la philosophie américaine » inséparable d'une « invention de soi ⁷ ». La philosophie américaine naît d'un geste discursif qui relève d'une « fondation sans fondement », et se place sous le seul horizon du présent, de l'actuel : « *the sun shines today also* ». L'exigence du contemporain qui entend faire sortir de l'ombre des expériences de subjectivation inédites, de les amener au soleil de l'intelligible, de leur donner voix selon le mode de leur jeu de masques, n'est pas sans rapport avec une pensée de l'invention de soi, comme « subjectivité inséparable de sa performance réitérée ⁸ ». Le concept de performativité ne se réduit pas à celui de performance, mais il s'inscrit dans une généalogie philosophique américaine.

Sous le sceau d'une « *demand* » qui institue son bien-fondé, l'énoncé butlerien s'oriente également dans et depuis une finalité présentée comme projet politique. Mais celle-ci n'est pas tant téléologique, et encore moins eschatologique, qu'elle ne se présente davantage comme ouverture du champ du langage, invention de possibles. Elle emprunte en cela à la rhétorique des mouvements révolutionnaires et/ou poétiques qui s'instaurent d'un réengendrement du langage. Le vocabulaire est celui de l'ouverture des formes du pouvoir être, de multiplication des possibles, « *to enlarge the scope of possible gender configurations* » (49), de supplémentarité des termes de la différence sexuelle, dans ce que serait le jeu ouvert de différences modulées par ces possibles : « *the operative and limitless difference of language, rendering all referentiality into a potentially limitless displacement* » (51). Cet engendrement linguistique aux possibles de l'identité est mis en scène selon deux modalités. L'une, selon laquelle les discours des sciences humaines construisant les interdits, et partant leurs effets de normes, se déconstruiraient dans leurs contradictions, révélant une fantasmatique insue qui les hantent. L'autre, qui fait de l'identité une scène où elle se soutient d'une performance qui l'étaye. Les deux frayages de la pensée sont placés sous le sceau du modalisateur « *inadvertently* ». La portée de signification de cet adverbe n'est pas anodine : son étymologie latine « *advertere* » articule un « se tourner vers », à savoir les sèmes d'une relation d'objet. Le suffixe privatif relève de différentes modalités, du défaut d'attention, d'une contradiction avec l'intention, ou d'une efficace contraire. « *Inadvertently* » modalise ainsi d'une part les effets de la lettre des textes juridico-symboliques qui, ayant échappé à l'intention, font passer en contrebande d'autres modalités de la relation d'objet. Effets contingents de la lettre, de son tissage fantasmatique, retournements de l'efficace symbolique, dont la lecture butlerienne se

fait l'accoucheuse, comme dans sa relecture de la structure de l'échange chez Lévi-Strauss. D'autre part, engendrement de possibles qui sont la condition d'un déplacement de ce qui dans la loi opère comme « *generativity* » : « *does [this notion of the law] create the possibility of its own displacement ? Does [it] performatively contradict itself and spawn alternatives in its place ?* » (49). La scène de l'interpellation des instances symboliques est exprimée en termes de reconnaissance de flexions autres que la fixité d'une répartition entre féminin et masculin, se place sous le registre d'une instabilité, d'une ambiguïté revendiquée comme créatrice, « *a cultural reformulation in more plastic forms* » (72).

Les métaphores que convoquent l'énoncé butlerien (se) jouent (entendons là les équivoques possibles) d'un trouble lorsqu'elles empruntent un sème naturalisant (« *to spawn* ») pour désigner la tâche de faire advenir au champ de l'intelligibilité culturelle et symbolique des positions genrées et des relations d'objet qui en avaient été exclues. La pensée y figure ses effets, son efficace, sous la métaphore d'une fertilisation, d'un engendrement qui subvertit les normes culturelles depuis leurs propres contradictions « *[their] powers of inadvertent and self-defeating generativity* » (53). Les normes sont appréhendées en ce qu'elles ne sont telles qu'à être hantées par leur autre dont elles se défendent, et le déplacement de la « *generativity* » qui fait la performativité du symbolique consiste à amener « *before the law* », devant la loi, les jeux d'ambiguïté de la sexuation. De même la métaphore de la matrice dans « *the production of the heterosexual matrix* » (se) joue d'un « *crossgendering* ». En effet le trope de la matrice souligne la naturalisation de l'inceste hétérosexuel dans l'anthropologie structurale de Lévi-Strauss, sa valeur de fondation à la fois de l'ordre culturel, et de la norme du désir hétérosexuel : « *For Lévi-Strauss, the taboo against the act of heterosexual incest between son and mother as well as that incestuous fantasy are instated as universal truths of culture. How is incestuous heterosexuality constituted as the ostensibly natural and pre-artificial matrix for desire, and how is desire established as a heterosexual male prerogative ?* » (55). La métaphore de la matrice contribue à la performativité critique du texte : il s'y joue un déplacement signifiant puisqu'elle devient opérateur critique de ce que les normes peuvent « engendrer » d'effets d'exclusion et de violence. Le déplacement n'est pas sans être accompagné d'un double accent affectuel qui, d'une part, lie le terme de matrice à celui d'effets de violence ou de stase culturelle marquée comme destin (« *inevitably* » 71) et, d'autre part, fait de la critique butlerienne, à la faveur d'une prévalence placée sur la loi symbolique comme « *prohibitive* » ou prise dans les rêts de

« *binary restrictions* » plutôt que « *generative* », une ressource de possibles qui trouveraient à s'inscrire « *before the law* ». La critique butlerienne ainsi en étendrait voire en réengendrerait le champ.

Le motif de la tragédie :

Le pivot du chapitre repose sur deux déplacements conséquents par rapport à la pensée foucauldienne : là où Foucault met en lumière comment les discours, les savoirs et les institutions déterminent la sexualité aux côtés d'autres formes de subjectivation, le propos de Judith Butler dans ce chapitre est de mettre l'accent sur la façon dont les théories liées au moment structural font de la différence sexuelle abordée sous le signifiant de l'hétérosexualité la norme de l'expérience du désir. L'autre déplacement est moins un déplacement de focale que ce qui pourrait se présenter comme un retournement : là où Foucault met en cause l'hypothèse répressive et y oppose la thèse d'une « fermentation discursive », d'appareillages contraignants à produire sur le sexe des discours et des savoirs « d'une manière qui ne soit pas ordonnée au partage du licite et de l'illicite ⁹ », Judith Butler reprend l'hypothèse répressive et en accentue le trait lorsqu'elle souligne combien l'instauration de la norme de l'hétérosexualité opère comme exclusion voire forclusion d'autres formes de sexualité. Mais il s'agit moins d'un retournement que d'un point de départ différent. La question qui constitue la scène primitive, la façon dont les textes théoriques sont amenés à comparaître, ainsi que l'orientation de l'adresse ¹⁰ du texte est à la fois politique et éthique : « *to what extent do identitarian logical systems always require the construction of socially impossible identities to occupy an unnamed, excluded, but presuppositional relation subsequently concealed by the logic itself ?* » (51). Au point de départ, ce motif où des formes de vie sont marquées de plusieurs sceaux de la négation alors même que leur pré-supposition est encryptée dans des discours dont est soulignée la force contraignante (« *always require* »). L'oxymore « *socially impossible identities* » qui dramatise un rapport d'exclusion dans une inclusion n'est pas sans faire résonner un manquement au principe égalitaire de l'impératif catégorique kantien : « agis de telle sorte que tu traites l'humanité aussi bien dans ta personne que dans la personne de tout autre [...] ». Il introduit dans le chapitre le concept d'identité en tant qu'elle se produit depuis une exclusion, qui va devenir à la fois l'aune et la véritable figure du chapitre du fait de l'accent mis sur la congruence entre existence et représentation,

intelligibilité. Il dramatisé dans le « *always require* » une condition contraignante qui opère comme destin.

Différentes modalités rhétoriques contribuent à cette dramatisation et à ses infléchissements tragiques. Cela se joue parfois au déplacement d'un sème à l'autre, comme dans la lecture des *Structures élémentaires de la parenté* où le passage de « *symbolic* » à « *ritualistic* » n'est pas insignifiant. Là où le texte de Lévi-Strauss mentionne « l'ensemble solennel de manifestations » pour mieux souligner ensuite combien la loi d'exogamie est omniprésente ¹¹, l'énoncé butlerien traduit l'enjeu symbolique de la relation d'échange et de don en termes d'une exclusion ou d'une réification au caractère rituel : « *Patrilinearity is secured through the ritualistic expulsion of women, and reciprocally, the ritualistic importation of women* » (50). De même la place structurale comme condition de circulation de l'échange est lue en termes d'effacement de l'identité, selon un mode qui souligne la dimension de l'imaginaire : « *she reflects masculine identity precisely through being the site of its absence* » (50). L'accent mis sur l'absence d'identité, sur la réification, l'effacement du nom « *unnamed* », glisse de l'ordre de la relation structurale à celle de formes de vie (« *socially impossible identities* ») déterminées négativement, comme exclues de l'ordre du commun, du pouvoir être, du champ du langage. La négation est prédiquée comme potentialité de mort sociale et de souffrance psychique, encapsulée dans le motif de la forclusion. Le motif de la ritualisation fait des cadres et contraintes de l'ordre symbolique, l'exercice d'une violence qui s'apparenterait à une dimension mythique, lui-même contenu de la forme tragique, ainsi que le souligne Walter Benjamin.

Les inflexions qui empruntent à un régime dramatique opèrent également par le biais de l'accent placé sur le concept d'identité. La mise en cause des effets de normativité liés à la différence sexuelle et de ce que serait sa fixité dans la théorie psychanalytique emprunte à une rhétorique où le concept d'identité est d'une certaine façon projeté sur un corpus théorique. La critique de la théorie psychanalytique, à travers un texte en particulier de Lacan, intitulé « sur la signification du phallus ¹² », n'est pas sans impliquer une traduction de celle-ci, selon des accents dramaturgiques : celle-ci en passe par une inflexion des différentes modalités dont les positions subjectives se « réfèrent » au phallus, en termes de « *ontological characterization* ». Le concept d'identité ainsi mobilisé et projeté est celui d'une instance qui à se « référer » à la loi symbolique y trouverait « posture » de fondement et d'autonomie : « *the subject comes into*

being to posture as a self-grounding signifier within language » (57) ; « *his seemingly self-grounded autonomy attempts to conceal the repression which is both its ground and the perpetual possibility of its own ungrounding* » (57). Là où « l'instauration du sujet par le signifiant ¹³ », comme effet de la castration symbolique implique toujours déjà une subversion des concepts d'autonomie et de fondement, la lecture butlerienne réintroduit des concepts qui ont un sens processuel dans la pensée hégélienne. Le choix du corpus de la théorie lacanienne trouve dans l'article « la signification du phallus » les accents les plus métaphysiques auxquels la pensée lacanienne se trouve identifiée (« *the being* » of the phallus ») et la circulation des concepts hégéliens introduit une autre médiation qui motive le concept d'identité en termes différents. Les inflexions opèrent par le biais d'un glissement entre la problématique de la conscience de soi et de la reconnaissance propre à l'intertexte hégélien et celle de l'aliénation au désir de l'autre qui se croisent, se rencontrent dans ce qu'elles comportent un drame (« *Lacan casts the drama* ») que la lecture butlerienne situe sur l'axe imaginaire : « *In other words it is to be the object, the Other of a "heterosexualized masculine" desire, but also to represent or reflect that desire* » (56). Par le biais du « drame » la question de la sexuation est donc principalement traduite en termes de la dialectique de la constitution du moi, là où la pensée lacanienne est la plus proche de la pensée hégélienne et pourtant s'en démarque radicalement. D'où la fonction pivot du terme d'identité comme articulation de l'aliénation imaginaire, et le glissement entre « position » et « identité » d'un sujet : « *Hence "being" the phallus is always a "being for" a masculine subject who seeks to reconfirm and augment his identity through the recognition of that "being for"* » (58). L'accent sur l'enjeu imaginaire ne rend pas compte des multiples nuances, des ambiguïtés et des effets d'adresse de la dialectique de la circulation du signifiant phallique qui se jouent autour des positions impliquées dans la différence sexuelle, ni de leurs enjeux par rapport à la castration symbolique.

De plus, la lecture/écriture du drame est également dans le même temps infléchie comme scène de pouvoir où les contraintes des normes, au sein de l'intelligibilité de l'hétérosexualité, fixeraient les positions dans des identités sexuelles réglées par la différence entre une « position féminine » et « un sujet masculin » : « *Lacan clearly suggests that power is wielded by this feminine position of not-having, that the masculine subject who "has the phallus" requires the Other to confirm and, hence, be the Phallus in its extended sense* » (56). De même la non-réciprocité des positions sexuelles est-elle transposée dans les termes du drame hégélien de la

dépendance inattendue de la conscience du maître à l'égard de celle de l'esclave. Ainsi par le biais du terme « drame », opère un régime d'ambiguïté épistémologique : il conjoint la scène métaphysique d'une ontologisation du signifiant phallus, la scène imaginaire de l'aliénation du moi, et la scène de pouvoir où les sèmes maître et esclave oscillent entre figuration abstraite de l'aliénation intersubjective se rapportant à deux consciences et valences juridico-politiques d'un rapport de domination. Comme si c'était le motif du tragique d'un assujettissement qui l'emportait sur la dialectique de l'aliénation et les parcours ou déplacements d'objet qui peuvent s'y déterminer.

Une autre des inflexions tragiques opère par des marqueurs temporels qui tendent à narrativiser la psychogenèse de l'identification sexuelle en posant une antériorité de l'exclusion du désir homosexuel, et fait de cette exclusion l'autre qui hante la construction des identités « *within the heterosexual frame* ». Or il y a une différence à faire entre le fait de faire état des modalités de l'attachement primordial à la mère (qui ne se formule pas dans les mêmes termes chez Freud, chez Lacan ou chez Stoller) et le fait de dire que cet attachement prendrait pour un sujet féminin la forme d'un choix d'objet homosexuel, et de ce fait de poser par cette détermination l'exclusion de ce choix d'objet comme préalable aux modalités de l'identification : « *exclusion operates prior to repression* » (71). La façon dont les normes opèrent par des exclusions qui ont des dimensions de mécanismes de défense emprunte à l'héritage foucauldien des dispositifs de savoir et de pouvoirs et se trouve ici assimilée, voire reportée sur ce qui relève de la causalité psychique. Même si les deux champs peuvent se croiser dans une problématique des effets sur ce que Judith Butler appelle « *identity formation* », l'intrication des facteurs déterminants entre des contingences historiques sur une subjectivité et de ce qui opère dans l'histoire d'un sujet comme effet de structure de son désir ne sont pas de même ordre. Penser en termes d'un interdit premier qui interviendrait dans l'identification du sujet, et placer celle-ci sous l'effet d'une exclusion qui marquerait son expérience au sceau d'un destin implacable relève d'une approche causaliste au timbre tragique que l'énoncé butlerien impute à la pensée lacanienne dont le texte est homogénéisé en « *lacanian narrative* » (72). Elle se soutient d'un schéma temporel et narratif qui est de nature différente de l'écheveau des réseaux signifiants par lesquels se met en place chez un sujet et par un sujet la dialectique de l'Œdipe autour des quatre termes de père, mère, enfant et phallus et les enjeux et voies

d'identification qui y hésiteront et s'y inscriront. Les effets de contrainte des normes, la contingence de leurs déterminations historiques et l'écheveau de ce qui constitue ce que Freud appelle souvent la causation psychique plutôt que la causalité ne peuvent être rapportés à la notion d'« *identity formation* » et à une approche causaliste de celle-ci sans troubles épistémologiques.

Or il est un passage où les traits d'une « tragédie » aux échos mythiques puisqu'ils sont associés à des motifs religieux apparaissent dans ce chapitre. Il s'y joue une surdétermination imaginaire d'un certain nombre d'éléments. La loi symbolique assimilée toute entière à une force normative y est figurée comme opérant dans l'étau d'une double contradiction : en tant que force d'injonction, il serait impossible de ne pas s'y soumettre, en tant qu'elle prouverait « *impossible to perform* » (72), il serait impossible de ne pas y échouer. Ce que l'énoncé butlerien appelle « *the dialectic between a juridical imperative that cannot be fulfilled and an inevitable failure before the law* » (72) relèverait d'une contradiction performative inéluctable (« *always leads to failure* » 72) s'apparentant à un double *bind* dont les effets pathogènes prendraient la forme de « *the various dramas of identificatory failures* » (72). Cette surdétermination imaginaire opère par l'assimilation de deux champs : celui du champ juridico-politique, confrontant le pouvoir des normes en tant que « intelligibilité hégémonique » à la question de la légalité des sexualités, et celui du champ de la pensée psychanalytique (à travers le corpus retenu dans le chapitre) dans son approche de la différence sexuelle. Les inflexions tragiques consistent à transformer la condition de l'impossible, comme autre nom de la dialectique du manque dans l'approche psychanalytique de la structure du désir, en une injonction à l'impossible dont les effets délétères sont rapportés à une instance à la puissance déceptive, sinon perverse : « *the Symbolic guarantees the failure of the tasks it commands* » (72), « *the construction of the law that guarantees failure* » (73).

Dans le champ psychanalytique que la loi symbolique puisse se rapporter d'une dimension d'« échec » peut faire sens mais de différentes manières, et surtout selon un retournement de valence radicale puisque ne s'y joue pas le fantasme d'une réalisation subjective qui serait « *a viable accomplishment* » d'une identité sexuelle dont l'énoncé butlerien laisse résonner l'écho à travers une dénégation : « *the alternative is not to suggest that identification should become a viable accomplishment* » (72). Ce qui est interprété comme échec, c'est que d'une part la loi

symbolique à opérer dans ses effets ne soit pas pour autant garantie. Ce sont aussi les symptômes névrotiques qui laissent trace des nostalgies douloureuses et voies difficiles dans la dialectique œdipienne entre l'identification phallique au désir de la mère et les différentes formes de l'assomption de la castration ; c'est encore la dimension d'impossible qui articule les positions de jouissance à la fonction phallique, les fantasmes aux frayages pulsionnels, et qui sont la condition même du manque dont celles-ci et ceux-ci s'entretiennent. L'opérativité de la loi symbolique comporte donc cette dialectisation d'un impossible comme condition structurale d'un possible mais qui n'est jamais sous l'horizon d'une « *realization of identity* » (72) (expression dont il faut entendre l'équivoque) du fait de la division dont est marqué ce qui est entendu par « sujet ». Pour autant, le syntagme « *realization of identity* » pourrait inviter à ce qu'y soient déployées les différentes modalités du rapport entre identifications imaginaires et leur « matérialisation » dans les expériences de désir des sujets : une telle approche déconstruirait sans nul doute la binarité entre « failure » et « *realization* ».

Or la surimposition de la problématique des normes sur l'approche psychanalytique de la différence sexuelle, du fait de l'urgence qu'il y a à « *doing justice* » dans le champ socio-politique en passe par une figuration des modalités de la loi symbolique aux accents d'une violence mythique que le texte formule en termes de « *structure of religious tragedy in Lacanian theory* » « *making the Lacanian narrative ideologically suspect* » (72). Par quels traits se motive dans le texte le mode narrativo-mythique d'une « tragédie religieuse » et la dramaturgie de ses instances ? En premier par la référence à une figure divine rapportée à une régime de toute-puissance dont les effets seraient ceux d'un assujettissement à une puissance surmoïque intériorisée selon une économie masochiste : « *the tortured relationship between the God of the Old testament and those humiliated servants who offer their obedience without reward* » (72). La fonction symbolique est ainsi médiée en termes imaginaires et les instances « *humiliated servants* », « *human subjects* » font apparaître une scène socio-politique de domination et de servitude consentie davantage que l'articulation d'une problématique psychanalytique des dialectiques entre aliénation et identification. Les accents imaginaires qui traversent le discours spéculatif et polémique du chapitre y sont davantage marqués. La fonction symbolique est interprétée en termes d'un *deus absconditus* « *the inaccessible but all-determining deity* » et la dynamique du manque dans la non-réciprocité des identités sexuelles et de leurs positions de jouissance est infléchie comme « *embodying a religious*

impulse » (72) où le désir du désir de l'autre est assimilé à l'idéalité d'un signifiant transcendantal. Là où le texte lacanien souligne le « caractère paradoxal, déviant, erratique, excentré, voir scandaleux ¹⁴ » du désir, par où il se marquera toujours déjà d'un excès par rapport à l'objet du besoin, le texte butlerien rapporte cet excès à « *a kind of ecstatic transcendence that eclipses sexuality altogether* » (72). D'autre part la fonction de ce signifiant transcendantal ne serait lui-même que le masque d'une exigence sacrificielle aux accents mythiques puisqu'il n'opèrerait qu'à travers « *obedience and suffering to enforce the « subject's » sense of limitation « before the law* » (72). D'une certaine façon les tropes de la dramaturgie mettent en abyme les enjeux liés à l'équivoque de « *before the law* ». Ils témoignent dans leur registre imaginaire d'un en-deça de la loi symbolique depuis lequel elle est mise au défi en étant réécrite comme confrontation entre une toute puissance et une servitude masochiste. L'aliénation y est en fait médiée en termes hégéliens d'un rapport à l'absolu, comme s'il y avait interchangeabilité entre l'Absolu hégélien et le désir de l'Autre lacanien alors même que celui-ci est l'autre en tant qu'il « est lui-même sujet divisé de la *Spaltung* signifiante ¹⁵ ». Que des échos métaphysiques aient pu résonner dans l'approche lacanienne de la lettre avait été souligné dans *Une lecture de Lacan*, sous-titre de l'ouvrage de *Le Titre de la lettre* de Philippe Lacoue-Labarthe et Jean-Luc Nancy, pour rapporter sa dimension de béance et de « bord du trou dans le savoir » à une « athéologie négative ¹⁶ ». Ce n'est pas cette voie qu'empruntent les inflexions métaphysiques dans le texte butlerien ; elles font davantage écho à une note de la même page ¹⁷ où les auteurs interrogent ce qu'il en est de l'assignation de la place de « Dieu-le-Père » dans la question du « Nom-du-Père », question qui fera l'objet de déplacements dans la théorie lacanienne au fur et à mesure que se spécifieront et multiplieront les modes d'instanciation de la fonction phallique. Dans le chapitre « *Prohibition, psychoanalysis and the heterosexual matrix* », les échos métaphysiques s'entrelacent au motif critique et ironique de la tragédie.

Le traitement ironique qui en est proposé contribue à lui donner une prévalence telle qu'elle permet d'y absorber son contraire, à savoir le registre du comique. Le motif du comique est introduit dans le chapitre à propos de la mascarade telle que Lacan en articule l'enjeu dans la différence sexuelle. Cette référence à la mascarade apparaît pour donner nom à la modalité imaginaire du « paraître » et du « masque » qui trouve à s'articuler à la dialectique de « l'être » et de « l'avoir » telle qu'elle se met en jeu dans les identifications,

et en particulier dans ce que Lacan souligne être l'idéalisation de celles-ci. Dans le chapitre de Butler, le trait de la comédie semble occuper une double fonction. D'une part, il permet de donner écho à ce qui se formule dans la pensée lacanienne de déconstruction d'une ontologisation de l'identité sexuelle, ce que reprend le texte butlerien dans son approche de l'ambiguïté du genre : la dialectique de l'être et de l'avoir en relation au désir du désir de l'autre telle que la mascarade la dramatise y est retraduite en ambiguïté des identités de genre. Mais d'autre part, cette même mascarade accueillie comme ressource de pensée, efficacité critique, se dédouble lorsqu'elle est modalisée, selon le régime d'une évidence, en dramatisation burlesque de « *the realization of identity* » : « *there is, of course, the comic side of this drama that is revealed through the disclosure of the permanent impossibility of the realization of identity* » (72). Les battements dialectiques s'effacent, « l'échec » (terme à la fois repris et mis à distance par l'usage des guillemets) est reversé au rang d'un idéal romantisé de la quête impossible (« *a religious idealization of "failure"* »), ou d'une pratique aux échos moralisateurs de l'humilité, l'identité (se) pense (en) sa « *realization* ». De plus cet espace scénique du drame se voit donner un accent qui glisse du régime comique au burlesque lorsqu'il propose la vision de pantins asservis à une toute puissance pensée dans l'interdit qu'elle exercerait sur toute rébellion prométhéenne : « *an enslavement to the God that it claims to be unable to overcome* » (72), la généalogie politique de ce verbe soulignant son enjeu stratégique. Celui-ci se prolonge dans l'énoncé suivant, sa modalité épistémique, et son glissement du registre philosophique à celui du politique dans son approche du pouvoir des normes : « *Lacanian theory must be understood as a kind of "slave morality"* » (72).

Pour autant, l'imputation d'une dimension tragique au texte lacanien (en son corpus de l'essai « La signification du phallus ») n'est pas sans consonner avec certains traits du texte : la dimension d'*agon*, centrale à la tragédie est soulignée d'entrée de jeu par la référence à l'antinomie qui lie la problématique du sujet à celle d'une « menace » : « il y a là une antinomie interne à l'assomption par l'homme (*Mensch*) de son sexe : pourquoi doit-il n'en assumer les attributs qu'à travers une menace ¹⁸ ». Elle est même accentuée de ce que cette forme de négativité ne pourra ni se dépasser en un retournement qui aurait caractère de dénouement heureux, ni se résorber par aucune relève : elle relève d'une aporie, « insoluble à toute réduction à des données biologiques ¹⁹ ». D'une certaine façon la différence sexuelle emprunte à la comédie son jeu de masques et l'ébranlement de l'identité, et rencontre la

tragédie dans la pensée lacanienne, mais sans doute d'une autre façon dans la pensée freudienne, moins comme un *agon* entre des instances ou comme schème causaliste que comme condition structurale.

NOTES

1. J. Butler, *Gender Trouble*, New York and London, Routledge, 1999. Les références de page seront indiquées entre parenthèses.
2. J'emprunte cette expression à l'ouvrage de Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Éditions Christian Bourgois, 1999.
3. J. Derrida, *Force de loi*, Paris, Éditions Galilée, 1994, p. 127.
4. M. David-Ménard (Dir.), *Sexualités, genres et mélancolies*, Éditions Campagne Première, 2009, p. 199.
5. G. Michaud, *(Ir)responsabilité de la littérature*, strassdelaphilosophie.blogspot.com/2014/10/irresponsabilite-de-la-litterature_6.html.
6. J. Derrida, *La Conférence de Heidelberg*, Mireille Calle-Gruber (ed.), Paris, Éditions Lignes/IMEC, 2014, p. 102.
7. I. Alfandary, « L'invention de la philosophie américaine comme invention de soi », <http://www.ruedescartes.org/recherches-en-cours/invention-de-la-philosophie-americaine-comme-invention-de-soi-dans-self-reliance-de-ralph-waldo-emerson/>
8. *Ibid.*
9. M. Foucault, *Histoire de la Sexualité. I. La Volonté de savoir*, Paris, Éditions Gallimard, Coll. « Tel », 1976, p. 25-49.
10. Cf. B. Parmentier, « Judith Butler ou de l'intuition philosophique à l'adresse fantasmatique : un trajet féminin-singulier » in *Sexualités, genres, et mélancolie*.
11. C. Lévi-Strauss, *Les Structures élémentaires de la parenté*, Éditions Berlin, New York, Mouton de Gruyter, p. 551.
12. J. Lacan, « la signification du phallus », in *Écrits*, Paris, Éditions Gallimard, 1966.

13. J. Lacan, « la signification du phallus », p. 694.
14. J. Lacan, « La signification du phallus », p. 690.
15. J. Lacan, « La signification du phallus », p. 693.
16. P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Le Titre de la lettre*, Paris, Éditions Galilée, 1973, p. 131.
17. P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Le Titre de la lettre*, p. 131.
18. J. Lacan, 685.
19. J. Lacan, 686.

CORNELIA MÖSER

Identités et différences sexuelles.

Sur les économies de violence et les plaisirs transgressifs.

Pourquoi les femmes subissent-elles tant de violences ? Pierre angulaire du questionnement des militantes et chercheuses des années soixante-dix, les violences faites aux femmes étaient au cœur des réflexions, des textes, analyses et tracts produits alors. L'institutionnalisation de la recherche féministe dans les années quatre-vingts transforme radicalement les approches. C'est seulement sous les angles psychologique, démographique, criminologique ou de la santé que les questions de violence sexuelle ont été abordées et très souvent dans une perspective extrêmement hétéronormative. Mais ce qui saute aux yeux, c'est surtout cette béance entre la fin des années soixante-dix et aujourd'hui dans les réflexions féministes cherchant à comprendre ce qu'est le viol ¹. Beaucoup de féministes des années soixante-dix identifiaient les violences sexuelles comme constituant la colonne vertébrale de la domination masculine et les considéraient par conséquent comme cruciales, d'une part pour le fonctionnement d'une société sexiste et d'autre part pour l'ordre binaire du genre. Par la suite, depuis les années quatre-vingts, des féministes ont organisé la « prise en charge » des victimes. Dans leurs pratiques et leurs communications, elles suivaient une compréhension des origines de ces violences, de leur fonctionnement, qui repose sur une analyse spécifique datant des années soixante-dix.

Le champ de la recherche féministe et de la recherche sur le genre a connu de multiples transformations depuis les années soixante-dix, y compris par son institutionnalisation, par les « sex wars ² » ou encore par le tournant « genre » dans les années quatre-vingt-dix ³. Dans cet article, je souhaite contribuer à un renouveau des réflexions féministes sur les violences sexuelles, ranimer le débat en donnant d'abord quelques éléments des textes classiques de la pensée féministe étatsunienne sur la violence sexuelle, pour ensuite retourner à un épisode concret de la pensée féministe, à savoir une discussion de l'*Histoire d'O.* qui, à sa manière, examine le lien entre violence et sexualité, notamment en ce qui concerne le processus de sexuation ⁴.

La violence comme élément constitutif de la sexuation.

La violence sexuelle comme élément constitutif de la sexuation, de la création des sujets en hommes et en femmes hétérosexuelles, apparaît au plus tard dans la pensée féministe avec Simone de Beauvoir ⁵. En effet, dans le *Deuxième Sexe*, Beauvoir décrit toutes les complications du devenir femme comme un arrachement à soi, notamment dans le chapitre sur l'initiation sexuelle, au deuxième tome. Un autre classique monumental de la bibliothèque féministe, *Sexual Politics* de Kate Millet, ouvre ses réflexions par des descriptions littéraires des violences sexuelles faites par des hommes à des femmes ⁶. Elle y rappelle comment, depuis les grandes mythologies de l'origine de l'humanité (Ève et Adam, la boîte de Pandore), la femme *est* la sexualité, l'incarne ; c'est en cela qu'elle est menaçante et que les violences contre elle sont justifiées.

Parmi les violences qui marquent les étapes du devenir femme, les violences sexuelles sont spécifiquement analysées par les féministes depuis les années soixante-dix. Certaines les considèrent comme une arme spéciale du patriarcat pour assujettir les femmes, une forme particulière d'appropriation des corps des femmes par les hommes, un élément constitutif de ce qu'est être une femme dans cette société. Le texte clé pour cette description est sans doute le livre de Susan Brownmiller ⁷. C'est aussi dans cette perspective qu'en France les féministes et lesbiennes radicales se sont organisées sous des slogans comme « viol = crime contre la classe des femmes ⁸ ». L'interprétation du viol donne lieu à un débat en France dans les années soixante-dix. Et c'est Michel Foucault qui cristallise ce conflit : pour lui, un viol devait être compris comme toute autre forme de violence, comme un coup de poing dans le visage ⁹. Il ne voulait pas porter attention au caractère sexuel de cette violence, autrement dit : pour lui, cette caractéristique n'était pas significative. Monique Plaza le reprenait sur ce point dans sa célèbre

réponse : « La volonté de ne pas savoir de Michel Foucault ¹⁰ ». Plaza explique que le viol ne peut pas être compris indépendamment des rapports homme-femme et de la domination masculine. Certes, des viols sont commis contre des hommes et même parfois par des femmes ; toutefois, leur faible nombre va dans le sens de la thèse de Plaza selon laquelle il existe un lien significatif entre domination masculine et viol.

Plaza insistait donc sur le fait que le genre joue un rôle central dans le viol. Mais est-ce que le viol joue aussi un rôle central dans le genre ? Et qu'en est-il de la sexualité ? Est-ce qu'un viol constitue un acte sexuel ou un acte de violence et de pouvoir ? Ou les deux ? Suivant l'argument classique de Brownmiller, le viol n'est pas sexuel, puisque sa vraie fonction serait une démonstration de pouvoir sur une femme. En s'inscrivant dans cette tradition, certaines féministes voulaient élargir le terme viol à toute forme de harcèlements ou d'attouchement sexuel. Par-là, elles cherchaient à mettre en valeur l'effet subjectif de cette expérience et à rendre visible le lien structurel de tous ces actes. Or, mettre tout regard mal placé sur le même plan qu'un viol risque de banaliser les véritables viols, les actes d'intrusion sous la surface du corps. Si la définition du viol qui insiste sur la pénétration vaginale avec un pénis est certes trop étroite, Cahill propose néanmoins d'inclure dans sa définition une forme de pénétration, de franchissement de la superficie du corps, peu importe que cette pénétration soit faite par une partie corporelle ou un objet et quel orifice soit pénétré ¹¹.

Les mêmes complications se retrouvent par rapport à la définition des violences sexuelles : qu'est-ce qui rend sexuelle une violence ? Brownmiller insistait sur le fait que les violences sexuelles servent à démontrer le pouvoir, ce qui a amené certaines militantes féministes à proposer l'expression de « violence sexualisée » à la place de violence sexuelle. D'autres féministes, en revanche, critiquaient cette expression : elle donnerait l'illusion d'une sexualité naturellement bonne et non violente. Ce n'est que par l'usage machiste qu'en font quelques hommes que la sexualité serait exceptionnellement devenue mauvaise et violente. Et en effet, pour une Catharine MacKinnon, comme chez Michel Foucault, la sexualité est toujours déjà un exercice de domination ou de pouvoir ¹². Pour MacKinnon, c'est par la sexualité – toujours violente, c'est pourquoi, pour elle, une « violence sexuelle » serait une notion redondante – que la société est organisée en hommes et en femmes. La sexualité est constitutive de la subjectivation (violente) des hommes et des femmes.

Aujourd'hui, la perspective analytique de classes de sexe, qui était le fond de la réflexion de Plaza et proche de celle de MacKinnon, est nettement moins répandue. Une révision féministe de

l'explication du viol et des violences sexuelles s'impose car la question persiste : quel rôle jouent les violences sexuelles dans la mise en place et la reproduction des différences sexuelles et par là dans les constructions d'identités sexuelles et de genre ? Comme souvent dans la pensée féministe, il s'agit de faire le grand écart entre d'une part la nécessité de rendre compte de la gravité d'un phénomène et, d'autre part, le piège qui consiste à en faire une fatalité. Comment décrire des structures sociales sans les rendre totales et inévitables ? La philosophe Ann Cahill a tenté une révision majeure du concept de viol et ne s'est pas contentée de réitérer le partage définitionnel entre viol et harcèlement sexuel¹³. Dans une perspective plus ou moins foucauldienne, elle met également en cause le rôle que Brownmiller donne aux violences sexuelles dans la subjectivation et la sexualité, c'est-à-dire l'idée selon laquelle le viol et les violences sexuelles détermineraient le devenir femme.

Le travail de Cahill est l'une des rares tentatives visant à poursuivre, tout en le critiquant, l'héritage de Brownmiller et Plaza concernant l'explication de l'ampleur des violences sexuelles faites aux femmes. Il s'agit de comprendre le rôle des violences sexuelles comme fondement de cette culture que certaines ont fini par appeler « *rape culture* », culture du viol. Il s'agissait d'exposer le caractère répandu et fondamental du viol, contre une vision qui en fait une exception à la règle, règle qui serait la non-violence. Pour cela, l'effet panoptique de la culture du viol, qui agit même sur les femmes qui n'en ont pas été victimes, doit être pris en compte. Le viol devient en effet une forme de menace constante, intimidante et par là régulant le comportement de nombreuses femmes (ne pas sortir seule la nuit, ne pas partir seule en stop, etc.¹⁴). De plus, une considération des conséquences économiques et politiques de cette culture du viol s'impose pour mesurer les véritables coûts d'une telle « culture ».

La politologue autrichienne Birgit Sauer soulignait l'ancrage institutionnel de cette culture violente en montrant comment l'idéologie du monopole de la violence tenu par l'État était construite sur l'impunité garantie aux hommes qui font des violences aux femmes : il s'agissait là du résultat d'un compromis historique, visant à faire accepter aux hommes la cessation de toute forme de violence envers les polices et les soldats¹⁵. Ce compromis aurait été repris selon Sauer après la Deuxième Guerre mondiale, dans la construction des États-providence qui sont organisés sur le même principe de partage entre violence publique et violence privée, dont relève l'enfermement des femmes au foyer par une organisation spécifique du travail.

Une analyse structurelle des violences faites aux femmes semble en effet indispensable pour comprendre comment émergent des sujets féminisés ou masculinisés dans notre société. Pour

autant, tous les sujets sont-ils toujours et complètement assujettis aux structures violentes qui les forgent ? Et comment faire une place aux plaisirs sexuels ? C'est précisément la question que se posait un courant de la pensée féministe au début des années quatre-vingts, connu sous le terme un peu flou de « pro-sexe » et qui cherchait à mesurer les rapports entre structures oppressantes et marges de manœuvre individuelles dans ces structures. Sans cultiver une illusion naïve de libre arbitre, ces féministes mettaient en garde contre une politique qui perdrait de vue le sujet en se concentrant trop exclusivement sur les structures sociales. Elles prennent le désir comme point de départ pour comprendre le rapport entre individu et structures sociales. De la sorte, la subjectivation sexuelle devient une entreprise extrêmement difficile, entre la sexualisation patriarcale d'une part et le souhait des femmes d'exprimer leur propre appétit sexuel d'autre part.

D'une certaine manière, ces différentes positions féministes discutent le lien entre sexualité et subjectivation dans une tension constante entre la sexualité comme technologie de pouvoir (dans une vision foucauldienne) et la sexualité comme moteur d'action (dans une vision plutôt freudienne, bien que Freud n'ait en aucun cas nié le caractère social voire politique de la sexualité).

Dans la section suivante, cette tension sera interrogée à l'aide de plusieurs analyses féministes d'*Histoire d'O*. Il s'agit d'un débat sur le sadomasochisme, mais nous allons très vite nous apercevoir qu'il s'agit d'un débat sur le lien entre sexualité et subjectivité qui interroge essentiellement la question de la place du désir dans le sujet moderne.

***Histoires d'O* ou le masochisme et la féminité**

Avec le récent succès commercial des *50 nuances de gris*¹⁶, la question du « masochisme féminin¹⁷ » semble avoir été remise sur la table. Il s'agit d'une vieille figure discursive en partie inspirée des écrits freudiens, dont la vulgarisation a aggravé le sexisme. La notion de « masochisme féminin » n'est pas du tout pensée comme un trait des femmes par Freud, au contraire. C'est un phénomène qu'il observe comme perversion chez les hommes alors qu'il est considéré comme « normal » chez les femmes¹⁸. Comme c'est souvent le cas avec Freud, il détecte un phénomène important et le décrit avec le soin qu'on lui connaît sans pour autant dénoncer les structures sociales et politiques qui en sont responsables ou proposer des solutions pour en sortir. C'est bien pour cela que Gayle Rublin l'ait traité de « féministe manqué¹⁹ ».

Les *50 nuances de gris* sont en réalité une copie appauvrie d'*Histoire d'O*, roman à scandale qui a

fait couler beaucoup d'encre féministe depuis sa publication dans les années cinquante²⁰. *Histoire d'O* provoqua une controverse publique en France, et plus tard de nombreuses prises de position et analyses au sein de la recherche féministe étatsunienne. Les critiques les plus connues sont peut-être celles d'Andrea Dworkin et de Susan Griffin²¹. Le texte de Griffin est produit à l'époque des « sex wars²² » et exprime la polarité de ce débat en brossant une lecture surtout centrée sur le thème du sadomasochisme ; pour elle le SM est le comble de la violence patriarcale. Andrea Dworkin dont le texte a été écrit presque une décennie auparavant, non seulement lit l'*Histoire d'O* comme un rituel judéo-chrétien et spirituel, mais de plus exprime sa fascination pour ce texte. En effet, en analysant le style de l'auteure, qui, selon elle dirait toujours tout et son contraire, Dworkin propose à la lectrice de « dé-penser » (*unthink*) doublement, de déchiffrer, si l'on veut, ce style, de le lire comme un code. Si donc l'*Histoire d'O* présente les hommes et les femmes comme pôles humains radicalement opposés, voire en guerre, le décodage de Dworkin en retient la déclaration de guerre pour la retourner contre les hommes. Cette position de Dworkin est connue. Mais ce qui peut surprendre, c'est sa mise en garde contre une attractivité qui pourrait se trouver dans la séduction que peut exercer le style d'*Histoire d'O*, style que Dworkin situe clairement sur un plan spirituel. Par la suite, cette attractivité sera complètement niée avec la polarisation du débat dans les « sex wars » féministes.

Qu'*Histoire d'O* figure parmi les objets de discussion des « sex wars » féministes n'est pas surprenant. L'enjeu du débat féministe étatsunien au début des années quatre-vingts étant de déterminer le lien entre sexualité et subjectivité, *Histoire d'O* pouvait en effet paraître prometteuse ou dangereuse. Susan Griffin, quant à elle, prolonge la ligne de réflexion de Dworkin tout en l'adaptant à sa critique du sadomasochisme, qui représente, selon elle, la revanche fasciste de la culture (mâle) contre la nature (femelle) :

Est-il important de savoir si l'oppression et la douleur ont été choisies ? Les féministes reconnaissent que la culture forme le désir. Nous savons que nous avons "consenti" à la coercition, nos esprits ont été formés à consentir par des années de conditionnement social — conditionnement que nous n'avons jamais choisi. Et notez cela. Le sadomasochisme consensuel est le choix de limiter sa nature, d'abréger la liberté²³.

En effet, le consentement est un thème compliqué qui brouille les lignes évidentes entre

opresseur et opprimée de part et d'autre : quelqu'un qui consent à sa propre soumission n'est déjà plus tout à fait soumis. Ce que Griffin veut souligner, c'est que le consentement n'apparaît pas spontanément, mais qu'il émerge dans un contexte social et politique qui agit sur sa formation.

Or le problème du consentement hante aussi la paranoïa de l'opresseur qui veut voir dans le consentement de sa victime sa victoire totale. Il ne peut cependant pas effacer ce dernier doute immanent au caractère actif d'un consentement. Le débat sur le consentement est traversé par la nostalgie du sujet doté de volonté libre, d'un corps propre, et, surtout et d'abord, en premier lieu d'un désir de signification. En revanche, abandonner toute possibilité de consentement et faire du sujet un pur produit de ses conditions de vie, comme le fait Griffin, prôner en somme un tel déterminisme, paraît également totalitaire.

Le pôle s'opposant à cette vision est ici représenté par l'analyse de Kaja Silverman publiée dans les actes du célèbre colloque du *Barnard College* de 1982²⁴. Silverman interprète *Histoire d'O* comme une sorte d'allégorie sur l'impossibilité d'une subjectivité féminine. Elle combine sa lecture d'*Histoire d'O* avec celle des *French feminists*. Aux yeux de Silverman, O singe le zéro, le rien auquel l'ordre symbolique l'assigne pour protéger, derrière ce masque, le rapport privilégié qu'elle aurait à son corps²⁵. En s'appuyant sur les travaux de Michèle Montrelay, Silverman affirme que de cette façon la castration devient un trompe-l'œil. Dans la psychanalyse, la castration est un passage obligé de tout sujet, et pas seulement pour les femmes. Le véritable dilemme d'*Histoire d'O* n'est donc pas seulement l'histoire du devenir femme, mais plutôt l'histoire du devenir sujet tout court. Et celui-ci doit forcément passer par le genre comme régime social. Ainsi Montrelay résume :

De nombreuses analyses prennent automatiquement le savoir du corps pour un savoir de la personne et lorsqu'il s'agit d'un corps sexué, pour un savoir sur soi en tant qu'homme ou en tant que femme [...] Si le corps existe de manières multiples pour des pratiques légales et médicales [...] alors clairement il ne peut y avoir de corps singulier qui porterait le fardeau de l'individualité²⁶.

Pour résoudre cette situation difficile, pour décrire ce rapport quasi impossible entre discours et corps, Silverman propose une notion freudienne, la *Anlehnung*, l'anaclys²⁷. Ainsi elle cherche à

échapper à un déterminisme biologiste, sans nier l'existence des corps, de leur ressenti, de leur matérialité, de leur vécu. Ce sont les corps mêmes qui sont forgés par le pouvoir des discours, dit-elle. De cette façon, elle refuse de simplifier le rapport entre discours et réel en tranchant entre indépendance et identité ²⁸.

Sa radicalité réside dans son rejet de la forme moderne et patriarcale du sujet. Elle appelle les féministes à inventer d'autres rapports au discours au lieu de se battre pour une meilleure place au sein des discours dominants ²⁹. Silverman doute de l'efficacité d'une stratégie « réformiste » qui veut augmenter le taux de participation des femmes dans les communautés signifiantes qui sont trop souvent réservées aux hommes. Au lieu de cela, elle cherche une nouvelle relation aux discours, sans nous donner de pistes ou d'exemples plus concrets. Peut-être imagine-t-elle une société tout autre comme l'ont proposé un peu plus tard les femmes de la librairie de Milan ³⁰?

On peut dire que malgré leurs différences, pour Silverman comme pour Griffin et Dworkin, les violences sexuelles font partie intégrante de la subjectivation féminine. Tandis que Griffin interprète le comportement et les choix d'O comme expression d'une soumission à l'ordre patriarcal, Silverman l'interprète comme une stratégie élaborée pour y échapper : ne pas être sujet en étant une chose ; exposer une injustice en la menant jusqu'au bout, en en faisant une caricature peut-être. Du coup, la sexualité n'est plus seulement un outil d'oppression, comme chez Griffin. Au contraire, la sexualité dans le sens d'une pratique des plaisirs devient un outil pour échapper à la subjectivation patriarcale.

Ce qu'est la sexualité reste pourtant difficile à déterminer, surtout dans son rapport au genre et à la subjectivité. Dans un autre article, j'ai commencé une réflexion sur les multiples dimensions du terme de « sexualité ³¹ ». En fonction de ce que les féministes entendent par sexualité (structure sociale, parenté, désir, pratique, identité, amour...), les interprétations de sa place dans la subjectivation dominante ou encore dans des stratégies de libération varient énormément. Il me semble néanmoins que parmi tous ces aspects, nous trouvons d'une part une interprétation négative selon laquelle la sexualité représente un élément-clé dans l'oppression des femmes ou des lesbiennes, et d'autre part une vision positive, qui espère y trouver un potentiel subversif pour l'émancipation ; la sexualité, dans cette perspective, décrit un élément humain qui n'est pas en soi négatif et dont il faudrait seulement enlever les aspects oppressifs qui y ont été agrégés par les religions ou le capitalisme bourgeois.

C'est en dépassant ce binarisme que deux autres analyses féministes d'*Histoire d'O* sont particulièrement intéressantes : celle de Susan Sontag, datant de 1969³², ainsi que, plus tard, celle de Jessica Benjamin (1980)³³. Sontag discute *Histoire d'O* comme exemple pour savoir si la littérature pornographique est une forme d'art ou non. Pour Sontag, la pornographie peut – tout comme les drogues – être une manière d'interroger les formes de conscience humaines et aider à fonder une nouvelle imagination. Sur ce point, Sontag s'oppose aux freudo-marxistes qui considèrent la sexualité comme un trait humain généralement bénéfique. Tout au contraire, elle rappelle que la sexualité peut aussi être un précipice, un domaine extrêmement dangereux de la réalité humaine qui comporte des curiosités et des gouffres et cela non seulement pour les femmes mais pour tout le monde.

Pour elle, comme pour Jessica Benjamin, *Histoire d'O* et, de manière générale, la pornographie parlent plus de la mort que du plaisir. L'interrogation du sexe dans la pornographie peut alors être une manière d'explorer ce précipice, avec tout le danger que cela implique. En percevant dans la sexualité plutôt des pulsions, des désirs et des pratiques que des identités ou des rapports sociaux, Sontag estime que la pornographie peut être une manière d'explorer leur humanité, leur existence. Faire de la sexualité un objet de recherche devient un acte politique et par là objet de critiques, de transformations qui transcendent l'individu et ouvrent des possibilités nouvelles. Sontag identifie dans la pornographie des tentatives tâtonnantes vers un nouveau langage transcendant qui serait indépendant du langage religieux dominant toute notre imagination aujourd'hui. C'est l'aspect imaginaire qui l'intéresse réellement dans la pornographie ; elle y place l'espoir de refonder le projet échoué de Hegel³⁴, sans se faire trop d'illusions sur les pornographies existantes³⁵. La pornographie aurait un potentiel notamment pour le féminisme, parce que la seule manière d'être un sujet que l'ordre social propose aux femmes, c'est d'être un objet, et donc devenir sujet est toujours déjà impossible pour elles. Lorsque la pornographie, dans la transgression, tente d'effacer les limites entre le sujet social et son animalité imaginée, c'est aussi le sujet qui est érodé. C'est ici que Sontag espère trouver un moment libérateur pour les femmes qui de toute façon doivent trouver des manières alternatives d'être dans le monde. La sexualité – comme les drogues – peut donc aider à s'affranchir de l'assujettissement, des souffrances d'être un sujet, notamment pour les personnes exclues de cette position. Il s'agit d'un affranchissement aventureux, car dangereux, et dont le retour n'est pas garanti si certaines précautions ne sont pas prises. Sontag semble espérer que ces aventures exploratoires peuvent aider, peut-être par le plaisir, à explorer ou découvrir de nouvelles formes de conscience et d'existence dans le monde.

Pareillement, Jessica Benjamin voit plutôt la mort dans *Histoire d'O*, mais sans son potentiel libérateur. En se servant des analyses de Georges Bataille, elle prend la mesure de la complexité du rapport entre mort et sexualité :

Le conte de Réage est un filet dans lequel les questions de la dépendance et de la domination sont inextricablement tissées, dans lequel le conflit entre le désir d'autonomie et le désir de reconnaissance ne peut être résolu qu'en renonçant complètement à soi. Il illustre puissamment le principe selon lequel la racine de la domination réside dans l'effondrement de la tension entre soi et l'autre ³⁶.

Pour elle, l'activité d'O représente une recherche de « satisfactions furtives d'ordre spirituel ou psychologique ³⁷ ». Cette satisfaction, O la cherche dans le fait d'être « connue », « car le secret de l'amour est d'être connu comme soi ³⁸ ». La recherche échoue car, confrontée à ses « maîtres », O vit l'effondrement de tension qu'il peut y avoir entre soi et l'autre que Benjamin décrit plus haut. Ainsi pour Benjamin, *Histoire d'O* est une sorte de mise en scène personnifiant le drame de la conscience humaine que décrit Hegel dans le célèbre chapitre de sa *Phénoménologie de l'esprit* sur le maître et l'esclave.

L'assertion d'un individu (le maître) est transformée en domination ; la reconnaissance de l'autre (celle de l'esclave) devient soumission. Ainsi la tension fondamentale entre ces forces à l'intérieur d'un individu devient une dynamique entre individus ³⁹.

Suivant le modèle freudien, selon lequel la domination est un facteur indispensable de la civilisation, Benjamin semble conclure que *Histoire d'O* est d'abord et surtout une illustration forte de l'origine, de la mise en place de cette domination. Il est impossible pour nous de juger si Freud avait raison ou non, si en effet la domination est une prémisses indispensable à toute formation culturelle. Les analyses de Benjamin et de Sontag nous aident cependant à comprendre un nouage important entre violence et sexualité, qui n'est pas fondé sur la bicatégorisation du genre. Tout au contraire, la bicatégorisation du genre par la violence sexuelle semble être une expression de ce lien préexistant.

Cet article a posé la question des violences sexuelles dans la subjectivation genrée. Nous avons vu qu'une bonne partie des auteures féministes citées sont d'accord sur le fait que les violences

sexuelles, subies ou non, jouent un rôle majeur dans le devenir femme. Cependant, elles ne sont pas d'accord sur ce que cela signifie. C'est pour illustrer ces divergences et pour trouver des pistes de réflexion nouvelles que dans la deuxième partie, différentes interprétations d'*Histoire d'O* ont été mobilisées. Elles ont permis d'élargir le nombre de dimensions de la sexualité prises en compte, mais aussi celles de la violence. Mettre en commun ces perspectives féministes qui sont rarement confrontées les unes aux autres ouvre une interrogation sur la place de la différence sexuelle et les identités de genre qu'elle génère. Les lectures de Silverman, Sontag et Benjamin, aident à comprendre le lien entre le drame de l'assujettissement humain, de la conscience humaine et celui de l'ordre patriarcal qui exclut la femme et tout genre autre que l'homme cis du statut de sujet. Cette nouvelle perspective concernant les violences sexuelles permet d'échapper à un certain fatalisme : insister uniquement sur le caractère structurel de ces violences risque de figer les femmes dans le rôle d'éternelles victimes et les hommes dans celui d'éternels violeurs, représentations sexistes qui méritent d'être combattues. Comment donc saisir l'ampleur de ce phénomène sans le naturaliser et le pérenniser par là ?

Les analyses de Silverman, Sontag et Benjamin permettent de comprendre que, dans la création de la différence sexuelle et des identités sexuelles, « homme hétérosexuel », « femme hétérosexuelle », se rejoue tout le drame de l'être au monde humain. Et c'est peut-être l'étrange attirance que ressentait Dworkin pour *Histoire d'O*. Il s'agit d'une manière de matérialiser le conflit de conscience travaillant l'humain qui est au monde et engageant son animalité, sa naturalité, son « être nature », c'est-à-dire, sa vulnérabilité et sa mortalité. La mise en scène des violences sexuelles faites aux femmes, dans une grande partie de la pornographie comme dans le monde réel (parce que ces viols et violences sexuelles aussi suivent des scripts, des scénarios bien analysés par Sharon Marcus ⁴⁰), toute la culture du viol apparaissent comme une stratégie d'oubli. Dans les violences faites aux femmes, c'est-à-dire par le genre comme forme d'organisation sociale, cette société aménage ses angoisses existentielles.

Cela ne veut pas dire que le genre et les violences sexuelles sont la seule forme d'expression de ces angoisses, tout au contraire. Et en effet le genre même ne peut pas être vu autrement que comme consubstantiel à d'autres formes de domination. Ainsi Angela Davis a-t-elle critiqué des éléments racistes et post-esclavagistes dans les classiques de Susan Brownmiller et de Diana Russel, qui par exemple décrivent certaines formes de viol comme « *reverse racism* »,

notion aussi absurde que le terme racisme anti-blanc ⁴¹. Pareillement, au XIX^e siècle, des organisations de femmes bourgeoises contribuaient aux politiques de contrôle sur les classes populaires et notamment des travailleuses de sexe ⁴². Ces intersections sont cruciales pour une compréhension structurelle et historique des violences sexuelles. Et ce n'est clairement pas par une hiérarchisation des luttes que ces enjeux seront compris.

Un débat d'ampleur est nécessaire sur la place des violences sexuelles dans nos cultures. Le terme « culture du viol » n'a pas de valeur explicative, si ce n'est en pointant le fait que les viols ne sont pas des phénomènes singuliers, ce qu'il est en effet important de prendre en considération. Il faut chercher les véritables sources de la misogynie dans l'histoire mais aussi dans le présent au quotidien, car c'est en partie là qu'elles se situent : au niveau de l'expérience individuelle que l'on fait de l'histoire sociale et politique.

Cette perspective a des conséquences importantes sur les stratégies féministes : réduire la lutte contre les violences sexuelles des hommes contre les femmes, travailler à une meilleure protection des femmes, suivant une vision criminologique, psychologique et démographique, n'abolira pas cette culture (bien que les maisons pour les femmes battues soient un élément indispensable). Si la base de la culture du viol est justement le besoin de figer les femmes dans la position de victimes pour faire oublier la vulnérabilité de tous les humains, la lutte féministe contre ces violences sexuelles doit également déconstruire cet ordre symbolique et imaginer, voire construire, de nouvelles formes de conscience humaine. C'est aussi un appel aux artistes, aux écrivaines et aux poètes pour inventer ces nouvelles imaginations. Et sans aucun doute la recherche féministe est un des lieux privilégiés pour commencer une telle réflexion. Défaire les démagogues religieux ne suffira pas, elles reviendront, car les angoisses auxquelles répondent les religions persistent. Les idéologies de ce genre se sont montrées particulièrement flexibles pour accueillir les angoisses existentielles. Une piste générale permettant d'amorcer une telle réflexion consisterait à reconnaître dans la solidarité un outil puissant pour réduire les dangers de la vulnérabilité humaine. Toute forme émancipatrice à venir de l'être au monde se situe nécessairement au-delà des familles et des nations, qui sont toutes deux des créations de la pensée identifiante, responsable des violences sexuelles et sexistes.

NOTES

1. Sans qu'elle l'évoque explicitement, on peut observer cette absence d'analyses sur le viol, ce trou entre les années soixante-dix et aujourd'hui, dans les références citées par Delage, Pauline. *Violences conjugales*. Paris, Éditions des Presses de Sciences Po, 2017.
2. Débat féministe du début des années quatre-vingts aux États-Unis sur la place de la sexualité dans la domination masculine, qui s'exprimait surtout sur des thèmes comme la pornographie, le sadomasochisme lesbien ou encore les cultures butch/fem.
3. Voir Möser, Cornelia. *Féminismes en traductions : théories voyageuses et traductions culturelles*. Paris, Éditions des archives contemporaines, 2013.
4. Pendant que j'écris cet article, la campagne #metoo et #balancetonporc ont révolutionné la parole sur les violences sexuelles. Sans aucun doute, le débat auquel je souhaite contribuer vient d'être lancé.
5. Beauvoir, Simone de. *Le Deuxième Sexe*. 2 volumes. Paris, Éditions Gallimard, 1949.
6. Millet, Kate. *Sexual Politics*. New York, Doubleday, 1970.
7. Brownmiller, Susan. *Against Our Will. Men, Women and Rape*. New York, Ballantine Books, 1975. Il y a aussi l'article décisif de Susan Griffin. « Rape : The All-American Crime ». in *Ramparts Magazine septembre*, (1971), 29. Ainsi que le livre de la sud-africaine Diana Russel *The Politics of Rape. The Victim's Perspective*. New York, Stein and Day, 1974. Elle aurait proposé le terme « féminicide ».
8. Lesselier, Claudie. « Les regroupements de lesbiennes dans le mouvement féministe parisien : positions et problèmes, 1970-1982 », sous la direction du Groupe d'Études Féministes, 87-103. Paris, Éditions Tierce, 1991.
9. Foucault, Michel. « La loi de la pudeur » (entretien avec J. Danet, avocat au barreau de Nantes, P. Hahn, journaliste à *Gai Pied*, et G. Hocquenghem, *Dialogues*, France-Culture, 4 avril 1978), in *Recherches*, n° 37: *Fous d'enfance*, avril 1979, p. 69-82. *Dits et écrits III*, texte n° 263.
10. Plaza, Monique. « Nos dommages et leurs intérêts ». in *Questions Féministes* 3, *no natur-elle-ment* (mai) (1978), 93-103. Dans la traduction anglophone de ce texte, elle ajoute au titre « *The Will not to know of Michel Foucault* ».
11. Cahill, Ann J. *Rethinking Rape*. Ithaca NY, Cornell UP, 2001.
12. Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité*, trois tomes. Coll. « Bibliothèque des histoires », Paris, Éditions Gallimard, 1976 & 1984. MacKinnon, Catharine. *Toward a Feminist Theory of the State*. Cambridge, Harvard UP, 1989, chap. 7, p. 126ff.

13. Cahill, Ann J. « *Foucault, Rape, and the Construction of the Feminine Body* ». *Hypatia* 15, n° 1 (Winter) (2000), p. 43-63.
14. C'est bien pour cela que Camille Pagila appelait les femmes à prendre le risque du viol au lieu de se laisser enfermer dans la vision claustrophobe de la culture du viol. Voir aussi à ce propos Despentès, Virginie. *King Kong Théorie*. Paris, Éditions B. Grasset, 2006.
15. Sauer, Birgit. « *Geschlechterspezifische GewaltmäÙigkeit rechtsstaatlicher Arrangements und wohlfahrtsstaatlicher Institutionalisierungen. Staatsbezogene Überlegungen einer geschlechtersensiblen politikwissenschaftlichen Perspektive* », in *Gewalt-Verhältnisse. Feministische Perspektiven auf Geschlecht und Gewalt*, sous la direction de Regina-Maria Dackweiler et Reinhild Schäfer, 81-106. 2002.
16. Erika Leonard James, *Fifty Shades of Grey*, New York, Vintage Books, 2012. L'adaptation filmique en 2015 par Sam Taylor-Wood pour *Universal Pictures* a été pareillement un grand succès commercial.
17. Pour une bonne analyse féministe du masochisme féminin, mais aussi de l'occurrence des phantasme de viol chez les femmes voir Benjamin, Jessica. « *The Bonds of Love: Rational Violence and Erotic Domination* », in *Feminist Studies* 6, n° 1 (1980), p. 144-174.
18. Freud, Sigmund. « *Das ökonomische Problem des Masochismus* », in *Gesammelte Werke 1920-1939*. en ligne : textlog.de, 1924.
19. Rubin, Gayle. « *The traffic in women* », in *Towards an anthropology of women*, sous la direction de Rayna Reiter, Monthly Review Press, New York, 1975.
20. Réage, Pauline. *Histoire d'O*, Paris, Éditions Jean-Jacques Pauvert, 1954. Une partie du « scandale » de la publication était le mystère autour du pseudonyme Pauline Réage : plusieurs ont soupçonné le « vrai » auteur d'être un homme. Quarante ans plus tard, Anne Duclos revendique avoir écrit le texte. Dans ce livre, une jeune journaliste rentre dans un cercle sadomasochiste en tant que « *bottom* », donc passive, et y retrouve une véritable vocation au point, à la fin, d'abandonner son humanité pour devenir une chose jetable.
21. Andrea Dworkin. « *Woman as Victim : "Story of O"* », in *Feminist Studies*, Vol. 2, N°. 1 (1974), p. 107-111. Susan Griffin. « *Sadomasochism and the Erosion of Self : A critical Reading of Story of O* » in Linden, Robin Ruth, Darlene R. Pagano, Diana E. H. Russell, et Susan Leigh Star, éd. *Against Sadomasochism: A Radical Feminist Analysis*. Palo Alto, Frog In TheWell, 1982, p. 184-201.

22. Duggan, Lisa, et Nan D. Hunter. *Sex Wars. Sexual Dissent and Political Culture*. 2nd éd. NYC, London, Routledge, 2006 ; Rubin, Gayle. « *Blood under the Bridge: Reflections on "Thinking Sex"* ». *GLQ : A Journal of Lesbian and Gay Studies* 17, n° 1 (2011), 15-48 ; Voir aussi le numéro 42(1) de la revue *Signs* « *Pleasure and Danger: Sexual Freedom and Feminism in the Twenty-First Century* ».
23. Susan Griffin. *Sadomasochism and the Erosion of Self*, p. 187. Toutes les citations de l'anglais qui suivent sont traduites par moi. *Can it matter if oppression and pain are chosen? Feminists recognize that culture shapes desire. We know that we have "consented" to coercion, our minds have been shaped to that consent by years of a social conditioning which we never chose. And consider this. Consensual sadomasochism is a choice to limit one's nature, to abbreviate freedom.*
24. Silverman, Kaja. « Histoire d'O. *The Construction of a Female Subject* », in *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality*, sous la direction de Carole S. Vance, Boston, Routledge, 1984, p. 320-349.
25. Silverman, Kaja. *Histoire d'O*, p. 323. Pour des analyses similaires en psychanalyse et psychologie concernant le masque voir Rivière, Joan. « *Womanliness as a masquerade* », in *International Journal of Psychoanalysis* 10, (1929), p. 303-313 ; Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris, Éditions du Seuil, 1952.
26. Montrelay, Michèle. *L'Ombre et le nom. Sur la féminité*. Paris, Éditions de Minuit, 1977. Cité d'après Silverman. *Many analyses take knowledge of the body to be automatically knowledge of one's own person, and, where this is a sexed body, to be knowledge of oneself as a man or a woman. [...] If the body exists in a number of ways for medical and legal practice [...] then, clearly, there can be no one sexed body to bear the burden of individuality.*
27. Silverman, Kaja. *Histoire d'O*, p. 324-325 « *The notion of anaclysis is also central to Lacan's theory of the subject, within which desire, a cultural construct, derives sustenance from the drives, last vestige of the real. In an analogous way discursive bodies lean upon real ones* ».
28. *Ibid.* p. 345 « *the discourse of pornography leans so hard upon real bodies that it transfers to them its structure and significance, a structure and significance which are then internalized in the guise of a complementary consciousness and set of desires.* »
29. *Ibid.* p. 346 « *Histoire d'O. is more than O's story. It is the history of the female subject -of the territorialization and inscription of a body whose involuntary internalization of a corresponding set of desires facilitates its complex exploitation. That history will never read otherwise until the female subject alters her relation to discourse- until she succeeds not only in exercising discursive power, but in exercising it differently.*

30. Librairie des femmes de Milan. *Ne crois pas avoir de droits*, Bordeaux, Éditions La Tempête, 2017.
31. Möser, Cornelia. « *Sex Wars and the Contemporary French Moral Panic: The Productivity and Pitfalls of Feminist Conflicts.* » in *Meridians*, vol. 16, n° 1, 2018, p. 79-111.
32. Sontag, Susan. « *The Pornographic Imagination* », in *Styles of Radical Will*, 205-233. New York, Farrar, Straus and Giroux, 1969.
33. Benjamin, Jessica. « *The Bonds of Love : Rational Violence and Erotic Domination* ». in *Feminist Studies* 6, n° 1 (1980), p. 144-174 ou plus tard : Benjamin, Jessica. *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. New York, Pantheon Books, 1988.
34. Pour Sontag, Hegel aurait été le dernier à oser une théorie globale sur la conscience humaine, projet toujours d'intérêt et non accompli pour elle.
35. Il faut se rappeler aussi que son texte est écrit avant la grande massification de la pornographie visuelle qui date des années soixante-dix.
36. Jessica Benjamin, *The Bonds of Love*, p. 42. *Réage's tale is a web in which the issues of dependency and domination are inextricably intertwined, in which the conflict between the desire for autonomy and the desire for recognition can only be resolved by total renunciation of self. It illustrates powerfully the principle that the root of domination lies in the breakdown of tension between self and other.*
37. Jessica Benjamin, *The Bonds of Love*, p. 42. *Elusive spiritual or psychological satisfaction.*
38. Jessica Benjamin, *The Bonds of Love*, p. 45. *For the secret of love is to be known as oneself.*
39. Jessica Benjamin, *The Bonds of Love*, p. 46. *The assertion of one individual (the master) is transformed into domination; the other's (the slave's) recognition becomes submission. Thus the basic tension of forces within the individual becomes a dynamic between individuals.*
40. Marcus, Sharon. « *Fighting Bodies, Fighting Words. A Theory and Politics of Rape Prevention* », in *Feminists Theorize the Political*, sous la direction de Judith Butler et Joan W. Scott. New York, London, Routledge, 1992.
42. Pour plus sur cet héritage des mouvements féministes, voir Walkowitz, Judith. *Prostitution and Victorian Society*. Cambridge, Cambridge UP, 1980.

JUAN JOSÉ MARTÍNEZ OLGUÍN

*Écriture et éducation : enjeux philosophiques et pédagogiques*¹

À travers le processus que l'on nomme aujourd'hui « apprentissage », la formation de soi devient le thème à partir duquel le problème éducatif commence dans la philosophie. C'est en ce sens que l'on peut identifier dans l'histoire de la pensée philosophique plusieurs traditions qui évoquent, chacune à leur façon, le problème si important de la philosophie de l'éducation. Depuis Platon, la réflexion sur la formation de soi ou l'apprentissage est reprise par le stoïcisme, par la modernité et aussi, bien évidemment, par la pensée contemporaine. Chez Platon, cette réflexion trouve sa pertinence sur le plan logique et par conséquent sur le plan ontologique : le paradoxe du *Ménon*, tel que le formule l'interlocuteur de Socrate dans le dialogue éponyme, dit ceci : on ne peut pas apprendre, car on ne peut pas à la fois être celui qui sait et celui qui ne sait pas². Soit l'on sait, et nul n'est besoin d'apprendre, soit l'on ne sait pas, et l'on ignore ce qu'il faudrait chercher à apprendre. À l'époque moderne, ce problème – pour en suivre les traces dans la philosophie – se trouve souvent lié à celui de la formation de l'humanité (c'est le cas, par exemple, de Herder et du concept de l'*Emporbildung*³).

Dans les pages qui suivent, nous essaierons de reprendre ce problème mais depuis une perspective qui pense le processus d'apprentissage en le liant à l'apprentissage de l'écriture. Ce que l'on essaie de décrire ici, pour le dire autrement, c'est le lieu de l'écriture, c'est-à-dire de la pratique de l'écriture, dans la formation de soi. Pour cela, nous croyons qu'il faut en premier lieu se débarrasser de la conception de l'écriture comme technique ou comme outil : soit on la comprend comme technique ou comme outil au service du marché du travail, soit

on la comprend comme technique ou comme outil au service de l'émancipation. Partant des enjeux philosophiques de l'apprentissage de l'écriture, où cette conception de l'écriture est mise en question, ce parcours nous permettra de réfléchir sur les enjeux pédagogiques qui sous-tendent le rapport entre écriture et éducation.

1. Apprendre à écrire : enjeux philosophiques

Dans un bref passage de *De la grammatologie*, dans les premières pages du texte, Derrida écrivait, à propos du rapport entre écriture et technique, que « jamais la notion de technique n'éclairera simplement la notion d'écriture » :

Avec un succès inégal et essentiellement précaire, ce mouvement aurait en apparence tendu, comme vers son telos, à confiner l'écriture dans une fonction seconde et instrumentale : traductrice d'une parole pleine et pleinement présente (présente à soi, à son signifié, à l'autre, condition même du thème de la présence en général), technique au service du langage, porte-parole, interprète d'une parole originnaire elle-même soustraite à l'interprétation.

Technique au service du langage : nous ne faisons pas ici appel à une essence générale de la technique qui nous serait déjà familière et nous aiderait à comprendre, comme un exemple, le concept étroit et historiquement déterminé de l'écriture. Nous croyons au contraire qu'un certain type de question sur le sens et l'origine de l'écriture précède ou au moins se confond avec un certain type de question sur le sens et l'origine de la technique. C'est pourquoi jamais la notion de technique n'éclairera simplement la notion d'écriture⁴.

Ce mouvement dont parle Derrida et avec lequel il commence ce passage, qui tend à confiner l'écriture dans une fonction seconde et instrumentale est, on le sait, le mouvement par lequel l'histoire de la philosophie (et donc la philosophie elle-même) se constitue comme telle. Autrement dit, c'est le mouvement par lequel cette histoire donne à la parole parlée, c'est à dire à la *phonè* ou à la voix, un lieu privilégié. Depuis le *Phèdre* de Platon⁵, l'écriture a été exclue de ce que la philosophie appelle le champ de l'être, l'*eidōs*, la vérité ou le sens. La différence que Derrida établit ici entre écriture et technique renvoie précisément à ce privilège. C'est en ce sens que Derrida comprend, et que l'on doit comprendre aussi, la phrase qu'il choisit pour finir le passage : la notion de technique n'éclairera pas la notion d'écriture parce que l'écriture ne se réduit pas à une technique du

langage. Dans la mesure où le sens, où le langage, c'est-à-dire le mouvement de la présence, sont toujours déjà écriture, l'écriture ne peut pas se comprendre comme technique du langage. Le mouvement par lequel il y a de l'écriture est, dit autrement, le mouvement par lequel il y a du langage. Ces lignes que l'on trouve dans *De la grammatologie* expliquent en grande partie la conception que Derrida développe dans les pages suivantes du texte : celle de l'écriture comme archi-écriture ou trace.

Cependant, c'est plutôt cette différence que Derrida établit entre écriture et technique qu'il faut retenir pour revenir sur ce qui nous intéresse ici : le rapport entre écriture et éducation.

Tout d'abord cette différence nous semble très productive pour dépasser l'idée, si souvent utilisée dans le champ éducatif, qui comprend l'écriture comme technique. Première question à éclaircir : lorsque nous parlons ici d'écriture, on parle de l'exercice de la main qui écrit, de la pratique, pour reprendre les mots de Barthes, par laquelle quelqu'un prend un outil et commence à le glisser sur une surface en traçant des formes régulières, ou mieux, rythmées ⁶. Depuis quelque temps on sait bien que cette pratique se développe à travers les machines à écrire et aujourd'hui, plus précisément, à travers les ordinateurs : il s'agit, autrement dit, de ce que l'on appelle l'écriture numérique. Mais cela ne change pas la question : même dans l'écriture numérique, c'est la main qui travaille pour écrire. Nous parlerons toujours ici de l'écriture comme pratique, comme un travail du corps. Pour aborder le rapport entre écriture et éducation il faut en premier lieu sortir du phénomène d'inflation de la notion d'écriture que Derrida lui-même dénonçait il y a plus de 40 ans ⁷. Nous proposons, autrement dit, de revenir sur le sens manuel du concept d'écriture.

En ce sens, ce sont les programmes d'alphabétisation, employés surtout par les pays émergents, qui décrivent le mieux cette conception dans le champ éducatif. Le mot même d'alphabétisation est celui qui décrit plus clairement cette conception qui comprend l'écriture comme technique. Tout d'abord, parce que l'écriture y est comprise comme outil. Il ne s'agit pas ici, bien évidemment, d'un outil malheureux ou maléfique. Si la philosophie, depuis le *Phèdre* de Platon, a compris l'écriture comme un outil malheureux ou maléfique par rapport à la parole parlée, on peut dire que la pédagogie a compris la pratique d'écrire selon le sens contraire : comme un bon ou le véritable outil. Dans la tradition de la pédagogie sud-

américaine, et surtout dans la tradition qui se déclare héritière de la pensée marxiste ou de gauche, le travail d’alphabétisation, le travail d’apprendre à écrire, a été compris comme la voie des opprimés pour sortir de la situation d’oppression dans laquelle ils se trouvent. Il faut ici revenir sur les textes de Paulo Freire, et surtout sur le texte le plus représentatif de cette tradition : « *Pedagogía do oprimido* ⁸ ».

Actuellement, en effet, cette fonction seconde et instrumentale de l’écriture demeure dans ce que l’on appelle les programmes d’alphabétisation des adultes. Bien évidemment, l’utilité de cet outil que serait l’écriture change ici de façon radicale. Dans ces programmes, le travail d’écriture ne se lie pas à la tâche émancipatrice. L’apprentissage de l’écriture a des objectifs différents. Les adultes doivent apprendre à écrire car ils ont besoin de l’écriture pour travailler, c’est-à-dire pour faire partie du marché du travail. Les sociétés contemporaines demandent des travailleurs qu’ils sachent au moins écrire et lire. Et cela a changé, c’est évident, par rapport aux sociétés du passé, où l’écriture n’était pas nécessaire pour avoir accès au marché du travail.

Tout d’abord, la conception de l’écriture comme technique implique cette idée qui la réduit à un simple outil. Soit qu’il s’agisse d’un outil pour sortir de la domination, soit qu’il s’agisse d’un outil dont on a besoin comme travailleur des sociétés actuelles. Ce qui demeure toujours dans cette conception, c’est cette idée de l’écriture « au service de... ».

Mais derrière cette idée selon laquelle l’écriture est avant tout un outil, il y a une autre idée de la façon dont on enseigne à écrire. On peut donc aborder cette deuxième idée à partir de la question suivante : qu’est-ce qu’on doit apprendre sur la pratique de l’écriture ? Comment enseigne-t-on à écrire ?

Dans le chapitre douze de *L’Invention du quotidien* : « Lire : un braconnage ⁹ », Michel de Certeau distingue deux dimensions de l’activité de la lecture : il y a, en premier lieu, l’activité qui comprend le déchiffrement des signes que l’on lit. Pour apprendre à lire il faut tout d’abord, déchiffrer les lettres du texte écrit. Mais il y a une autre activité qui ne se résume pas seulement au déchiffrement des signes ou de chaque lettre qu’on lit, mais au déchiffrement du sens du texte écrit. Déchiffrer les signes d’un texte n’implique pas automatiquement de percevoir le sens du texte. Bien évidemment, il s’agit d’activités parallèles. C’est pourquoi, en ce

sens, on peut parler de deux dimensions d'une même activité, celle de la lecture. Pour lire le sens d'un texte, il faut toujours déchiffrer les signes, mais la réciproque n'est pas vraie : déchiffrer les signes d'un texte ne signifie pas le comprendre.

Nous trouvons cette distinction faite par Michel de Certeau il y a plus de vingt ans très féconde pour penser la pratique d'écriture et, surtout, pour la penser par rapport à l'activité pédagogique. Car ce qu'implique la conception de l'écriture comprise comme outil ou technique, c'est en quelque sorte ce dédoublement de l'activité d'écrire. Ce que les programmes d'alphabétisation et l'enseignement de l'écriture à l'école comprennent, c'est donc cette idée par laquelle enseigner à écrire serait enseigner l'usage et les règles de l'écriture, soit ce que De Certeau identifie comme le déchiffrement des signes pour l'activité de la lecture. Apprendre à écrire n'impliquerait, en ce sens, que l'apprentissage de ces règles et l'usage de ces signes. L'écriture ne serait ainsi qu'un simple savoir, un *savoir-faire*. On peut voir ici que l'on demeure encore, et depuis plusieurs siècles, très proches de la conception de l'écriture que développe Platon dans le *Phèdre* (où Thamos présente l'écriture à Theuth comme un savoir, même s'il s'agit, on le sait, d'un faux savoir, d'un *pharmakon* ¹⁰).

Le savoir ou la technique, l'outil que serait l'écriture, toujours « au service de », savoir au service du marché du travail, ou savoir au service de l'émancipation, cela ne signifie pas la destruction de l'écriture comme pratique qui est émancipatrice. Il faut d'emblée dépasser cette idée qui comprend l'écriture comme l'ensemble des règles et des usages linguistiques. Même si pour apprendre à écrire il faut apprendre ces règles et ces usages, le véritable enjeu pédagogique par rapport à l'enseignement de l'écriture n'implique pas seulement ce type d'apprentissage.

2. Apprendre à écrire : enjeux pédagogiques

a. *Écriture et attention*

En premier lieu, l'écriture est elle-même une forme de la pensée ou, mieux, une manière dans laquelle la pensée se déroule. Apprendre à écrire signifie apprendre à penser lorsqu'on

écrit, dans le même instant où on écrit, soit dans le déroulement même de l'écriture. Car il n'y a pas de pensée qui se réalise avant l'écriture. On ne pense pas ce que l'on écrit avant d'écrire. Écriture et pensée ne se succèdent pas, elles se réalisent en même temps, dans le même instant. L'écriture, en ce sens, n'est ni savoir ni technique, mais pensée, pensée qui devient écriture, qui se confond avec le mouvement de l'écriture.

En deuxième lieu, l'écriture demande, pour celui qui écrit, un effort d'attention qui ne se réduit pas au simple usage des règles linguistiques. On entend ici cet effort d'attention dans le sens tel que le comprend Bergson. Dans la conférence qu'il donne à l'Université d'Oxford les 21 et 27 mai 1911, où il présente les éléments les plus importants d'une philosophie à partir de laquelle on pourrait mieux comprendre la perception du changement, il y lance une accusation dont l'objet est la philosophie et sa perception du temps : « nous devons envisager le passé tout autrement que nous n'avons été habitués à le faire par la philosophie ¹¹ ». Et tout de suite, il ajoute : « Nous inclinons à nous représenter notre passé comme de l'inexistant, et les philosophes encouragent chez nous cette tendance naturelle ¹² ».

Cette accusation, que Bergson prononce après un long exposé qui culmine avec la thèse fondamentale de sa philosophie : « la réalité est la mobilité même ¹³ », essaie d'arriver au cœur de la conception du temps, le problème du présent, et de sa durée :

Notre conscience nous dit que, lorsque nous parlons de notre présent, c'est à un certain intervalle de durée que nous pensons. Quelle durée ? Impossible de la fixer exactement ; c'est quelque chose d'assez flottant. Mon présent, en ce moment, est la phrase que je suis occupé à prononcer. Mais il en est ainsi parce qu'il me plaît de limiter à ma phrase le champ de mon attention. Cette attention est chose qui peut s'allonger et se raccourcir, comme l'intervalle entre les deux pointes d'un compas. Pour le moment, les pointes s'écartent juste assez pour aller du commencement à la fin de ma phrase ; mais, s'il me prenait envie de les éloigner davantage, mon présent embrasserait, outre ma dernière phrase, celle qui la précédait : il m'aurait suffi d'adopter une autre ponctuation. Allons plus loin : une attention qui serait indéfiniment extensible tiendrait sous son regard, avec la phrase précédente, toutes les phrases antérieures de la leçon, et les événements qui ont précédé la leçon, et une portion aussi grande qu'on voudra de ce que nous appelons notre passé. La distinction que nous faisons entre notre présent et notre passé est donc, sinon arbitraire, du moins relative à l'étendue du champ que peut embrasser notre attention à la vie. Le « présent » occupe juste autant de place que cet effort. Dès que cette attention particulière lâche quelque chose de ce qu'elle tenait sous son regard, aussitôt ce qu'elle

abandonne du présent devient ipso facto le passé. En un mot, notre présent tombe dans le passé quand nous cessons de lui attribuer un intérêt actuel.

Dès lors, rien ne nous empêche de reporter aussi loin que possible, en arrière, la ligne de séparation entre notre présent et notre passé. Une attention à la vie qui serait suffisamment puissante, et suffisamment dégagée de tout intérêt pratique, embrasserait ainsi dans un présent indivisé l'histoire passée tout entière de la personne consciente [...]. Il s'agit d'un présent qui dure ¹⁴.

Si rien ne nous empêche de reporter aussi loin que possible, en arrière, la ligne de séparation entre notre présent et notre passé, si on peut effacer cette ligne qui produit notre perception, c'est parce que le présent dure ce que dure notre attention, ce que dure l'effort que l'on engage dans ce travail d'attention : « le présent dure juste autant de place que cet effort ». Même si cette division du temps demeure comme une fonction vitale pour notre vie pratique, ce que Bergson souligne plusieurs fois pendant la Conférence, on ne doit pas se soumettre à cette évidence de la perception.

À travers cette notion d'attention, ou d'attention à la vie, on arrive à la notion la plus profonde de la philosophie de Bergson. À partir d'elle, en effet, on comprend pourquoi il dénonce la conception du temps de la philosophie : car le temps que l'on perçoit dans notre vie pratique, ce n'est pas le temps tel qu'il est réellement. Autrement dit, le présent n'est pas le seul existant du temps, mais *ce que l'on perçoit* comme le seul existant. Mais si, avec cette notion, on touche au cœur de la pensée bergsonienne et de sa critique de la philosophie, s'ouvre aussi la possibilité de penser le temps de l'écriture : quelle est la temporalité propre de l'écriture ? Est-elle celle à partir de laquelle on perçoit le temps dans notre vie pratique ? Comment perçoit-on le présent lorsqu'on écrit ?

Dans le même passage, en effet, Bergson semble anticiper ce rapport entre le présent de l'écriture et la notion d'attention : mon présent, dit-il, c'est en ce moment la phrase que je suis occupé à prononcer. Mais pour élargir la durée de ce présent, c'est-à-dire du présent qui se constitue à partir de la durée de la phrase qu'il s'occupe à prononcer, il fallait élargir son champ d'attention, l'effort qu'il a engagé pour prononcer cette phrase. Car l'attention, ajoute-t-il, est quelque chose que l'on peut allonger ou raccourcir, comme l'intervalle entre les deux pointes d'un compas. Et pour le moment, les pointes qui constituent les limites

extérieures de cette attention, ou mieux, de ce champ d'attention, s'écartent juste assez pour aller du commencement à la fin de la phrase : là, donc, pour Bergson, le présent dure ce que dure la phrase qu'il prononce. Il est cependant toujours possible d'éloigner ces limites : « il m'aurait suffi, affirme-il, d'adopter *une autre ponctuation* ».

C'est cet effort d'élargir les limites qui constituent les limites extérieures du champ d'attention, et qui constituent en même temps les limites du présent. C'est l'effort que demande l'écriture. Écrire exige cet effort d'attention : un effort pour élargir notre champ d'attention. Ne pas laisser tomber le présent, le faire durer, tel est le travail de composition que demande l'écriture, travail de composition qui lui est propre : s'éloignant de la perception quotidienne du temps et du présent.

L'instant où l'on écrit est en ce sens un instant « *hors du temps* », car cet instant ne peut pas être compris selon le temps à partir duquel on perçoit le temps pour vivre notre vie pratique. Pour écrire, on a besoin d'élargir le présent, d'élargir sa durée, car au moment où l'effort d'attention se perd – lorsque cette durée du présent s'interrompt et que le présent devient *le passé* – l'écriture ne peut pas continuer, elle doit donc recommencer.

Le présent dans lequel se déroule l'écriture, le moment où on écrit, où la main avance pour tracer des signes linguistiques, devient un présent inédit. Il s'agit, pour reprendre les mots de Bergson, d'un présent qui dure. Tout l'effort de l'écriture consiste à prolonger l'instant dont l'écriture a besoin pour devenir écriture, pour dérouler l'idée, le thème où le sujet qui se déplace en même temps que l'écriture.

b. Attention, écriture et apprentissage

Dans *Le Maître ignorant*, Jacques Rancière constate un fait que, selon lui, tout le monde peut vérifier : les intelligences des hommes n'obtiennent pas les mêmes résultats. Qu'est-ce que cela veut dire ? Tout d'abord, que les hommes n'apprennent pas les mêmes choses. Il y a des hommes qui apprennent beaucoup des choses, et il y a des hommes qui apprennent très peu des choses ; il y a des hommes qui apprennent très facilement, et il y a des hommes qui apprennent après beaucoup de temps. Rancière ajoute cependant que cela ne signifie pas que les seconds soient moins intelligents que les premiers : « je ne dirai pas qu'il (l'homme qui apprend très peu) a moins bien réussi parce qu'il est moins intelligent. Je dirai que peut-être

il a fourni un moins bon travail parce qu'il a moins bien travaillé, qu'il n'a pas bien vu parce qu'il n'a pas bien regardé. Je dirai qu'il a porté à son travail *une moindre attention* ¹⁵ ».

Ce passage du texte de Rancière pose le problème de l'attention dans les processus d'apprentissage. Si les intelligences n'obtiennent pas les mêmes résultats, cela s'explique par l'intensité dans le travail d'attention. S'il y a des hommes qui apprennent peu de choses, c'est parce que leur travail d'apprentissage comporte peu d'attention. Et s'il y a des hommes qui apprennent beaucoup des choses, c'est parce que leur travail d'apprentissage comporte beaucoup d'attention.

La thèse fondamentale que Rancière soutient dans *Le Maître ignorant*, celle de l'égalité des intelligences, trouve sa pertinence dans cette fonction qui assigne à la notion d'attention ce lieu central dans les processus d'apprentissage. Mais cette notion montre aussi le fil rouge qui lie l'apprentissage de l'écriture au travail d'apprentissage lui-même. Car l'écriture demande un effort d'attention qui est au cœur de tout processus d'apprentissage. La pratique de l'écriture devient, ainsi, la pratique d'apprentissage par excellence car apprendre à écrire implique, en même temps, d'apprendre à élargir notre champ d'attention.

Le rapport entre écriture et éducation est donc plus étroit que ce que le champ éducatif semble percevoir dans les pratiques concrètes d'enseignement. On peut ajouter que tout processus d'apprentissage à l'école doit commencer et finir avec des exercices d'écriture. Celle-ci devient la pierre angulaire de ce que la philosophie appelle la formation de soi.

Mais ce rapport entre écriture et éducation possède aussi des enjeux pédagogiques. En premier lieu, ces enjeux se lient à l'apprentissage de l'écriture comme processus autonome et singulier, c'est-à-dire hétérogène par rapport à tout processus de formation de soi. L'apprentissage de l'écriture, pourrait-on dire, commence sans doute avec l'apprentissage des règles et des usages du système linguistique auquel se trouve confronté celui qui apprend : la langue avec laquelle on parle. Il faut, tout d'abord, apprendre ce système. Mais il faut aussi dépasser ce type d'apprentissage si on souhaite dépasser l'apprentissage de l'écriture comme simple technique ou outil. C'est ici, en effet, que le problème de l'attention dont parle Bergson trouve sa pertinence par rapport à l'écriture : comment

peut-on transmettre cet effort d'attention que demande la pratique de l'écriture ? Comment cet effort peut-il être l'objet du rapport éducatif ? Car, comme l'écrit Rancière, l'attention est un « fait immatériel dans son principe ¹⁶ ». C'est la transmission de ce fait immatériel, semble-t-il mis en jeu par l'écriture, que les pratiques éducatives doivent précisément regarder avec plus d'attention.

En deuxième lieu, les enjeux pédagogiques du rapport entre écriture et éducation se lient à ce que l'on peut appeler le lieu de l'écriture dans tout processus d'apprentissage. Si tout processus de formation de soi est traversé par ce fait immatériel qu'est l'attention, il est possible de donner à cette immatérialité un lieu matériel de développement à travers la pratique de l'écriture. Le problème que pose cette perspective, qui donne à l'écriture un lieu privilégié dans le rapport entre celui qui apprend et celui qui enseigne, entre « maître » et étudiant, est celui de l'institution de ce lieu privilégié : comment peut-il devenir une réalité dans l'expérience éducative ? Comment, autrement dit, ce postulat théorique peut-il être réinvesti dans la pratique ?

NOTES

1. Je remercie Camille Roelens de l'Université Jean Monnet de Saint-Étienne pour la relecture attentive de ce texte.
2. Platon, *Ménon*, 80d-e
3. Voir Moreau, Didier : « L'étrangeté de la formation de soi », in *Le Télémaque*, vol. 41, n° 1, 2012, p. 115 - 132.
4. Derrida, Jacques : *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 17-18. C'est moi qui souligne.
5. Platon : *Phèdre*, Paris, Éditions Flammarion, 2014.
6. La phrase complète sur laquelle je m'appuie ici, laquelle appartient au texte « Variations sur l'écriture », paru dans les *Œuvres Complètes* de Roland Barthes, est comme suit : « Aujourd'hui, vingt ans plus tard, par une sorte de remontée vers le corps, c'est au sens manuel du mot (écriture) que je voudrais aller, c'est la "scription" (l'acte musculaire d'écrire, de tracer des lettres) qui m'intéresse : ce geste par lequel

la main prend un outil (poinçon, roseau, plume), l'appuie sur une surface, y avance en pesant ou en caressant et trace des formes régulières, récurrentes, rythmées (il ne faut pas en dire plus : ne parlons pas forcément de "signes").» Cf. Barthes, Roland : « Variations sur l'écriture », in *Œuvres Complètes*, Paris, Éditions du Seuil, 2014, tome IV, p. 267.

7. Dans *De la grammatologie*, Derrida dénonçait ce phénomène d'inflation en disant ceci : « Depuis quelque temps, en effet, ici et là, par un geste et selon des motifs profondément nécessaires, dont il serait plus facile de dénoncer la dégradation que de déceler l'origine, on disait "langage" pour action, mouvement, pensée, réflexion, conscience, inconscient, expérience, affectivité, etc. On tend maintenant à dire "écriture" pour tout cela et pour autre chose : pour désigner non seulement les gestes physiques de l'inscription littérale, pictographique ou idéographique, mais aussi la totalité de ce qui la rend possible : puis aussi, au-delà de la face signifiante, la face signifiée elle-même : par là, tout ce qui peut donner lieu à une inscription en général, qu'elle soit ou non littérale et même si ce qu'elle distribue dans l'espace est étranger à l'ordre de la voix : cinématographique, chorégraphie, certes, mais aussi "écriture" picturale, musicale, sculpturale, etc. On pourrait aussi parler d'écriture athlétique et plus sûrement encore, si l'on songe aux techniques qui gouvernent aujourd'hui ces domaines, d'écriture militaire ou politique. Tout cela pour décrire non seulement le système de notation s'attachant secondairement à ces activités mais l'essence et le contenu de ces activités elles-mêmes. C'est aussi en ce sens que le biologiste parle aujourd'hui d'écriture et de pro-gramme à propos des processus les plus élémentaires de l'information dans la cellule vivante. Enfin, qu'il y ait ou non des limites essentielles, tout le champ couvert par le programme cybernétique sera champ d'écriture. » Voir Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1967, p. 19.

8. Freire, Paulo : *Pedagogia del oprimido*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2010.

9. De Certeau, Michel : *L'Invention du quotidien, I : Arts de faire*, Paris, Éditions Gallimard, 1990.

10. Derrida, Jacques : « La Pharmacie de Platon » in *Phèdre*, Platon, trad. L. Brisson, Paris, Éditions Garnier-Flammarion, 2004.

11. Bergson, Henri : « La perception du changement », in *La Pensée et le mouvant*, Paris, Éditions des Presses Universitaires de France, 1966, p. 167.

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*

14. Bergson, Henri : « La perception du changement », *op. cit.*, p. 168-170.
15. Rancière, Jacques : *Le Maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle*, Paris, Éditions 10/18, 2012, p. 86.
16. *Ibid.*

BARBARA EVA ZAULI

Pour une nouvelle Bildung : la critique de Nietzsche entre éducation et « spiritualité »

Galvaudé, le mot *Bildung* se prête dans le cadre de la réception critique de l'œuvre de Nietzsche à la plus grande confusion. Traduit aussi bien par « culture » que par « éducation », ou encore par « formation », le mot ne cesse de marquer sa complexité et d'égarer les lecteurs. Comme on n'a pas manqué de le souligner, la présence du mot *Bildung* dans l'œuvre de Nietzsche est parfois dissimulée et pourtant constante. Le mot revient à maintes reprises dans l'œuvre et non pas seulement, comme on l'a souvent répété, dans sa phase initiale – où cette question recouvre certes une place majeure –. Walter H. Brufort note à ce propos: « *it's clear from innumerable references in Nietzsche's works that the idea of "bildung" was one of his principales preoccupations at all stages in his life*¹ ».

Disons d'ores et déjà que, tout en conservant une certaine équivocité, le mot *Bildung* semble se référer chez Nietzsche à la formation intellectuelle d'un individu particulier. Cependant nous voudrions montrer que le mot est porteur d'une signification bien plus profonde qui nécessite d'être précisée. Pour ce faire, nous allons nous référer initialement à la définition donnée par Wilhelm Von Humboldt, lequel a largement influencé la pensée de Nietzsche à propos de la *Bildung* et chez qui la question est étroitement liée à celle de la langue considérée par celui-ci comme « l'organe de l'être intérieur » ou bien comme « l'être-même ».

Humboldt définit ainsi le mot *Bildung* :

Nous signifions par-là quelque chose qui est à la fois plus élevé et plus intérieur², à savoir la disposition qui, partant de la connaissance et du sentiment qu'on a de l'aspiration spirituelle et morale toute entière, se répand harmonieusement sur la sensibilité et le caractère³.

Ce que nous observons dans la définition humboldtienne, qui situe le mot *Bildung* en opposition au mot *Kultur* (culture), c'est que celui-ci semble concerner spécifiquement l'être intime du sujet, se référer à rien de moins qu'à son intériorité. C'est bien en ce sens que le mot *Bildung* se distinguerait du mot *Kultur* (culture) indiquant une dimension plus générale, mais aussi plus extérieure au sujet. Nous pouvons, à partir d'une telle nuance donnée par Humboldt, suggérer l'hypothèse que le mot dont il est question décrit un processus qui demande que le sujet s'y engage avec son être le plus profond. La *Bildung*, qualifiant un état intérieur, semble concerner non seulement l'apprentissage d'une connaissance, mais aussi un véritable changement d'*ethos* au niveau de l'individu et de son caractère. Il semblerait en tout cas, à l'encontre des connotations généralisantes, que la *Bildung* concerne l'existence profonde du sujet et sa formation spirituelle⁴, s'élargissant à l'univers entier.

C'est donc à partir d'un tel angle de la « spiritualité » que nous allons attaquer la question de la *Bildung* chez Nietzsche. Cette dernière sera dès lors à interpréter – dans son acception authentique, revendiquée par Nietzsche lui-même – comme la formation d'un individu se donnant lui-même pour fin, travaillant à rien de moins qu'à la construction de lui-même en tant qu'exemplaire unique intégrant une société. Nous pourrions traduire alors *Bildung* par auto-élévation ou *auto-formation* (cela uniquement si nous utilisons formation dans son acception première de *mise-en-forme*). Afin de pouvoir comprendre l'enjeu qu'une telle question de l'*auto-formation* représente à l'intérieur de la philosophie de Nietzsche, il convient cependant de situer brièvement la pensée du philosophe à cet égard dans le contexte socio-culturel précis, qui voit d'abord l'éducation de Nietzsche lui-même à l'École de Pforta, puis les années passées à la faculté de théologie de l'Université de Bonn, mais surtout l'expérience d'enseignement à l'Université de Bâle.

Nietzsche étudie d'abord à Pforta, littéralement « porte d'entrée » (ce n'est pas anodin qu'on y forme la classe dirigeante prussienne à venir) où il est admis en 1858. Collège prestigieux situé dans une abbaye cistercienne du XII^e siècle près de Naumburg et foyer de la culture

humaniste, Pforta compte parmi ses élèves Schlegel, Fichte et Ranke. L'enseignement se caractérise ici par une approche humaniste, concentrée sur l'étude philologique de l'Antiquité et des classiques, mais aussi par un apprentissage spirituel lié au penchant critique de la religion luthérienne (ce n'est pas un hasard qu'à Pforta on produise des penseurs athées).

Ici toutes les disciplines sont travaillées et considérées comme complémentaires à la formation de l'individu aussi bien en ce qui concerne l'éducation de son « esprit » que celle de son « corps ⁵ ».

Les années passées au collège de Pforta influencent grandement la pensée de Nietzsche en matière des « choses de l'enseignement », notamment l'importance accordée par le philosophe – encore en 1888 – au fait de fréquenter une bonne école et son constat lié à la difficulté de s'éduquer pleinement si, au contraire, on en fréquente une mauvaise. Ayant obtenu son baccalauréat, Nietzsche étudie la théologie à la faculté de Bonn où il a comme professeur celui qui deviendra pour lui un vrai maître spirituel : le philologue Friedrich Richtl lequel, en 1868, avait appuyé la nomination de Nietzsche à l'Université de Bâle ⁶.

Or la *phase Bâloise* apparaît traversée par trois principaux champs de tension : le premier, intégrant la musique de Wagner à la philosophie de Schopenhauer, est à considérer comme le foyer de cette œuvre que sera plus tard *La Naissance de la tragédie enfantée par l'esprit de la musique* ; le deuxième visant à « donner le coup de grâce à la pseudo-culture – *Gebildetheit* [...] » que Nietzsche se plaît à définir comme la « culture singée » – et qui pose les bases critiques en vue de la réalisation de « la vraie *Bildung* ». Ce tournant critique constitue l'objet des conférences *Sur l'avenir de nos établissements de formation*, mais aussi celui des *Considérations inactuelles* et plus particulièrement de *Schopenhauer éducateur*. La troisième phase vise à intégrer dans une telle question celle de la philologie, celle-ci considérée comme l'outil (Nietzsche présente la philologie comme un outil de cuisine) qui va permettre de dépasser un tel état de dégénérescence. À ce propos, il est important de rappeler à quel point la formation philologique est à considérer comme le préalable fondamental à l'évolution de la philosophie critique de Nietzsche ⁷. La question de la méthode philologique apparaît alors comme inextricablement liée chez lui à celle de la critique de la *Bildung* : Nietzsche semble en effet appliquer la stratégie philologique à l'interprétation critique de la culture et du monde ⁸.

À l'intérieur des trois horizons de pensée énoncés plus haut, nous allons maintenant nous focaliser sur le deuxième. Cela revient à poser la problématique suivante : *qu'en est-il dans ce contexte « moderne » des établissements chargés – par l'État – de la formation des « nouveaux »*

individus ? Pour y répondre, nous allons nous référer tout d'abord aux conférences *Sur l'avenir de nos établissements de formation (Über die zukunft unserer bildung sanstalten)* rédigées du 16 janvier au 23 mars 1872. Nietzsche invite son lecteur à entrer dans la fiction d'un dialogue entre un philosophe et son disciple, les deux conversant avec deux autres jeunes interlocuteurs, mais aussi à se mettre « dans l'état d'esprit d'un jeune étudiant ⁹ » ayant « éprouvé » quelque chose de tout à fait incroyable à une époque comme la sienne, « tumultueuse et agitée ¹⁰ ». C'est en puisant la matière de sa critique depuis un contexte particulier, qui voit la Révolution Industrielle et les grands changements (pas seulement au niveau socio-culturel, mais aussi au niveau anthropologique) qui en découlent, que Nietzsche caractérise d'emblée les établissements de formation de son époque comme des « établissements de la misère de vivre ». Tout d'abord parce que ces établissements affectionnent une « pseudo-*bildung* » échafaudée par la sensation d'un manque et maintenue en vie par le constat de la misère généralisée, mais aussi parce que ses éducateurs ne semblent avoir pour fin que le gain et le profit. Se servant de la nature comme d'un réservoir infiniment exploitable, ces institutions et leurs promoteurs se situent au plus loin de toute créativité et prônent la construction d'un individu conformiste, facilement manipulable et absolument soumis. Nietzsche décrit ce tableau dans *Schopenhauer éducateur* où il explique que :

Le commerce avec la science, quand il n'est plus guidé et délimité par une maxime supérieure d'éducation, mais toujours plus déchaîné selon le principe "plus il y en a, mieux c'est", est certainement aussi nuisible aux savants que le dogme économique du laisser-faire pour la moralité des nations entières.

Or la critique lancée par Nietzsche contre les établissements de la « misère de vivre » suit deux dynamiques différentes : si, d'un côté, celui-ci exprime la crainte majeure de voir la véritable *Bildung* supplantée par une culture qui est déjà celle du libre-échange, de l'autre côté, cette crainte ne vire pas au désespoir, mais elle vise à exhorter le processus de création d'une nouvelle culture capable de former les nouveaux individus à devenir eux-mêmes. Une telle question est par ailleurs abordée au tout début de la *Deuxième conférence de Bâle* au moment où « l'honnête disciple » du philosophe de ce dialogue imaginaire s'adresse à son maître pour lui faire part de son découragement. Ce qui nous intéresse ici est d'abord la réponse du philosophe à son auditeur :

Arrête-toi, mon pauvre ami, dit-il, je te comprends mieux maintenant et je n'aurais pas dû tout à l'heure te dire des paroles si dures. Tu as raison en tout sauf dans ton découragement. Je veux te dire quelque chose pour te consoler. Combien de temps crois-tu que cette espèce de culture qui te pèse tant va durer dans l'école du temps présent ? Je ne veux pas te cacher ma croyance là-dessus : son temps est passé, ses jours sont comptés. Le premier qui aura l'audace d'être tout à fait sincère en ce domaine entendra l'écho de sa sincérité dans un milliers d'âmes courageuses [...] ¹¹.

Loin de se laisser aller au constat négatif de la fin de la culture, que Nietzsche fait dériver principalement de la « pauvreté d'esprit ¹² pédagogique » de son époque, le philosophe lègue la destinée de la *Bildung* à l'authenticité des *philosophes à venir*, aventuriers de la connaissance qui, seuls, sauront sauver la *Bildung* de son état de dégénérescence. Mais qu'y a-t-il de dégénéré dans la formation impartie par les enseignants de ces établissements de formation ? Quelle est-elle cette tendance qui doit être subvertie ? Nietzsche précise cela à la suite du dialogue :

[...] la pauvreté d'esprit pédagogique de notre temps ; c'est là justement que manquent les dons vraiment inventifs, c'est là que manquent les hommes réellement pratiques, c'est-à-dire ceux qui ont des intuitions bonnes et nouvelles et qui savent que le véritable génie et la droite pratique doivent nécessairement se rencontrer dans le même individu : alors que les praticiens lucides manquent justement d'intuitions et, pour cette raison, de la droite pratique ¹³.

Ce passage soulève une question particulièrement importante à l'égard de la problématique traitée : Nietzsche y revendique l'exigence pour le formateur d'avoir réuni en lui-même « le véritable génie » et « la droite pratique ». C'est dans les mains d'hommes réellement pratiques, capables de renouer le lien oublié entre savoir et existence ¹⁴ que doit être remise la formation « spirituelle » des êtres à venir. Nietzsche réhabilite ici une idée *antique* de connaissance : ne se donnant jamais elle-même comme fin, la connaissance doit contribuer à rien de moins que l'accomplissement du sujet. Or une telle manière d'envisager l'apprentissage des connaissances apparaît tout à fait négligée dans ceux que Nietzsche considère comme des « établissements de la misère de vivre ». Ces derniers, transmettant l'éducation institutionnelle, ne font que prêcher le culte de l'actualité, dont le journalisme est le symbole le plus éclatant, et ce sont donc les promoteurs d'une éducation contre la culture car les valeurs qu'ils enseignent ne sont pas consubstantielles aux sujets de cette formation et ils sont de ce fait perçus comme extérieures à l'existence de ces établissements.

À ces « établissements de la misère de vivre », où le discours des praticiens de l'information

l'emporte drastiquement sur les véritables formateurs intuitifs et pratiques, Nietzsche oppose désormais ceux qu'il qualifie de véritables « établissements de formation » dans lesquels un autre rapport « aux choses de la pédagogie », mais aussi un regard nouveau envers le monde et les êtres, doit être cultivé. Il s'agit ici de forger un individu qui soit non seulement en harmonie avec la nature, mais qui puisse à l'intérieur de celle-ci épanouir sa propre originalité. Il faut que le sujet s'y éprouve lui-même en tant qu'unité de toutes choses dans la nature et en même temps qu'il sente resplendir en elle son unicité.

À son actualité, Nietzsche oppose donc, s'inscrivant dans la lignée de Goethe, une conception de l'éducation considérée comme « pensée fondamentale de la culture » assignant une seule tâche à l'individu : « Favoriser la naissance du philosophe, de l'artiste et du saint en nous et en dehors de nous et travailler ainsi à l'achèvement de la nature¹⁵ ». Nous comprenons alors que la tâche de s'occuper des *choses de la Bildung* acquiert avec Nietzsche une valeur privilégiée : elle concerne les fins de l'être humain et son rapport avec les autres êtres et le monde.

À une telle question s'agrège la conception selon laquelle l'enseignement ne doit pas commencer par l'étonnement (comme c'était le cas avant lui), mais plutôt par « l'effroi ». Et Nietzsche d'ajouter que : « celui qui ne peut pas en venir là [à l'effroi] est prié de ne plus toucher aux choses de la pédagogie¹⁶ ». Une telle vision rejoint en partie celle de *La Naissance de la tragédie* où le philosophe déplore la venue de l'*homo historicum* qui sera responsable de l'anéantissement de la coexistence tragique entre Apollon et Dionysos. L'effroi est interprété dans un tel contexte comme un *chaos originnaire* qui est en même temps dangereux et pourtant absolument nécessaire ; Apollon, symbole de la force organisatrice, doit intervenir pour tempérer Dionysos qui, livré à lui-même et à ses forces, ne saurait provoquer que destruction. Dans ce scénario des luttes entre forces opposées et en même temps complémentaires, s'éduquer ne signifie pas tellement devenir meilleur, mais plutôt éprouver le sentiment d'une perfection momentanée et essayer de cultiver le plus longtemps possible ce moment d'extase. Expérience qui reste en partie inexplicable, l'éducation est considérée par Nietzsche comme le processus par lequel un sujet dépasse son état normal et accède à un état supérieur de lui-même, à cette partie de lui qui résiste aux changements. La *Bildung* dans son expression authentique est donc avant toute chose un combat de l'être humain *contre* son temps, contre ce qui, à l'intérieur de ce temps, l'empêche d'être grand. Nous retrouvons une telle image dans *Schopenhauer comme éducateur*, texte que nous pouvons lire comme un développement des idées déjà traitées dans les *Conférences*. C'est bien ici que Nietzsche définit l'éducation comme ce qui « nous transporte hors de nous et nous exclut de

la communauté des hommes d'action, comme une lutte contre ce qui, dans la culture, nous soude à « l'actuel ». Aussi bien que le philosophe, l'éducateur doit être *unzeitgemäß*, intempestif (du latin *intempestivus*) et savoir agir « hors de saison », c'est-à-dire malgré et contre les intempéries de son temps. Une telle conception de l'intempestif comme temporalité privilégiée d'une pensée immanente de l'éducation, nous invite à agir contre la temporalité de l'Histoire et à aller au-delà de celle-ci. Intérieure au sujet et créatrice des valeurs et des vérités plus durables, la temporalité intempestive est plus profonde et résistante aux nécessités du temps :

Si l'on aime à penser que tout grand homme est vraiment fils de son temps, et qu'il souffre en tout cas plus violemment et plus douloureusement que les hommes plus médiocres, la lutte du grand homme contre son temps se réduit en apparence à une lutte absurde et destructrice qu'il mène contre lui-même. Mais ce n'est là qu'une apparence ; car ce qu'il combat dans son époque, c'est ce qui l'empêche de devenir grand, c'est-à-dire de devenir librement et pleinement lui-même.

Nous comprenons que la critique nietzschéenne de la *Bildung* se fait contre ceux qui, dans la lignée de Hegel, avaient emprisonné une telle question à l'intérieur d'un processus aliénant le sujet : plaçant le « vrai » en dehors de celui-ci, ce dernier irait jusqu'à se perdre afin d'opérer les réalisations de l'esprit qui ont été fixées par la culture dominante, c'est-à-dire par un agent extérieur au sujet lui-même. C'est à l'encontre de la théologisation d'un état sacralisant l'Histoire et détenteur des intérêts d'un sujet ayant son unicité réduite en miettes et dépouillé de son être le plus propre que la critique de la *Bildung* trouve son vrai sens. Une telle critique se prolonge dans les *Considérations inactuelles* à celle des philosophes qui ont voulu faire de l'histoire une science et qui sont ainsi considérés coupables d'avoir coupé le lien entre l'histoire et la vie :

un astre magnifique et éclatant s'est interposé entre l'histoire et la vie, oui, leur constellation a bien été modifiée : par la science, par la volonté de faire de l'histoire une science. Ce n'est plus la vie qui gouverne seule et tient en bride la connaissance du passé : toutes les bornes sont arrachées, et l'homme est submergé par le flot de tout ce qui n'a jamais été. Toutes les perspectives sont prolongées à l'infini, aussi loin qu'il y eût un devenir. Nulle espèce n'a encore jamais vu se déployer à perte de vue un spectacle comparable à celui que nous présente l'histoire, cette science du devenir universel ; il est vrai qu'elle démontre en cela la dangereuse audace de sa devise : fiat veritas, pereat vita¹⁷.

Il nous semble que l'argumentation critique des *Considérations inactuelles* servant d'approfondissement aux thématiques annoncées dans les *Conférences de Bâle* laisse transparaître le sens profond de la pensée nietzschéenne sur la *Bildung*. C'est que l'enseignement dispensé dans les *établissements de la misère de vivre* est de type « historique » : les disciplines y étant abordées du point de vue de l'histoire des idées et non pas en elles-mêmes, le sont encore moins du point de vue de ce qu'elles peuvent forger en l'individu et participer ainsi à l'accomplissement de son être.

Cette idée renforce une fois de plus l'exigence revendiquée par Nietzsche dans les *Conférences* : l'éducateur se doit d'être non seulement un savant, mais aussi et avant tout un homme pratique.

L'éducateur philosophe idéal est non seulement celui qui – à l'instar de Schopenhauer – sait dénicher « la force centrale ¹⁸ » d'un être, mais aussi celui qui sait le guider afin de l'empêcher ainsi d'agir de manière à détruire toutes les autres forces périphériques potentielles (idée qui rejoint celle de la *Naissance de la tragédie* énoncée précédemment). « Éduquer un homme pour en faire un homme », telle est l'incommensurable tâche de l'éducateur pour Nietzsche. Il peut « transformer l'homme tout entier en un système solaire et planétaire [...] et découvrir la loi de sa mécanique supérieure ¹⁹ ». Une telle critique de la *Bildung*, se trouvant au centre des préoccupations du jeune Nietzsche, va évoluer au fil des années jusqu'à cette pensée *légère*, engendrée durant le voyage à Sorrente²⁰, des *éducateurs s'éduquant eux-mêmes*. Cette conception qui n'aura que l'apparence d'un rêve montre bien que le fil de la pensée nietzschéenne en matière des « choses de l'éducation » ne s'interrompt jamais.

NOTES

1. Walter H. Bruford dans son étude *The German Tradition of Self-cultivation : Bildung from Humboldt to Thomas Mann*.
2. C'est nous qui soulignons.
3. Wilhelm Von Humboldt : fragment cité dans Hans-Georg Gadamer, *Vérité et Méthode : Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, trad. Pierre Fruchon, Jean Grondin, Gilbert Merlio, Éditions du Seuil, Paris, p. 26-27.

4. Nous utilisons le terme « spiritualité » dans une acception particulière qui fait référence aux pratiques qu'un sujet peut accomplir sur lui-même pour accéder à une vérité qui est celle de son être profond. Nous nous référons aux travaux de Pierre Hadot, Michel Foucault, Rabbow, etc.
5. La musique et la gymnastique tout particulièrement sont les disciplines pratiques hautement considérées dans la formation de Pforta.
6. C'est justement au moment de sa nomination que Nietzsche avoue à son ami Erwin Rohde « [...] je suis suffoqué de bonheur... ». Dans cette même lettre Nietzsche définit la philologie comme un « ustensile de cuisine », comme un objet nécessaire à bien préparer ce qui va nourrir notre esprit. (Nous pouvons alors oser la métaphore : l'ustensile philologique doit nous aider à *cuisiner* les concepts qui vont nourrir notre connaissance).
7. Nietzsche insiste à plusieurs reprises sur les bienfaits de la philologie, notamment dans la préface à *Aurore* où le philosophe explique que celle-ci apprend à bien lire.
8. Une telle question mériterait un approfondissement majeur, mais nous nous limitons dans le cadre de cet article à renvoyer le lecteur vers des études approfondies sur la question comme l'essai de Carlo Gentili, *Nietzsche*, Bologna, Il Mulino, 2001.
9. *Ibid.* p. 200.
10. Nietzsche parle probablement de lui-même au moment où il décide de fonder, en compagnie de quelques camarades, une petite communauté composée d'individus s'organisant et se surveillant les uns les autres et partageant certaines inclinations dans le domaine de l'art et de la littérature. Nous savons en effet que Nietzsche avait créé, à l'époque de Pforta (1860) - avec ses amis Krug et Pinder - une petite société littéraire, *Germania*, selon laquelle chacun de ses membres devait soumettre aux autres, une fois par mois, une œuvre quelconque (c'est apparemment grâce à cet exercice que Nietzsche découvre Wagner).
11. Friedrich Nietzsche, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, in *OCI*, édition publiée sous la direction de Marc de Launay, avec la collaboration de Michèle Cohen Halimi, Marc Crépon, Pascal David, Paolo D'Iorio, Francesco Fronterotta, Max Marcuzzi et Pierre Rush, Paris, Éditions Gallimard, Coll. « La Pléiade », 2000, p. 218. Voir la Chronologie de Nietzsche dans *OCI*, *op. cit.*
12. C'est nous qui soulignons.
13. Friedrich Nietzsche, *Sur l'avenir de nos établissements d'enseignement*, *OCI*, *op. cit.*, p. 218.

- 14.** Il semblerait qu'un des points que Nietzsche développe dans ces conférences porte sur la nécessité de dépasser la disjonction entre savoir et sujet qui est à l'œuvre chez les philosophes et dont Descartes serait le principal responsable. Si Pierre Hadot situe cette séparation au moment du passage de la philosophie antique au christianisme, Michel Foucault situe ce moment chez Descartes à partir de qui on a cru à un sujet ayant, en tant que tel, accès à la vérité et n'ayant donc pas besoin d'opérer une transformation sur lui-même afin d'atteindre la vérité de son être.
- 15.** Nietzsche, *OCI, op. cit.*, p. 616.
- 16.** *OCI, op. cit.*, p. 218.
- 17.** F. Nietzsche, *De l'Utilité et des inconvénients de l'Histoire pour la vie, II^e Considération Inactuelle, OCI, op. cit.*, p. 525.
- 18.** Nietzsche développe cette idée de « la force centrale » d'un être dans la deuxième *Considération Inactuelle Schopenhauer éducateur*. Il critique deux maximes d'éducation en vogue à son époque, l'une exigeant de l'éducateur qu'il reconnaisse le point fort de ses élèves et qu'il dirige son énergie à travailler celui-ci, l'autre lui demandant au contraire de tirer parti de toutes les forces existantes en lui afin de les faire régner entre elles harmonieusement (*OCI, op.cit.* p. 582).
- 19.** F. Nietzsche, *Schopenhauer éducateur, OCI*, p. 583.
- 20.** Voir Paolo d'Iorio, *Le Voyage de Nietzsche à Sorrente*, Paris, CNRS Éditions, 2015.

PHILIPPE LACOUR

*Lecture du livre de Jean Lassègue, Ernst Cassirer. Du Transcendental au sémiotique**

Cassirer informaticien ?

Si elle a pu bénéficier d'une réception immédiate, contrairement à celle d'Elias, par exemple, l'œuvre de Cassirer n'en a pas moins été considérablement gênée par la diffraction que lui a imposée l'exil. De nombreux écrits sont en effet demeurés inédits ou non traduits. Aussi faut-il se féliciter de l'entreprise d'édition critique de ses œuvres complètes qui s'est développée ces dernières années, en Allemagne et en France ¹. Elle s'accompagne d'un regain d'intérêt, dont témoignent de récentes études qui s'appuient de façon pénétrante sur la totalité des travaux de Cassirer, y compris ses manuscrits et sa correspondance.

Le travail de Jean Lassègue s'inscrit dans ce sillage, en affichant l'ambition d'une interprétation originale de l'ensemble de la pensée de celui qui fut le premier recteur juif de l'université allemande. L'auteur, qui anime depuis longtemps un séminaire sur l'actualité de la question des « formes symboliques ² » en sciences sociales, s'est d'autre part beaucoup intéressé à l'informatique ³. Qu'est-ce qui est ainsi susceptible de rapprocher le philosophe allemand d'un penseur comme Turing, au-delà de certaines intersections contingentes (leur intérêt commun pour la théorie des groupes, ou la morphogenèse, par exemple) ? Cassirer serait-il un penseur méconnu de l'ordinateur ?

La provocation n'est qu'apparente. Car le fait que les « formes symboliques » soient finalement plus nombreuses que ce qu'annonce l'ouvrage éponyme de Cassirer (langage,

mythe, science) est désormais bien connu. Mais si certains commentateurs soulignent le rôle de l'art (hérité de la morphologie de Goethe ⁴), si la question politique est notoire ⁵, et la dimension éthique réévaluée ⁶, peu d'interprètes expliquent l'intérêt de Cassirer pour la technique ou le rite. Or la technique est pourtant considérée par le penseur allemand comme aussi *originnaire* que le langage – les deux constituant des paradigmes du pouvoir instituant propre à la notion de forme symbolique, en dépit de leur différence (la technique est du côté de la volonté, et se rapproche de la science par son penchant à l'objectivité ; le langage est du côté du désir et reste proche du fond mythique et de la situation d'interlocution). Il n'est donc pas impensable de rapprocher la *calculabilité* de Turing d'une philosophie des formes symboliques.

En apparence, l'ouvrage est de facture classique et suit une structure attendue : la première partie décrit le parcours épistémologique de Cassirer, tandis que la seconde détaille l'élargissement de son analyse au monde sémiotique. Le transcendantal cesse d'être compris de façon fixe, gnoséologique et subjective, et s'ouvre à la riche variété des contenus culturels. En insistant sur la dimension scientifique ⁷, ne risque-t-on pas d'en revenir à l'interprétation traditionnelle qui a longtemps prévalu, et qui faisait de Cassirer un pur néo-kantien, un simple théoricien de la connaissance (doublé d'un érudit de l'histoire du savoir), à rebours de toutes les lectures récentes ?

L'originalité de Lassègue consiste en fait à montrer que l'élargissement du questionnement de Cassirer, des sciences à la culture, s'explique *pour des raisons profondément épistémologiques*. Aussi le long détour des deux premiers chapitres est-il requis pour prendre ses distances par rapport à l'interprétation traditionnelle, selon laquelle la découverte de la bibliothèque d'Aby Warburg, à Hambourg, aurait été l'élément déclencheur de la rupture avec la philosophie théorique ⁸. En réalité, cet approfondissement de la rationalité aux dimensions de la question du sens s'est opéré du fait de la conjonction de deux facteurs : la fidélité au programme de Marbourg (le nouveau fait dont il faut rendre raison, en cherchant ses conditions de possibilité, n'est pas celui de la science mais *celui de son historicité* – ce problème est aussi celui de Popper et de Cavailles) et la découverte de l'importance de la notion de groupe (travaux de Félix Klein). Le défi du savoir scientifique de l'époque tient en effet à ceci que l'évolution des sciences aboutit à une *pluralisation* de leurs modes d'objectivité (la diversité des géométries) ; la philosophie est-elle capable d'en tirer toutes les conséquences, du point de vue de la diversité des savoirs *en général* ? Dissocier la rationalité de la science, en y réintégrant d'autres

dimensions ne condamne pas pour autant au relativisme. Simplement, il faut pouvoir rendre compte de l'autonomie effective de ce transcendantal impersonnel et public, expliquer les ressorts de la dynamique propre de cet « esprit objectif », dans ses modes d'objectivation variés, sans préjuger de sa finalité (l'aimantation par le savoir absolu ou une conscience récapitulatrice, voire le primat *fondamental* de la forme linguistique). C'est bien d'esprit *critique* qu'il s'agit, synonyme d'obstination et de prudence. D'où la nécessité de substituer aux *catégories* fixes, anticipant les modalités possibles de l'objectivation, des *opérations transcatégorielles* de nature dynamique.

On sait comment Cassirer renouvelle le cadre interprétatif de l'épistémologie à partir de la distinction substance/fonction (à la fois historique et gnoséologique) et comment la notion de forme symbolique lui permet de se détacher des oppositions classiques (nécessité et contingence, *a priori* et empirique, rationnel et irrationnel). Après avoir rappelé le défi des géométries non euclidiennes, que Cassirer affronta très tôt, Lassègue insiste sur ce que la diffusion du point de vue fonctionnel dans la physique moderne doit à la révolution *des sciences du langage* à la Renaissance. C'est en effet pour des raisons *esthétiques* (le sentiment de la nature, l'humour) que l'on passe d'une logique fondée sur l'ontologie à une réflexion sur le *style*. Or celle-ci implique toute une critique du *trivium* : la grammaire est confrontée à la philologie, la rhétorique se voit opposer la pédagogie du faux, la logique doit passer de l'enchâssement des espèces et des genres à l'universalité de la loi ; enfin, la géométrisation de l'espace, en venant s'intercaler dans le rapport stérile entre logique et ontologie, rend possible une physique des forces. Et c'est par la reprise de cette première réflexion sémiotique que Leibniz prolonge la pensée de Descartes en direction d'une *mathesis universalis* : coupler science générale et caractéristique universelle oblige en effet à envisager les signes non pas uniquement comme les véhicules de la pensée mais comme participant à son élaboration interne, comme dotés d'un caractère prospectif (découverte de nouvelles relations) et pas uniquement abrégatif. Même la catégorie de causalité doit sa profonde transformation à un facteur sémiotique (c'est le langage qui est vecteur d'anticipation de l'idée d'une totalité de l'expérience possible, qui confère une nécessité à cette catégorie). Enfin, toute l'épistémologie après Newton peut être lue au prisme de ce « tournant symbolique » : « le schématisme des images a cédé la place au sémiotisme des principes ⁹ ». Lassègue montre en particulier cette capacité d'extension de la réflexion transcendantale au-delà de la science kantienne sur les deux cas de la relativité d'Einstein et

celui de la biologie théorique. En conséquence, sont profondément modifiées la relation de l'empirique et du nécessaire (la nécessité du développement d'une science est dépendante d'une histoire) et celle du particulier et de l'universel (Cassirer substitue à la subsumption la *prégnance* qui concentre dans une occurrence unique l'exemplarité des cas (par *intensité*)). L'auteur peut conclure en établissant une précieuse liste récapitulative des cinq sens du terme « symbolique », dont le plus important concerne la valeur organisatrice des concepts servant de principes d'objectivation (celle-ci n'étant pas pensée comme schème ou comme concept mais comme *sens*).

C'est dans la seconde partie de l'ouvrage que l'originalité de la démarche de Lassègue apparaît le plus clairement. Le troisième chapitre tente d'ordonner et de clarifier la question sémiotique en opérant deux distinctions fondamentales (qui ne sont pas de Cassirer). La première dissocie la *signification*, qui désigne l'expansion *interne* de la forme dans son milieu (une forme symbolique tend à occuper intégralement un ordre entier de signification, par exemple la technique dans la culture), et le *sens*, qui pointe les rapports *externes* des formes symboliques, qui peuvent être plus ou moins proches (par exemple la technique est, comme l'art, une activité, mais qui s'oriente vers l'objectivité, comme la science) – typiquement le sens est établi par la pensée contrastive de la philosophie (« lieu de réverbération réciproque » des différentes formes). La seconde distinction oppose le *savoir*, qui désigne l'immédiateté du rapport théorique au réel (l'illusion « réaliste »), et la *connaissance*, qui consiste en la capacité d'opérer une évaluation du rôle de médiation propre aux signes dans les types de savoir. La distinction savoir-connaissance ne correspond donc pas exactement à celle entre mythe et science ; elle sépare plutôt la « science sans conscience » (mythique ou scientifique) et la théorie philosophique (critique).

Lassègue consacre ensuite un très utile quatrième chapitre à l'explicitation de la notion de forme symbolique. Celle-ci ne désigne pas un cadre théorique ou un « discours sur » tel ou tel type d'activité, de fait ou de savoir ; ni un cadre épistémique *a priori* ; ce n'est pas non plus un outil ou un dispositif qu'on aurait le loisir d'utiliser ou pas. Elle désigne plutôt un discours instituant créateur de signification, de nature nécessaire ; c'est « l'énergie universelle de l'esprit par laquelle un contenu de signification spirituelle est accolé à un signe sensible concret et intrinsèquement adapté à ce signe ¹⁰ ». Autrement dit, les conditions de possibilité *a priori* des objets de l'expérience ne relèvent plus de catégories abstraites mais de formes signifiantes qui sont perceptibles dans des objets. L'effectivité des signes se lit dans la

production du sens par l'individuation, la compétition et la distanciation entre les formes. Toute forme tend à occuper toute la place, par une sorte de confusion de la signification et du sens, ce qui produit inévitablement un conflit entre les formes. Le sens est donc plurivoque, et la science n'en est qu'une modalité. Chaque forme a une dimension symbolique et normative fondamentale. Et seule la philosophie est capable « d'arbitrer » entre les formes, en distinguant en elles ce qui relève de la signification et du sens, par un surplomb critique (relatif). Pour autant, aucune téléologie ou fondement ne vient réduire la diversité des formes, contrairement à ce que soutiennent de nombreux commentateurs (comme Blumenberg ou Habermas ¹¹), qui surévaluent le rôle du langage. Aussi bien l'auto-révélation du sujet transcendantal n'est-elle pas le cheminement progressif de la conscience vers elle-même, mais l'exploration d'emblée collective, partielle mais indéfinie, des plans d'expression sémiotiques tels qu'ils se manifestent dans les formes symboliques. Car les formes symboliques sont les effets d'opérations transcategorielles ; travaillées par des normes qui visent avant tout la socialité, leur puissance d'engendrement de champs nouveaux transforme à la fois les significations et les cadres interprétatifs qui les rendent possibles. Elles touchent à la fois des régimes d'activité et de savoir ¹². Aux trois opérateurs transcategoriels (expression, évocation, représentation ¹³) répondent les trois formes de dynamique que les formes symboliques sont susceptibles de déployer (rémanence, diffusion, divorce), ce qui permet de rendre compte de la plasticité dans les catégories, de dépasser l'idée d'une primauté de l'activité sur le savoir, et d'insister sur le caractère public de ces ensembles.

Un dernier chapitre détaille de façon fine les caractéristiques des trois opérateurs transcategoriels, dont on trouve la trace, à des degrés divers, dans chaque forme symbolique. *L'expression idiomatique*, tout d'abord, est une notion originaire, située dans l'indistinction du matériau signifiant, avant le partage entre activité (rite, technique) et savoir (mythe, science) – le langage occupant une position médiane. Percevoir une forme, c'est lui attribuer une valeur qui la distingue d'un fond. La *prégnance symbolique* désigne précisément le rapport d'expressivité inhérent à tout acte perceptif (là où les théories intellectualistes voudraient séparer appréhension neutre et attribution d'un sens). Contrairement à une lecture « darwinienne », on ne peut réduire les formes culturelles aux formes naturelles, puisque les mutations de forme ne suivent pas seulement l'utilité vitale mais aussi des valeurs symboliques. La science est dotée d'une dynamique propre qui consiste à s'écarter de cette expressivité (c'est la crise de rupture d'avec le mythe), sans jamais pour autant rompre

complètement avec elle ; alors que dans le mythe, l'expression est forcément obscure et émotionnelle. Dans le langage, le pouvoir expressif est contrebalancé par la capacité réflexive (qui donne aussi aux formes symboliques d'étranges bifurcations). Plus caché, le lien expressif existe aussi dans les sciences (le lien entre la langue grecque et la logique aristotélicienne, par exemple). Dans la technique, forme originaire de l'activité, et partie désacralisée du rituel, parler d'expression idiomatique serait plus problématique, puisque l'outil est muet, si l'on ne pouvait considérer le travail fait sur l'outil lui-même comme ce qui manifeste son expression. L'expression technique est donc *l'autonomie* conceptuelle des dispositifs que la technique déploie de manière indépendante des sujets qui les ont mis au point, dans un processus qui cherche à s'en tenir exclusivement à la sphère de l'objectivité.

Ensuite, tandis que l'expression idiomatique participe à la cohérence interne de la forme, qui assure sa pérennité et sa signification, *l'évocation* est responsable de sa plasticité, qui assure son adaptation (son rapport au sens). Dans le mythe, qu'on ne peut considérer comme la projection extérieure de désirs intérieurs à l'humanité, mais plutôt comme la condensation d'une émotion susceptible de se modifier selon la finalité propre au désir, Cassirer étudie l'évocation comme ensemble des moyens mis au service du déplacement de la signification et de son ouverture au sens. Dans le langage, elle commence avec la paronymie et s'épanouit avec la métaphore, même si elle peut être cachée par l'évolution inductive et logique du discours. Dans la science, l'évocation joue un rôle de lien caché avec d'autres savoirs (comme dans le cas entre philologie et physique mathématique à la Renaissance). Dans la technique, enfin, l'évocation se manifeste par des cas de propagation d'un outil, par exemple, ou de dépassement (passage de la dimension magique de l'écriture à la définition objective basée sur l'arbitraire du signe).

Enfin, la *représentation* vise l'objectivité, et la science en est un exemple paradigmatique. Mais elle apparaît toutefois dans le mythe, qui fait intervenir des principes explicatifs, comme celui de causalité, même si c'est de façon particulièrement obscure et inadéquate. Dans le langage, la tendance à l'objectivité apparaît également de façon confuse, comme le montre le cas des nombres, exprimés par des activités corporelles dans le sotho. Dans la science, l'objectivité est l'élément même de la pensée, mais elle se conquiert sur fond de réintégration du « naturel » sous une forme non mythique (par orientation fonctionnelle), d'où la parenté de la science et de la philosophie. Quant à la technique, elle manifeste une dimension spécifique de la représentation qui est tournée vers l'activité.

Le livre de Lassègue souligne bien comment, en passant du transcendantal au sémiotique, Cassirer redéfinit la rationalité en la distinguant de la science, tout en abandonnant deux notions clés de l'épistémologie kantienne : le schématisme et la différence entre jugements déterminants et réfléchissants. Il insiste aussi sur la dimension politique de l'œuvre de Cassirer qui, en reprenant la définition allemande de la culture, montre que la limitation réciproque des formes est la voie d'accès à un universel qui ne serait pas négateur de la diversité. On attendrait cependant une mention plus explicite des travaux récents sur l'origine esthétique de la forme ¹⁴, voire une confrontation avec des études antérieures du symbolisme lui-même ¹⁵. De même, on souhaiterait mieux comprendre ce qui oppose Cassirer à Simondon, en particulier sur le cas de la technique ; ou encore confronter les thèses de Cassirer à d'autres théories de la sémiologie (Peirce, le structuralisme ¹⁶). Mais ce sont là des doléances mineures, en comparaison de la richesse et de la clarté d'un ouvrage relativement bref, au regard de l'ampleur du corpus concerné.

Ajoutons pour conclure qu'on retrouve, dans cette synthèse, bien des indices des prolongements que Lassègue donne aux réflexions de Cassirer dans ses propres travaux. La notion d'*économie symbolique* lui permet d'imaginer un programme culturaliste cohérent et compatible avec l'évolutionnisme. L'insistance sur la nature *pratique* des formes symboliques rompt toutefois l'universalité illusoire des schèmes néo-darwiniens en faisant intervenir une *histoire* ; elle prend en considération les « effets de seuil » imputables au symbolique et à son efficience normative propre, et qu'une causalité linéaire ne saurait pleinement expliciter – en quoi elle plaide en faveur d'une articulation plus souple de l'explication et de la compréhension. Enfin, elle vise à intégrer les dimensions pratiques et fictionnelles des interactions, « la ritualisation des conduites allant de pair avec la formation de schèmes sémiotiques ¹⁷ ». La liste de ces nouvelles catégories, sans être nécessairement rhapsodique, ne saurait être close (et la question de leur interaction reste ouverte). Aussi bien ne s'agit-il pas de réintroduire subrepticement des invariants, puisque « les traits propres aux interactions culturelles en général, en tant qu'elles sont médiatisées par une forme symbolique, se laissent approcher en tant que capacités de différenciation et non en tant qu'instanciations d'un type ¹⁸ ». Ce parcours phénoménologique de la construction des formes dans leur diversité permet de retenir certains traits : la trans-domanialité (une forme symbolique n'est jamais

cantonnée à un seul domaine particulier, fût-il aussi important que celui des mathématiques ; elle déborde, par exemple, dans l'esthétique), la transmissibilité (les formes symboliques sont des engagements pratiques ritualisés, hérités à travers le temps et possédant une certaine force d'inertie), le tiers-terme (la source distante ou absente par rapport à laquelle l'interaction gravite : figures totémiques, ancêtres, institutions en général), l'opacité originelle (dans un modèle d'interaction qui ne présuppose pas une individuation préalable des agents, l'institution des valeurs n'est pas contractuelle mais inscrutable, parce que toujours médiatisée), et l'auto-évaluation normative (les valeurs instituées dans l'interaction sont susceptibles d'être remises en question par les individus, de façon plus ou moins explicite).

NOTES

* Jean Lassègue, *Ernst Cassirer. Du Transcendantal au sémiotique*, Paris, Éditions Vrin, 2016.

1. Commencée en 1997, l'édition allemande s'est terminée en 2007 (dir. Birgit Recki, Felix Meiner Verlag, Hamburg), et en 2017 pour le *Nachlass*. L'édition française, sous la direction de Fabien Capeillères et Heinz Wismann (Éditions du Cerf), a commencé plus tôt (1991) mais n'est pas encore achevée.

2. Jean Lassègue est chercheur au CNRS et rattaché au laboratoire LIAS de l'Institut Marcel Mauss, à l'EHESS : <http://lias.ehess.fr/index.php?853>. Cf. notamment : « Une réinterprétation de la notion de forme symbolique dans un scénario récent d'émergence de la culture », in *Revue de Métaphysique et Morale*, avril 2007, p. 221-237.

3. Jean Lassègue, *Allan Turing*, Paris, Éditions Les Belles Lettres, 1998 (réed. 2003).

4. M. Lauschke, *Asthetik im Zeichen des Menschen. Die ästhetische Vorgeschichte der Symbolphilosophie Ernst Cassirers und die symbolische Form der Kunst*, Hambourg, Meiner, 2007 ; Fabien Capeillères, « Postface », Ernst Cassirer, *Écrits sur l'art*, Paris, Éditions du Cerf, 1995.

5. E. Cassirer, *Le Mythe de l'État*, trad. Bertrand Vergely, Paris, Éditions Gallimard, 1993 ; son importance est bien soulignée par Joël Gaubert, *La Science politique d'Ernst Cassirer. Pour une refondation symbolique de la raison pratique contre le mythe politique contemporain*, Paris, Éditions Kimé, 1998 (l'auteur parle d'un « projet de reconstruction onto-sémiologique transcendentale de la raison pratique », p. 87). Cf aussi

Fabien Capeillères, « Cassirer, Penseur Politique : *The Myth of the State* contre *Der Mythos des 20. Jahrhunderts* », in *Cahiers de Philosophie politique et juridique* (Éditions des Presses Universitaires de Caen), 24 (1994), p. 175-204.

6. Au-delà de la discussion avec Heidegger au congrès de Davos de 1929. Cf. Birgit Recki, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie des Symbolischen Formen*, Berlin, Akademie Verlag, 2004. Cf également les remarques de Carole Maigné, *Ernst Cassirer*, Paris, Éditions Belin, chap. 6 ; et de Murielle van Vliet, *La Forme selon Ernst Cassirer. De la morphologie au structuralisme*, Rennes, Éditions des Presses Universitaires de Rennes, 2013 (sur l'origine esthétique de l'éthique).

7. L'ouvrage est publié dans la collection « Mathèsis » des Éditions Vrin, consacrée à la philosophie des sciences formelles.

8. Massimo Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Firenze, Leo Olschki Editore, 1996, chap. 8.

9. Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, tome III, trad. Claude Fronty, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p. 515

10. Cassirer, *Trois essais sur le symbolique*, trad. Jean Carro et Joël Gaubert, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 13.

11. Voir également : M. Friedman, *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer and Heidegger*, Chicago & La Salle, Open Court, 2000.

12. Lassègue s'écarte sur ce point de l'interprétation trop *théorique* de John Mikael Krois : le sens de la notion de phénomène de base, que Cassirer exploite à la fin de sa vie, serait précisément de se situer en amont de la distinction entre activité et savoir.

13. Lassègue conserve une des dernières tripartitions de Cassirer, inspirée de Bühler, afin de mieux conserver le sens spécifique de la « signification » (par opposition au « sens »).

14. Muriel van Vliet (dir.) *Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique*, Rennes, Éditions des Presses Universitaires de Rennes, 2010 ; et *La Forme selon Ernst Cassirer. De la morphologie au structuralisme*, Rennes, Éditions des Presses Universitaires de Rennes, 2013 (1^{ère} partie). Carole Maigné, *Ernst Cassirer*, Paris, Éditions Belin, 2013.

15. Nathalie Janz, *Globus Symbolicus. Ernst Cassirer, un épistémologue de la troisième voie*, Grenoble, Éditions Kimè, 2000.

16. Voir par exemple Xavier Verley, *Sur le symbolisme. Cassirer, Whitehead et Ruyer*, Louvain-la-Neuve, Chromatika, 2013 ; et Massimo Ferrari, « Ernst Cassirer e il pragmatismo americano », in Fabrizio Lomonaco (ed.), *Simbolo e Cultura*, Franco Angeli, Milano, 2012.
17. J. Lassègue, V. Rosenthal, Y.-M. Visetti, « Économie symbolique et phylogénèse du langage », in *L'Homme*, n° 192, 2009, p. 67-100.
18. J. Lassègue, « Formes symboliques et émergence de valeurs : pour une cognition culturalisée », in *Revue d'Intelligence Artificielle*, volume 19, n°1-2/2005, p. 45-55.

HORIZONS p. 1 [I. ALFANDARY p. 1] • CORPUS p. 4 [M. CALLE GRUBER - Des scènes qui font la nuit plus habitable que les jours (Performer les différences sexuelles). p. 4 | I. ALFANDARY - L'identité entre sexe et genre chez Freud et Lacan. p. 22 | N. WADBLEED - Avoir ou être ses pratiques sexuelles. Discours, performance et sexualité dans la théorie du genre de Judith Butler. p. 44] • PAROLE p. 58 [Entretien avec A. E. BERGER p. 58] • TRAVERSES p. 80 [G. HOUBRE - « Un individu d'un genre mal défini ». L'hermaphrodisme dans les procès en nullité de mariage (France, XIX^e siècle). p. 80 | C. DELOURME - « *Prohibition, psychoanalysis, and the heterosexual matrix* » in *Gender Trouble* : genres du récit et inflexions imaginaires. p. 108 | C. MOSER - Identités et différences sexuelles. p. 126] • CURSUS p. 142 [J. J. MARTINEZ OLGUIN - Écriture et éducation : enjeux philosophiques et pédagogiques. p. 142 | B. E. ZAULI - Pour une nouvelle *Bildung* : la critique de Nietzsche entre éducation et « spiritualité » . p. 154] • LECTURES p. 164 [P. LACOUR - Lecture du livre de Jean Lassègue, *Ernst Cassirer, Du transcendantal au sémiotique*. p. 164]