

Didier Eribon



De la subversion

*Droit, norme et politique*



Éditions  Cartouche

DIDIER ERIBON

DE LA SUBVERSION

*Droit, norme et politique*

Éditions  Cartouche

© ÉDITIONS CARTOUCHE. 2010  
82, boulevard du Port-Royal 75005 PARIS

*À la mémoire d'Eve Kosofsky Sedgwick*



## AVANT-PROPOS

Les trois textes réunis ici furent d'abord des conférences, prononcées entre 2004 et 2009, aux États-Unis et en France. Ils portent sur des questions qui ont trait au genre et à la sexualité, mais aussi, par voie de conséquence, aux rapports complexes qu'entretiennent la subversion et la norme. S'ils prennent pour point de départ les mobilisations qui se sont développées, à l'échelle internationale, pour exiger la reconnaissance juridique des couples de même sexe et des familles homoparentales, ils tentent de réfléchir, de manière plus générale, sur la dissidence et sur les politiques minoritaires, notamment lorsqu'elles en viennent, inévitablement, à s'adresser au droit et à lutter pour sa transformation, et donc à l'État pour élargir le champ de ce qu'il reconnaît ou considère comme reconnaissable. Contre les grandes proclamations subversives, les injonctions qui se veulent radicales, les incantations révolutionnaires qui entendent se détourner des combats

pour les droits (jugés « intégrationnistes » et « assimilationnistes »), et qui, si nobles et si glorieuses que soient leurs intentions affichées, risquent toujours de contribuer à figer le *statu quo*, c'est-à-dire perpétuer l'ordre établi, j'aimerais avancer que la subversion des normes instituées passe souvent par des revendications qui tendent à changer la loi et le droit, et donc les législations dans et par lesquelles se trouvent codifiées les hiérarchies sociales, sexuelles, etc., c'est-à-dire les discriminations, les modes de domination et d'oppression... Ainsi, pour être effective, la subversion ne saurait être que située, partielle et toujours à recommencer. Subvertir est un verbe transitif : on subvertit quelque chose à un moment donné, ou on ne subvertit rien du tout.

Ces trois essais abordent également le problème du temps social et de la temporalité politique : les groupes qui se constituent pour exister sur la scène publique s'ancrent dans un passé, des traditions, une mémoire des luttes ou en tout cas des discours, et ils regardent vers un futur. Or, si ce futur est appelé par le présent, cela signifie que, dans le présent qui regarde vers lui, ce futur est déjà là comme un ensemble de potentialités, mais aussi comme ensemble de réalités concrètes. Ce sont des formes sociales qui affirment leur existence et qui n'entendent plus rester dans les marges du droit. L'avenir qu'elles réclament et qu'elles

façonnet s'ancre donc dans le monde qui est le nôtre aujourd'hui. Que certains conservateurs croient pouvoir s'agiter sur la scène publique pour déclarer irrecevables de telles demandes, au prétexte que cela reviendrait à légitimer des formes sociales impossibles, et même impensables, montre tout simplement que, en se manifestant au grand jour, ces formes sociales contraignent tout le monde à voir qu'elles sont non seulement possibles, mais réelles et viables : nous les avons sous les yeux. C'est parce qu'elles imposent à tous de penser à elles qu'il se trouve des gens pour les décréter impensables.

Toute doctrine, toute discipline qui se donne pour tâche d'empêcher l'avenir d'advenir, au nom de structures archaïques ou immémoriales ou de normes dégagées par l'anthropologie ou par l'étude des cultures du passé (ou autres recours prescriptifs à tel ou tel domaine de savoir convoqué et instrumentalisé pour les besoins de la cause) tend évidemment à condamner le présent, puisque ce présent contient le futur qu'il annonce autant que le passé qui le préfigurait. Et à rejeter hors de la légitimité sociale et culturelle ceux qui se situent en dehors de ces normes restrictives et donc répressives. Il convient dès lors de contrevenir avec énergie à cette succession et à cette réitération des synonymes que prône le conservatisme intellectuel et politique, dont le recours abusif à la

« science » doit être inlassablement déjoué, défait, et dont la violence et le terrorisme doivent être inlassablement combattus.

On conçoit, par conséquent, que la critique de la psychanalyse relève de l'hygiène intellectuelle la plus indispensable et la plus élémentaire. Si elle traverse tout ce petit volume, il ne faut pas y voir l'effet d'une phobie particulière ou d'une vindicte personnelle, encore que cela pourrait se justifier par le malaise que cette pensée du diagnostic fait naître chez ceux dont elle prétend expliquer, et parfois guérir, les désirs et les aspirations, les vies et les modes de vies. Il s'agit plutôt d'une condition préalable et nécessaire à tout geste politique et théorique qui entend accompagner l'innovation culturelle et sociale, dans la mesure où la psychanalyse n'a cessé et ne cesse de jouer dans ces processus un rôle de frein et d'interdiction. Puisqu'elle se réfère à des lois symboliques transcendantes qui instituent et le social et les psychismes individuels, et qu'elle prétend gouverner le droit pour qu'il corresponde à ces principes décrits comme intangibles et dont elle seule serait capable de déchiffrer les arcanes et les mystères, il va de soi que toute pratique qui se veut novatrice et transformatrice ne peut que se heurter frontalement et brutalement à elle, en tant qu'idéologie politique, et plus profondément encore, en tant que théorie du sujet.

En un moment où l'on voit, au nom de la dénonciation du « néo-libéralisme » et de l'individu « néo-libéral », proliférer, de l'extrême droite à l'extrême gauche, des discours qui ressassent une même et unique idée, à savoir que nous vivons dans une époque où « chacun croit pouvoir revendiquer ses propres droits » oubliant que « la société précède l'individu » et que c'est le « collectif » qui doit l'emporter sur les désirs des uns et des autres, il n'est pas sans importance, contre ces propos conservateurs et même réactionnaires, et qui, en tout cas, dissimulent toujours une hostilité profonde et radicale (et c'est bien la seule chose qui soit vraiment « radicale » dans ces péroraisons) aux mouvements minoritaires et notamment au mouvement gay et lesbien, ainsi rappelés à l'ordre majoritaire, de travailler à maintenir une théorie et une pratique de la politique qui s'articulent précisément à ce que ces mouvements produisent, c'est-à-dire à la manière dont ils mettent en question et déstabilisent les systèmes normatifs institués, et aussi, et surtout, à la manière, aux multiples manières, dont ils créent de la nouveauté, et permettent ainsi de rendre plus vivables les vies que nous menons et plus respirable l'air que nous respirons.

Une politique démocratique, émancipatrice est une politique qui s'ouvre à ce qui s'annonce et qui, en s'annonçant, donne sens au présent dans lequel nous sommes

## *De la subversion*

encore, mais dans lequel, peut-être, nous ne sommes déjà plus. La subversion de la norme par la transformation du droit est donc l'un des aspects cruciaux de cette politique démocratique et émancipatrice.

# 1

## VIES HANTÉES

### Le sida et l'avenir de notre passé<sup>1</sup>

Quand j'ai lu le dernier roman d'Alan Hollinghurst, *The Line of Beauty*, j'ai été très marqué par la page finale, dans laquelle le personnage principal se sait malade du sida et se demande si, après sa mort, il survivra dans la mémoire de ses amis. Il les imagine se levant le matin, l'esprit traversé un bref instant par le spectre de sa silhouette, avant de se lancer dans leurs occupations quotidiennes, ou bien lisant un livre récemment paru et

1. Ce texte a d'abord été l'une des deux conférences prononcées en avril 2008 lorsque m'a été décerné le James Robert Brudner Memorial Prize par l'université Yale, puis une communication, le 18 février 2009, au colloque « Queer Bonds » à l'université de Berkeley. Il a ensuite été publié, en anglais, dans la revue *Qui Parle. Critical Humanities and Social Sciences*, n°18.2, Spring/Summer 2010.

déplorant, avec une tristesse s'émoussant au fil des ans, qu'il n'ait pas vécu assez longtemps pour en prendre connaissance. Ces visions hallucinées du jeune homme qu'étreint le pressentiment de la mort et qui projette dans l'avenir la présence de son absence m'ont révélé sur moi-même une vérité aveuglante mais qui, peut-être, ne m'était jamais apparue avec une telle évidence : depuis maintenant presque trente ans, je me suis trouvé à de nombreuses reprises, et donc me trouve toujours, dans la situation de ces amis dont le personnage romanesque se demande s'ils se souviendront de lui. Certes, dans la mesure où j'appartiens à une génération de gays qui a été frappée par la maladie à ses débuts, et cela avant même que nous sachions de quoi il s'agissait et donc que nous sachions comment nous en protéger et protéger les autres, je me suis depuis fort longtemps considéré comme un survivant, comme quelqu'un qui avait eu la chance d'échapper à la contamination. Mais voilà ce que j'ai compris en lisant Hollinghurst – ou du moins ce que son livre m'a aidé à formuler : ma vie est hantée par ceux que la maladie a emportés autour de moi, par ceux, précisément, à qui j'ai survécu. Quand ce sont des gens qui écrivaient, par exemple, je m'interroge sur ce qu'ils auraient publié. J'essaie de deviner dans quelle voie se serait engagé leur travail. Un des mes tout premiers livres, il y a une vingtaine d'années, fut une biographie de

Michel Foucault, une manière pour moi de rendre hommage à un ami disparu, à son œuvre interrompue – songeons au grand projet de son *Histoire de la sexualité* dont il n'eut pas le temps de nous donner la fin – et depuis lors, je n'ai cessé d'essayer de continuer à faire vivre l'énergie critique qui animait tout son travail, toute sa démarche, notamment contre ceux qui, en France, ont voulu effacer l'héritage des années 1960 et 1970 et tout ce qui était sorti, théoriquement et politiquement, de ces moments d'ébullition et d'effervescence.

Mais cela vaut plus généralement pour tous ceux que j'ai connus : quels qu'aient été leur âge, leur activité professionnelle, leur statut social ou mon degré de proximité avec eux, je puis affirmer qu'ils sont encore là avec moi, partie prenante de mon existence, même si leurs visages ou leurs noms ne surgissent dans mon esprit que de manière intermittente. Gilles Deleuze aimait à dire qu'il y a toujours plusieurs personnes en chacun de nous : et il est exact que le moi est constitué de rencontres, d'amitiés, de détestations, de conversations... Et cela fait beaucoup de monde. Mais cela signifie également que le moi est constitué par ce que les morts ont déposé en nous.

Je sais bien que ce je décris là n'est pas propre au sida : c'est le cas de tout deuil et de la façon dont les morts vivent dans nos vies. Un deuil est toujours, au sens le plus fort, interminable. Et c'est surtout le cas de toute perte

quand elle touche un grand nombre de personnes qui formaient le monde dans lequel nous vivions. Merleau-Ponty se demande, dans un texte écrit juste après la Seconde Guerre mondiale, comment sera la vie qu'il va falloir mener en l'absence de tous ceux qui ont disparu pendant le conflit, et non pas seulement en éprouvant pendant un temps limité la douleur de leur disparition mais en sachant que nos vies seront hantées à jamais par ce que tous ces disparus auraient pu être et faire, et qu'ils ne seront pas et ne feront pas<sup>1</sup>. Penser aux « chers disparus », quand ils nous ont été enlevés brutalement, et collectivement, c'est toujours penser à eux dans le temps de « l'après », remarque Assia Djébar, dans un livre bouleversant où elle évoque ses amis assassinés dans l'Algérie des années 1990. « Ont-ils vraiment disparu ? » se demande-t-elle. « Non : je m'entête ». Elle veut continuer la conversation. Et, « heureusement, ils me parlent souvent, ces "chers" [...] Ils sont là, ils m'approchent parfois, ensemble ou séparément... Ombres qui murmurent ». Elle sait bien qu'ils ne sont plus là, et qu'elle « se trouve au milieu des survivants ». N'empêche : ceux qu'elle a perdus la « hantent en plein jour, n'importe où... ». Elle vit donc désormais sans eux mais avec eux, et avec leur

1. Maurice MERLEAU-PONTY, « La guerre a eu lieu », in *Sens et Non-Sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 266.

futur interrompu qui, en elle et par elle, se poursuit malgré tout. Aussi peut-elle s'attacher à ce qu'ils lui disent encore dans son présent et nourrir son existence et sa pensée, comme elle l'écrit, de « ce que j'ai appris d'eux dans "cet après" »<sup>1</sup>.

Il y a néanmoins, j'en suis convaincu, une certaine spécificité – je veux dire : une spécificité gay – dans la communauté des morts produite par le sida, une maladie dont les ravages ont commencé de se faire sentir au début des années 1980, et cette communauté des morts hante la subjectivité gay d'aujourd'hui et l'inconscient de tout homosexuel – car chacun de nous est inévitablement l'un de ces amis évoqués par le personnage malade d'Hollinghurst, et l'ensemble des amis survivants forme une communauté constituée par le souvenir spectral de ceux que l'on n'a pas oubliés. Toutes nos activités, tous nos gestes, tous nos propos, des plus quotidiens aux plus politiques, portent en eux le poids de cet héritage.

J'ai toujours considéré que les vies gays étaient des vies hantées. Hantées par tout le passé de l'oppression, par la violence homophobe de jadis, de naguère et de maintenant, par l'insulte entendue tous les jours et depuis toujours

1. Assia DJEBAR, *Le Blanc de l'Algérie*, Paris, Le Livre de poche, p. 16-17. C'est moi qui souligne.

(contre soi-même, contre les autres qui sont d'autres soi-mêmes), par la peur qui conduit tant de jeunes gays et lesbiennes à se suicider ou à tenter de le faire, par la honte qu'on a voulu – qu'on veut – inscrire dans nos cerveaux, dans nos corps, etc. Même le gay le plus libre, le plus « fier », le plus militant, ne peut rompre totalement avec ces réalités qui l'entourent, et qui ont fait de lui ce qu'il est devenu. Dans *Réflexions sur la question gay*, j'ai élaboré l'idée d'une « mélancolie » homosexuelle, qui tient à ce que l'histoire personnelle et collective des gays est structurée par l'ostracisme et l'insulte comme horizon du rapport au monde. Il est nécessaire d'y ajouter la « mélancolie » liée à l'épidémie et à l'hécatombe qu'elle a provoquée, et dont la brutalité retentit en nous tous. Oui, en nous tous ! Car même ceux qui pourraient avoir l'illusion de n'être pas concernés sont inévitablement façonnés par ces pertes, par ce dont elles nous ont privé et aussi par ce qu'elles nous ont laissé, ce qu'elles nous ont légué.

Si j'emploie ici les notions freudiennes de deuil et de mélancolie, c'est évidemment dans un sens radicalement non psychanalytique. Il s'agit à mes yeux de réfléchir dans les termes d'une sociologie politique ou d'une anthropologie sociale de la formation des subjectivités, ou des sujets. Nous vivons dans ce que j'ai appelé « un monde d'injures », qui façonne le rapport au monde et

l'être même des individus voués à une place infériorisée et stigmatisée par l'ordre social et en l'occurrence par l'ordre sexuel. Et en parlant de deuil et de mélancolie, et de la communauté qui se construit autour de ces processus et de ces affects, j'entends évidemment échapper à l'idée que les vies gays seraient des vies-pour-la-mort, et les sujets gays des êtres-pour-la-mort, comme de nombreux écrits semblent vouloir aujourd'hui nous inviter à le penser. La notion de « pulsion de mort » est assurément l'une de celle qui aura le plus souvent servi dans le discours psychanalytique – tenu par des psychanalystes ou par des adeptes de la psychanalyse – comme si, par l'intermédiaire du sida, s'accomplissait la rencontre des hommes gays avec le destin qui leur était depuis toujours promis et auquel ils auraient inconsciemment aspiré. Le sida ne serait donc que la forme extrême de cette fatalité. Et les tristes phénomènes du *barebacking*, ou du risque pris malgré la connaissance du danger, viendraient alors mettre en évidence une sorte de vérité de l'inconscient homosexuel.

Cette manière dont les psychanalystes se sont précipités sur le sida pour redonner sens et vie à la notion de pulsion de mort m'a toujours dégoûté. Et le simplisme grossièrement idéologique avec lequel ils se sont ensuite précipités sur le *barebacking* pour légitimer leur approche, qu'ils croient sérieuse et rigoureuse, m'a toujours révolté. J'ai

déjà exprimé ce dégoût et cette révolte à de nombreuses reprises. Mais j'ai aussi, bien sûr, détesté cette idée de « pulsion de mort » quand mes amis gays l'ont reprise à leur compte. Je pense notamment à Hervé Guibert, qui a écrit de beaux romans, au début des années 1990, sur la maladie qui allait l'emporter (*À l'ami qui ne m'a pas sauvé la vie*, notamment) mais qui, dans les interviews qui accompagnaient leur parution, reprenait sans distance ce cliché homophobe sur le rapport consubstantiel entre la sexualité gay et la mort, et donc entre l'homosexualité et la mort.

L'idée que les vies gays seraient vouées à l'autodestruction, destinées à une négation intrinsèque et inéluctable d'elles-mêmes, qu'elles seraient condamnées au malheur, au désespoir, est sans doute l'un des schèmes structurants de la pensée homophobe depuis la nuit des temps (on en trouve l'une des expressions contemporaines les plus explicites dans le livre de Marguerite Duras, intitulé, précisément, *La Maladie de la mort*<sup>1</sup>). C'est un schème qui forme système avec l'idée que les gays représenteraient un danger pour la société car ils se situeraient à ses marges

1. Cf. Didier ERIBON, « Duras et la maladie de la mort », in *Papiers d'identité. Interventions sur la question gay*, Paris, Fayard, 2000. p. 134-138.

(ils ne sont pas comme les autres) et contreviendraient au fonctionnement normal des institutions – discours de stigmatisation qui offre le moyen, bien sûr, de définir et de stabiliser les institutions et les normes qui les fondent ; danger aussi parce que loin de se contenter de vivre dans les marges de la société, ils vivent en même temps à l'intérieur de celle-ci (ils sont parmi les autres) et minent donc les institutions auxquelles ils appartiennent (l'image bien connue du ver dans le fruit) ; danger encore parce qu'ils seraient privés d'avenir car marqués par une finitude essentielle, dans la mesure où ils ne peuvent se reproduire, et danger enfin quand ils ont eu, ont ou souhaitent avoir des enfants et donc quand ils se « reproduisent », car ils ne devraient pas en avoir, ni vouloir ni pouvoir en avoir...

Toute l'histoire de l'hostilité sociale ou discursive telle, par exemple, qu'on la trouve dans la caricature, autant que dans le discours médical, répètent inlassablement ces thèmes, liés les uns aux autres, sans autre cohérence que celle qui consiste à voir dans ces êtres douteux, quoi qu'ils fassent ou ne fassent pas, un danger, et un danger mortel. Ils sont du côté de la mort : pour eux-mêmes individuellement, collectivement, et pour la société qu'ils menacent (« Une société qui serait dominée par la culture gay serait une société vouée à la mort », a-t-on pu lire, à propos du Pacs, dans une revue intellectuelle française qui se présente comme étant de « gauche », et qui nous rappelait

avec un insistant effroi, toujours pour nous mettre en garde contre l'instauration du Pacs, que « les civilisations sont bien fragiles » et qu'il fallait donc préserver ces « grands repères » que sont la différence des sexes et la filiation hétérosexuelle). Et il n'est pas surprenant que tout cela se retrouve dans le discours le plus essentiel de la psychanalyse, discipline qui s'est bâtie sur la représentation – et les institutions – de la différence et de la complémentarité des sexes comme socle de la vie sociale, de la vie psychique, et comme fondement d'une « normalité » à partir de laquelle toutes les sexualités et tous les modes de vie sont évalués. La crise du sida a redonné une certaine vigueur à tous ces schèmes de la pensée homophobe et l'on pourrait multiplier les citations qui le démontreraient de manière à la fois terrible et sinistre.

On ne doit donc pas trop s'étonner du retour en force du concept de « pulsion de mort » et des notions connexes qui l'accompagnent souvent pour former un cortège tragique et funèbre autour de « l'homosexualité » et de la sexualité gay.

Mais l'épidémie a aussi produit, comme toujours, une résistance à la violence que ces schèmes exercent sur les subjectivités minoritaires ainsi assignées au non-être, au néant. Cette résistance s'est manifestée dans la lutte contre le sida, au cours de laquelle les gays se sont mobi-

lisés et organisés – car la politique du *care*, du « souci des autres », n'a évidemment rien de spécifiquement féminin – avec une incroyable énergie. Ils se sont battus pour la vie, et non seulement, d'ailleurs, pour leurs vies, mais aussi pour celles de tous les autres et notamment des catégories qui n'avaient guère accès à la parole publique : prostituées, personnes en situation de précarité, immigrés sans papiers et sans argent et donc courant le risque d'être privés d'accès aux soins ; ou encore pour qu'on n'oublie pas les populations africaines ou d'autres régions déshéritées du monde, victimes de la maladie et de l'obscène et meurtrière avidité financière de l'industrie pharmaceutique internationale. Combat pour la vie, combat pour l'avenir.

C'est aussi de la crise du sida qu'est née l'une des plus étonnantes batailles menées par les dissidents de l'ordre sexuel, l'une de ces batailles dont les enjeux sont si considérables que la perception même du monde social s'en trouve totalement bouleversée, puisque c'est toute la pensée et tout l'impensé qui soutiennent l'ordre établi qui se trouvent mis en question et déstabilisés. Je veux parler, bien sûr des revendications demandant la reconnaissance juridique des couples de même sexe, le droit au mariage, et à partir de là, le droit à la famille, à la parenté... Loin du fantasme homophobe de la pulsion de mort, de la négativité, de la finitude, de l'absence de

futur, les gays et les lesbiennes, les transgenres aussi, dans les années 1990 et 2000, se sont battus pour leurs droits et donc, comme l'avaient fait tous les combats *queer* avant eux, avant nous, pour une autre idée de l'avenir. En demandant l'accès à l'égalité des droits pour tous les couples et toutes les familles, ils ont mis en question l'une des institutions les plus intouchables de la structuration hétérosexuelle du monde social et des normes juridiques qui perpétuent les inégalités. La force subversive de cette revendication a provoqué des réactions hystériques et acharnées de la part de toutes les instances les plus réactionnaires à travers le monde, que ce soit le Vatican, la droite religieuse américaine, les Églises françaises et espagnoles... et de tant d'autres foyers, d'envergure certes plus modeste, de l'homophobie militante, si nombreux qu'il serait impossible d'en donner la liste (mentionnons simplement, pour la France, les revues *Esprit* et *Le Débat* et leurs idéologues attitrés, les éditorialistes chrétiens du *Monde* ou du *Nouvel observateur*, etc.).

J'ai donc du mal à comprendre pourquoi cette bataille menée par le mouvement LGBT a pu être dénoncée comme conformiste et conservatrice par un certain nombre de théoriciens gays, lesbiennes ou *queer*, qui, reprenant presque mot à mot la rhétorique homophobe

que je viens d'évoquer, et parfois délibérément et explicitement, en la repeignant simplement d'un vernis de radicalité transgressive, entendent assigner les vies gays à une absence de futur et à un mode de vie et un type d'aspiration auxquels elles devraient se conformer, pour être authentiquement ce qu'elles sont – ou devraient être –, et dont la définition serait d'incarner une force de « négativité sociale » et, surtout, un idéal de « non-reproduction » de soi. Il n'est d'ailleurs pas étonnant à mes yeux que la principale référence théorique du livre de Lee Edelman, qui s'intitule précisément *No Future*<sup>1</sup>, soit l'œuvre de Lacan, dont il semble ne pas s'être aperçu qu'elle était entièrement sous-tendue par la structure même de l'idéologie homophobe de la psychiatrie française des années 1920 et 1930, comme je l'ai amplement démontré dans mon livre *Une morale du minoritaire*, paru en 2001. Je reste médusé que le principal concept autour duquel s'articule la réflexion d'Edelman contre l'aspiration au mariage homosexuel et à la parenté puisse être celui de « pulsion de mort ». C'est donc à ce *No Future*, et à tout ce que véhicule une telle exclamation, qu'il me semble important et nécessaire de dire : NON.

1. Lee EDELMANN, *No Future. Queer Theory and the Death Drive*, Durham et Londres, Duke University Press, 2004.

Quand Michael Warner, dans un livre brillant et émouvant, nous dit quel est son « trouble avec le normal »<sup>6</sup>, et fait l'éloge de la sexualité en public pour l'opposer à la revendication du mariage et au retrait dans la sphère privée, ce qu'il considère comme une normalisation des vies gays, je suis évidemment tout disposé à le suivre s'il s'agit de défendre des sexualités, des identités, des modes de vie dénigrés, dévalués, et notamment dénigrés et dévalués par un type de représentations de l'homosexualité qu'une partie du mouvement LGBT voudrait imposer et que les médias *mainstream* sont prompts à propager. J'aimerais même aller plus loin encore, et ajouter qu'il incombe comme un devoir essentiel aux intellectuels critiques d'interroger ces revendications sur tout ce qu'elles laissent de côté, dans leur insistance monomaniacale sur cette seule question, en oubliant par exemple toutes les autres formes de discrimination – sociales, raciales, ethniques, etc. – contre lesquelles un mouvement gay et lesbien digne de ce nom devrait s'enorgueillir de lutter. Mais là où je ne suis plus disposé à le suivre, c'est lorsque son propos critique se transforme en un jugement contre la revendication des droits et en une injonction à vivre de la manière dont il voudrait que tout le monde

1. Michael WARNER, *The Trouble with Normal. Sex Politics and the Ethics of Queer Life*, New York, The Free Press, 1999.

vive. Je crois que cette injonction qui anime tout son livre reproduit et ratifie une norme et une normalité, et les partages qu'elles instaurent, que précisément la revendication des droits vient contester. Après tout, le fait que, d'un côté, les droits soient réservés aux couples hétérosexuels et aux familles hétérosexuelles et que, de l'autre, la sexualité en public soit réservée aux hommes gays ou aux hommes ayant des rapports sexuels avec d'autres hommes (car Warner parle, je crois, surtout des hommes, dans son livre) est une réalité historique tellement établie et depuis si longtemps, qu'on ne voit pas bien comment cela pourrait être considéré comme le moyen de troubler le normal ou de résister à la normalisation. C'est au contraire ce qui semble « normal » à tout le monde depuis au moins deux siècles. et peut-être plus ! On pourrait même dire que cette assignation à des sphères différentes, à des espaces sociaux différents constitue l'un des mécanismes par lesquels la normalisation s'opère, puisque la norme se définit par ce qu'elle exclut autant que par ce qu'elle inclut, et elle s'accomplit et se stabilise dans l'acte même, inlassablement recommencé, de cette exclusion. J'en ai pris conscience pendant les débats en France sur le Pacs, sur le mariage homosexuel, sur le droit des familles homoparentales à être reconnues comme des familles, etc. Alors que le discours homophobe se résumait le plus souvent jusque là, comme je

viens de le rappeler, à une dénonciation du péril que les gays et les lesbiennes représentaient pour la société parce qu'ils se situaient à l'écart, en dehors des institutions et développaient des modes de vie alternatifs – on leur reprochait de « subvertir » l'ordre –, voici que, à l'instant même où ils demandèrent à entrer dans ces institutions, le discours s'inversa, et on s'inquiéta de cette volonté de bénéficier de la règle commune du droit. On leur objecta donc qu'on attendait d'eux qu'ils continuent d'être subversifs, puisque que c'étaient leur place, leur fonction, leur rôle... L'un des arguments le plus souvent avancé dans l'espace intellectuel de la gauche néo-conservatrice (psychanalystes, anthropologues, « sociologues » de la famille, « philosophes » de pacotille proches des hautes sphères du Parti socialiste, etc.) fut donc celui-ci : « Pourquoi les homosexuels veulent-ils se marier, au lieu de rester transgressifs ? » Combien de fois ai-je lu ou entendu cette phrase : « Ah ! Jean Genet aurait bien ri ! » Un modèle d'identification fantasmatique à la figure déformée d'un écrivain gay – car le contenu de ses textes est en fait obsédé par la question du couple, du mariage, etc. – était ainsi prescrit à tous les gays – par des gens qui, bien sûr, ne vivent pas tellement selon modèle dans lequel ils aimeraient pouvoir cantonner les autres. Car il s'agissait, bien sûr, dans tous ces éloges de la subversion gay, de rejeter des revendications qu'on accusait dans le

même temps de vouloir subvertir le droit, et les fondements même de l'ordre social et de la civilisation. Et tous ces gens demandaient donc aux gays, aux lesbiennes, aux transgenres, de rester, comme cela fut écrit, le « négatif » de la société. Cela voulait dire : « Ne changeons rien au monde tel qu'il est, soyez comme vous devez être et comme nous tolérons – depuis peu –, que vous soyez, et ne demandez rien d'autre. » Par conséquent, cette assignation au rôle de la transgression, au rôle du « négatif » social, édictée par des gens, eux si bien installés du côté du « positif » et qui, par ailleurs et en même temps, s'inquiétaient de la déstabilisation de l'ordre immémorial de la différence des sexes que ne manqueraient pas de provoquer les bouleversements du droit demandés par les couples de même sexe (et qui donc, d'un côté trouvaient formidable que les gays et les lesbiennes restent « subversifs », de l'autre exprimaient leur épouvante face à la subversion totale que ces mêmes gays et lesbiennes étaient en train d'opérer de ce dont il nous fut dit et répété qu'on ne pouvait ni ne devait le changer) m'est apparue comme une manière d'établir et de maintenir une frontière entre, d'un côté, tout ce qui entre dans le champ des règles de l'alliance et de la parenté et, de l'autre, tout ce qui est repoussé à l'extérieur de cette frontière, telle qu'elle a été jusqu'ici, et est encore, définie, garantie et protégée par le droit. Troubler le normal, je crois, c'est donc refuser cette

norme, travailler à effacer la frontières. Reconnaître cette frontière, correspondre au rôle exigé par les tenants de l'ordre, c'est reconnaître cet ordre, c'est reconnaître la norme, le normal. Et donc contribuer à le perpétuer.

Qu'on ne se méprenne pas sur mon propos : je ne cherche nullement, est-il utile de le préciser, à promouvoir une version conjugale ou familiale des vies homosexuelles. Et je n'entends évidemment reprocher à personne de préférer le sexe en public au mariage et à la famille. Je n'ai rien contre l'instant, le plaisir de l'instant, le goût de l'éphémère, de ce qui ne dure pas ; rien non plus contre l'aspiration à ne pas se « reproduire » quel que soit le sens qu'on donne à ce terme, et j'ai bien conscience que de nombreux gays et lesbiennes se sont pensés définis à partir de cette volonté de non-reproduction, de non-perpétuation (notons au passage que ça n'est pas le cas de Genet, par exemple, si soucieux de la transmission juridique et si attentif aux prescriptions testamentaires). Je n'ignore pas qu'il existe des espaces *queer*, des temporalités spécifiquement *queer*. Et j'ai toujours défendu ces spécificités contre les attaques virulentes dont elles font régulièrement l'objet (en France, notamment, de la part de ceux qui les dénoncèrent, dans les années 1990, comme « communautaristes », « identitaristes », « séparatistes » et autres vocales péjoratives en « istes » – ou en « isme »). Mais il va également de soi que ceux qui vivent

dans ces espaces et ces temporalités vivent aussi, en même temps, dans d'autres espaces et d'autres temporalités (sur leur lieu de travail, dans leur famille, dans l'espace public « général »). Et que les vies *queer* se caractérisent peut-être précisément, par la capacité à passer d'un espace à un autre, d'une temporalité à une autre. Faire comme si être *queer*, c'était n'appartenir qu'à des espaces *queer*, à des temporalités *queer*, me semble tout aussi faux qu'affirmer que jusqu'aux années 1980 ou 1990, les gays et les lesbiennes refusaient le mariage et auraient considéré comme saugrenu d'envisager le mariage pour eux-mêmes. Ce que je reproche à certains théoriciens ou militants, c'est de faire d'un type d'aspiration, d'un type de sexualité, un programme politique et un dogme théorique, qui s'appuient, paradoxalement, sur une conception quasi essentialiste (ce que devraient être les gays ou les *queers* pour être authentiquement ce qu'ils sont), et qui tend donc à exclure de la définition du « bon » homosexuel ou du « bon » *queer* tous ceux qui ont d'autres aspirations ou souhaitent avoir d'autres modes de vie, c'est-à-dire très exactement de faire – exclure au nom d'une norme – ce qu'ils reprochent aux partisans du droit au mariage de vouloir faire. Prescrire ce que doivent être les vies gays – transgressives, subversives, etc. – c'est exprimer une conception tout à fait normative de la non-normativité. C'est vouloir normer les vies gays en fonction d'un certain

nombre d'exigences dont on ne voit pas très bien en quoi, d'ailleurs, elles sont subversives – car subvertir, c'est subvertir quelque chose... et une subversion qui ne subvertit rien, ça n'est pas une subversion, c'est une incantation. C'est se faire plaisir, et à bon compte (en se racontant des histoires sur soi-même et en se donnant le sentiment distinctif de n'être pas comme la masse – il y a beaucoup d'élitisme dans ce pseudo-radicalisme : je pense à tous ces colloques universitaires *queer* où des gens déjà bien installés dans le système ou qui aspirent à l'être, se succèdent à la tribune pour pourfendre l'homonormativité, l'homonormalisation qu'incarnerait la si ridicule revendication du mariage – et l'assistance rit – devant d'autres qui, un instant après, vont pourfendre l'homonormativité – et l'assistance rira – devant ceux qui viennent de..., quelques minutes plus tôt, et devant ceux qui s'apprêtent à, quelques minutes plus tard, pourfendre, etc. On se demande ce qu'il y a de subversif dans ces récitations uniformisées qui tiennent lieu de pensée et tendent à interdire tout effort de penser, et aussi qui ces tristes rabâchages dans l'entre-soi académique pourraient bien déranger ou perturber). Alors qu'on voit au contraire comment la revendication des droits – au mariage notamment – est porteuse de subversion de tout un édifice fondé sur la manière dont la norme hétérosexuelle régit le droit, et donc régit aussi les subjectivités

(car être exclu du droit, de certains droits, et en être conscient depuis toujours ne peut pas manquer d'avoir des effets sur la subjectivité des individus ainsi infériorisés).

Outre que, comme je l'ai souvent rappelé, le mariage a été le cadre dans lequel les gays et les lesbiennes ont vécu, dans leur immense majorité, leurs vies, tout au long du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, et notamment ceux qui ont incarné à un moment ou à un autre une certaine forme de subversion – Wilde était marié et a eu des enfants, Gide était marié, et il a eu ou reconnu un enfant, pour ne prendre que quelques exemples de personnages célèbres, mais c'est évidemment le cas de millions d'autres, dans tous les milieux sociaux –, cela n'a pas beaucoup de sens d'opposer le sexe en public au mariage, ou comme Leo Bersani, dans une série d'essais brillants<sup>1</sup>, la drague et l'intimité impersonnelle à l'affection durable, à la sentimentalité, au couple, etc., puisque l'on sait que dans les lieux de drague, comme on le voit dans l'étude sociologique de Laud Humphreys, *Le Commerce des pissotières*, sur les hommes qui fréquentaient les toilettes publiques dans les années 1960, ou dans l'étude historique de George Chauncey, *Gay New York*, sur ceux qui les fréquentaient dans les années 1920 et 1930, parmi ceux qui pratiquaient

1. Cf., par exemple, « Sociability and Cruising », in *Is the Rectum a Grave and Other Essays*, The University of Chicago Press, 2010, p. 45-62.

cette sexualité anonyme dans les lieux publics, nombreux étaient ceux qui étaient mariés (à des femmes) et menaient une vie de famille... Qu'on me pardonne cette remarque, mais j'ai du mal à percevoir ce que le sexe en public a de subversif, ce que la sexualité a d' « anti-sociale » (au sens de mise en question du fonctionnement « normal » du social et de ses institutions...), comme le voudrait Leo Bersani<sup>1</sup> (notion d'origine psychanalytique, d'ailleurs – et il faut toujours se méfier de ce qui nous vient de la psychanalyse – et qui me semble installer une étrange opposition entre des réalités qui coexistent toujours, et dont l'une est toujours solidaire de l'autre, comme la transgression chez Bataille est toujours solidaire de l'ordre qu'elle vient transgresser). Après tout, la drague homosexuelle dans les parcs ou les toilettes publiques, la fréquentation des saunas... tout ceci se déroule dans des cadres et des lieux très institutionnalisés, avec leur géographie, leur histoire, leur mémoire, leurs codes, leurs conventions... Il convient d'ajouter qu'il va de soi, également, qu'il n'y a aucun lien entre le fait de pratiquer le sexe en public et celui d'avoir des opinions politiques subversives ou simplement progressistes... Dans son essai séminal, et désormais classique, de 1987, *Is the Rectum a Grave*, Bersani n'avait-il pas lui-même insisté sur le fait que ceux

1. Cf. « Sociability and Sexuality », in *ibid.*, p. 102-118.

qui fréquentent les saunas gays à San Francisco peuvent être ceux-là mêmes qui expulsent les pauvres des logements dont ils sont les propriétaires, et qu'ils peuvent être racistes, réactionnaires ?<sup>1</sup>).

La question que je voudrais poser est tout simplement celle-ci : et si je ne veux pas choisir ? Si je veux au contraire travailler à augmenter les possibilités d'existence, pour ceux qui prônent un mode de vie, pour ceux qui prônent l'autre, pour ceux qui veulent les deux successivement (on peut avoir envie de draguer à 20 ans, et de se marier à 50, 60 ou 70, ou le contraire, d'ailleurs) ou ceux... qui veulent les deux en même temps ?

En lisant Edelman. Warner. Bersani ou quelques autres – si séduisants et persuasifs que soient leurs arguments, auxquels j'aurais moi aussi, spontanément, envie d'adhérer, mais, justement, je me méfie de cette séduction trop facile et trop évidente –, j'ai souvent l'impression de retrouver tout un ensemble d'idées que Foucault avait prises comme cible dans *La Volonté de savoir*, quand il se moquait de ceux qui, se donnant comme il dit, le « privilège du locuteur », c'est-à-dire le privilège de ceux qui prenant « un peu la pose », tout fiers d'incarner la

1. Leo BERSANI, « Is the Rectum a Grave », in *ibid.*, p. 3-30.

subversion, s'imaginent que parler du sexe, c'est s'opposer au pouvoir. Foucault nous a pourtant exhorté à nous défaire de cette illusion, à nous méfier de cette austère monarchie du sexe, et surtout de l'idée que la société bourgeoise reposerait sur une répression du désir sexuel et que, par conséquent, prôner la « libération sexuelle » reviendrait à adopter une position transgressive et donc révolutionnaire. Conception naïve du pouvoir et de la norme, souligne-t-il. Et surtout, conception qui participe du fonctionnement du pouvoir et de la norme : ce discours de la subversion n'est peut-être qu'un élément du dispositif du pouvoir et un rouage de son fonctionnement et c'est même l'une des ruses les plus puissantes de ce dispositif qu'il parvient à faire croire à ceux qui contribuent à le faire fonctionner qu'ils s'affrontent héroïquement à lui.

C'est pourquoi il insistait sur le fait que la résistance au pouvoir de la norme et de la normalité, aux procédures de contrôle et de régulation, aux processus qui s'emparent des vies et des corps et encadrent leurs possibilités, à toute cette biopolitique qui s'est mise en place au XIX<sup>e</sup> siècle, que cette résistance donc s'est affirmée depuis lors et tout au long du XX<sup>e</sup> siècle dans des luttes politiques qui ont fait appel au droit : la réplique au pouvoir passe souvent par la revendication de droits, d'un ensemble de « droit à ».

Oui, il est bien naïf, par conséquent, de croire qu'il y aurait, d'un côté, la norme et le droit et, de l'autre, la liberté sexuelle. Et que se situer en dehors du droit ou refuser toute forme de revendication qui fait appel au droit, ce serait se situer en dehors de la norme ou en opposition avec elle, ce serait être authentiquement subversif. D'une part parce que l'on ne se situe jamais totalement en dehors de la norme et du droit, et d'autre part parce que si la norme est enregistrée et stabilisée par le droit, travailler à modifier le droit peut contribuer à défaire l'étau de la norme. Combien de batailles se sont déroulées, en effet, sous l'égide d'une revendication d'un droit : droit à l'avortement, droit à la contraception, qui étaient aussi des batailles contre des normes sexuelles. Cela me semble particulièrement flagrant dans le cas de la revendication du mariage et de la parenté.

Réfléchissant à la fin des années 1970 et au début des années 1980, sur la politique de la sexualité et réélaborant l'approche proposée dans *La Volonté de savoir*, Foucault se mit à suggérer des pistes alternatives au discours de la transgression et de la subversion. Et ces pistes tendaient toutes vers la création de nouvelles formes de relations entre les individus (même si tous les exemples qu'il donnait nous renvoyaient aux formes les plus classiques de la sociabilité gay) et vers des batailles pour faire reconnaître dans

le droit et par le droit ces nouvelles formes de relations : il parle d'un « nouveau droit relationnel ». Et quand on lui demande, dans une interview, si c'est du mariage qu'il veut parler, il dit « pas seulement », mais aussi des relations d'amitié, de l'adoption d'un plus jeune par un plus âgé, etc. (on remarquera que la question de la « reproduction » et de la transmission, et donc de l'à-venir, est plus complexe qu'il n'y paraît). Loin d'opposer le sexe au droit, et de valoriser le sexe par rapport au droit, il souligne que ce qui fait problème pour la société, ce n'est pas la sexualité entre hommes (il dit entre hommes, mais bon... cela vaut de manière plus large !), c'est le « réveil heureux », c'est deux hommes qui « se donnent la main ». Certes, « réveil heureux » n'est pas nécessairement synonyme de relation qui va durer longtemps ; c'est la métaphore qu'emploie Foucault pour parler de tout ce qui ne relève pas de l'acte sexuel *stricto sensu* : se caresser, se regarder, bavarder, passer du temps ensemble... Or, dans l'exemple qu'il donne, de deux hommes qui ont fait l'amour une nuit dans un camping, ce n'est pas ce qui s'est passé sous la tente qui scandalise leurs amis, et va amener ceux-ci à les chasser : c'est qu'ils se manifestent de l'affection, de la tendresse le lendemain. C'est donc la relation en tant qu'elle n'est pas, ou pas seulement, « sexuelle » qui perturbe l'ordre. C'est la relation qui se développe, c'est le lien qui s'installe et qui se montre au

grand jour. Le sexe nocturne ne dérange personne ! Vouloir faire reconnaître une relation diurne provoque une réaction de colère et d'hostilité, de refus et de rejet.

Au fond, déclare-t-il dans un autre texte, il est beaucoup plus difficile et beaucoup plus fou d'imaginer une intégration de l'homosexualité dans les institutions établies que de créer des espaces de liberté, qui ont toujours existé, et qui ne dérangent plus personne. Beaucoup plus fou : c'est-à-dire beaucoup plus déstabilisateur, et beaucoup plus créatif. Et donc peut-être plus proche de ce qu'on peut attendre d'une pratique politique qui voudrait se définir comme *queer*, qui ne se contenterait pas de répéter éternellement un même discours et une même attitude présentés comme « transgressifs », mais qui s'attacheraient ou, selon le mot de Foucault, « s'acharneraient », à produire de la nouveauté sociale, politique, culturelle, relationnelle, juridique...

C'est pourquoi, à l'idée de négativité, de temporalité fermée sur l'instant présent, de non-reproduction, je voudrais opposer l'idée d'une créativité, d'une invention – individuelle et collective – de soi, qui reposent sur l'idée d'un futur, d'une transmission de l'héritage (il faudrait dire : des multiples héritages, tant ils sont impossibles à unifier sous un même concept). Et nous pouvons retracer toute une tradition qui a pensé dans les termes de l'avenir,

et qui a écrit ou combattu pour subvertir les normes sociales, morales, juridiques, en pensant à ce qui pourrait venir, à ce qui pourrait advenir.

Pensez par exemple, et je sais que ce n'est pas une référence très agréable, mais l'histoire gay ou l'histoire *queer* ne comporte pas que des choses agréables, au portrait que Saul Bellow brosse d'Allan Bloom dans son roman *Ravelstein*. Cela correspond d'ailleurs à ce que dit Eve Kosofsky Sedgwick, dans *Epistemology of the Closet*<sup>1</sup>, de ce grand professeur qui lui apprit, quand elle était son étudiante, à retrouver, dans les textes du passé les passions et les tensions les plus profondes qui les animent secrètement. Si je parle de Bloom, sachant que cet exemple paraîtra bien éloigné à ceux qui prônent la subversion, c'est parce que, quand j'ai lu le roman de Bellow, et que, après l'avoir lu, je suis allé relire les pages qu'Eve Kosofsky Sedgwick lui a consacrées, Bloom m'a fait irrésistiblement penser à... oui, à Michel Foucault... D'abord, bien sûr, parce que tous les deux étaient gays et que tous les deux sont morts du sida. Ensuite parce que tous les deux ont traversé avec beaucoup de difficultés l'époque de la « libération gay » dans des années 1970, et les injonctions normatives dont elle était porteuse contre les gays

1. EVE KOSOFSKY SEDGWICK, *Epistemology of the Closet*, Berkeley et Los Angeles, University of California Press, 1990.

qui ne s'y pliaient pas. Et l'on pourrait voir une certaine proximité dans leurs démarches respectives, non pas en termes de contenus, mais de gestes ou d'impulsions : on trouve dans les deux cas une forme de résistance d'identités façonnées avant les années 1970 à ce qui s'est passé au cours des années 1970. Résistance conservatrice chez Bloom, pour qui, si l'on peut dire, placard et haute culture étaient étroitement imbriqués (dans cette perspective, c'est l'obligation du silence qui imposait aux auteurs de se surpasser pour trouver des manières de nommer l'innommable), et donc défendre le placard, c'était défendre la culture, celle du moins qu'il vénérât. L'homosexualité affirmée, affichée sur la place publique, proclamée comme politique ne pouvait à ses yeux que conduire à un étiolement, un dépérissement de la littérature et de la pensée. Résistance fort différente chez Foucault, qui voulut répondre par une radicalité plus grande et plus puissante à ceux qui se prétendaient radicaux, et se demanda si l'injonction lancée à tous de parler du sexe et de la sexualité – injonction si forte au début des années 1970, en tout cas en France, où les œuvres de Reich et Marcuse étaient si influentes – loin de briser les tabous de la société bourgeoise n'était pas, au contraire, une ruse des technologies du pouvoir qui ramènent celui qui se croit subversif à la fonction d'assurer le bon fonctionnement de l'ordre psychiatrique et psychanalytique

et donc à s'inscrire en réalité dans la filiation de la confession chrétienne et des techniques de l'individuation par la procédure de l'« aveu ». Mais pour mon propos d'aujourd'hui, je voudrais avant tout souligner à quel point Bloom et Foucault partageaient une sorte d'idéal de la transmission comme l'effet d'un rapport personnel entre le maître et l'élève, d'où leur réflexion, à tous deux, sur l'amitié et notamment telle qu'elle peut servir de pratique pédagogique de communication d'un savoir, mais surtout d'un désir de savoir. Dans le cours du Collège de France sur *L'Herméneutique du sujet*, Foucault insiste d'ailleurs sur le fait que la relation d'amitié – ou d'amour – était un élément essentiel du rapport qui liait le maître à l'élève dans les écoles philosophiques de l'antiquité. Dans le parcours de l'élève, la création de soi, le *self-fashioning* prenait pour point d'appui ce rapport d'apprentissage au contact d'un directeur de conscience, d'un maître spirituel. Je suis persuadé qu'il y avait là pour Foucault un modèle qu'il a essayé sinon d'appliquer, du moins de réinventer, dans sa propre vie, et notamment à la fin de sa vie, lorsqu'il vivait, se sachant déjà malade du sida, entouré, comme un sage, un maître de savoir, d'un cercle de jeunes amis qu'il conseillait aussi bien sur leurs problèmes professionnels que sur leurs peines affectives.

Foucault, en cela, ressemblait à Walter Pater, à André Gide... : combien d'auteurs se sont efforcés, précisément, de construire des discours à destination de la jeunesse, ou d'un public qui, s'il n'était pas au rendez-vous du présent, le serait dans l'avenir. Leurs livres s'adressaient à un public qui n'existait peut-être pas encore, mais pourrait, grâce à eux, se constituer un jour comme public, ou, pour reprendre le titre du beau livre de Michael Warner, comme « contre-public »<sup>1</sup> (et il me paraît évident que l'idée de « contre-public », ce public qui se construit quand des individus jusqu'alors dispersés, séparés, se regroupent pour prendre la parole, pour s'inventer, ou tout simplement pour survivre, contredit l'idée de négativité sociale, de négation du social, d'abolition de soi et d'absence de futur). Qu'on se souvienne de Gide, dans *Les Nourritures terrestres*, qui s'adresse à un jeune homme de l'avenir, souvenez-vous de Monique Wittig dans *Le Corps lesbien* et de son appel à la création d'une culture lesbienne... Et ceux qui se reconnaissent dans les signes qui leur sont adressés, qui se regroupent et s'inventent autour d'eux et à partir d'eux, conçoivent et constituent comme leur histoire (particulière et commune) ces textes du passé qui ont appelé et créé un futur, qui est leur

1. Michael WARNER, *Publics and Counterpublics*, New York, Zone Books, 2005.

présent. La mémoire du groupe va à la rencontre de ce qui fut anticipation et la constitue comme son passé, sa référence<sup>1</sup>.

Dans *Une morale du minoritaire*, j'ai analysé comment des écrivains français (c'est le cas tout particulièrement de Jouhandeau et de Genet) avaient pensé la « honte » et l'« abjection » comme les vecteurs sociaux et politiques cruciaux de l'assujettissement des individus infériorisés par l'ordre sexuel. Je voulais construire à partir de leurs analyses une théorie de la subjectivité et de la subjectivation alternative à celle de la psychanalyse. Mais, en revendiquant la « honte » ou l'« abjection » à laquelle ils étaient assignés, ni Genet ni Jouhandeau ne voulaient faire de ces affects, et des pratiques qu'ils commandent, un but en soi. La honte et l'abjection constituaient pour eux le point d'ancrage et d'appui d'une reformulation de soi, d'une esthétique de soi. Ce ne sont pas des penseurs de la négativité, mais des penseurs d'un futur qui naît à partir du travail sur la négativité à laquelle les minoritaires sont assignés par l'ordre social. Genet n'écrit-il pas, dans son *Journal du voleur* : « Je groupe ces notes pour

1. Cf. Heather LOVE, *Feeling Backward. Loss and the Politics of Queer History*, Cambridge, Mass. et Londres, Harvard University Press, 2007.

quelques jeunes gens. J'aimerais qu'ils les considérassent comme la consignation d'une ascèse ». Un ascèse : un travail de soi sur soi. La honte, l'abjection deviennent donc des leviers pour des pratiques transformatrices. Ce sont des chemins qui mènent vers autre chose. Vers l'« orgueil » dit Genet. Ou la « fierté » dirait-on aujourd'hui. En tout cas vers un avenir.

L'épidémie du sida se poursuit sous nos yeux, hélas. Et nous savons que chaque jour, des gays se contaminent. Notamment des jeunes gays. Cela fait peser sur nous une grande responsabilité et nous impose une éthique de la responsabilité. Un devoir de transmission de l'héritage. Toute une tradition gay, je l'ai souligné plus haut, a reposé sur la transmission formelle ou informelle d'un savoir théorique et pratique. Le défi auquel nous sommes confrontés n'est-il pas de trouver les moyens de perpétuer cet enseignement protéiforme de la liberté et notamment de la liberté sexuelle, tout en écartant les menaces qui pèsent sur elle ? De faire comprendre que l'on peut préserver à la fois ce qu'on pourrait appeler, pour employer les mots de Foucault, « l'usage des plaisirs » et « le souci de soi » ? C'est-à-dire, enseigner la vie et les multiples formes de vie qu'on peut se choisir. Et maintenir ouverte la possibilité d'un futur.



## 2

### POLITIQUES MINEURES

#### Pour un nouvel Anti-Œdipe<sup>1</sup>

Je voudrais ici m'interroger sur les frontières, je veux dire sur les limites par lesquelles nous sommes constitués, socialement et juridiquement mais aussi psychiquement, et sur les moyens par lesquels nous pouvons franchir ces frontières, ou du moins les déplacer, les repousser, afin d'élargir l'espace de nos possibilités, de nos libertés.

J'espère que l'on me pardonnera de commencer par le récit d'une expérience personnelle. Il y a quelques années, je me suis « pacsé » avec mon partenaire. Le Pacs (Pacte civil de solidarité) est une forme de partenariat enregistré,

1. Une première version de ce texte a été prononcée comme conférence publique à l'université de Berkeley, le 16 octobre 2004.

qui donne quelques droits aux couples de même sexe. C'est un contrat que l'on signe au greffe du tribunal d'instance (là où l'on signe d'ordinaire des contrats commerciaux). En effet, lors des débats parlementaires qui allaient instaurer cette loi, et pour éviter absolument que le Pacs puisse ressembler au mariage, tout fut mis en œuvre pour que ce contrat entre deux personnes ne confère que des droits minimaux – tout débat sur l'égalité des droits, l'homoparentalité, l'adoption, le statut du partenaire étranger dans les couples bi-nationaux, etc., fut refusé et même interdit et censuré par le gouvernement socialiste de l'époque – et qu'il n'ait pas d'autre valeur que celle d'un acte privé, et surtout privé de toute valeur symbolique. Et c'est pour bien marquer la différence avec un mariage qu'il avait été décidé que le Pacs serait signé et enregistré au tribunal d'instance, et non pas en mairie. Mais il se trouve que, à Paris, les tribunaux d'instance sont situés à l'intérieur des mairies d'arrondissement (puisque, à Paris, outre l'Hôtel de ville, il y a aussi une mairie dans chaque arrondissement).

Nous allâmes donc à la mairie de l'arrondissement où j'habite. Le bureau de la greffière occupait une pièce minuscule, encombrée de dossiers. Il y avait tout juste la place pour qu'on puisse s'asseoir à trois. Une fois les papiers signés, nous redescendîmes l'escalier et vîmes la plaque indiquant la salle des mariages. Nous ouvrîmes la

porte : la solennité pompeuse du lieu (avec ses fauteuils de velours bleu pétrole) nous aurait sans doute fait rire dans d'autres circonstances, ou laissés indifférents. Mais le contraste était si grand avec le cagibi où nous avons été reçus que ce décorum de la liturgie civile nous sauta brutalement au visage comme ce à quoi nous n'avions pas droit, et ce à quoi tant de braves gens désireux de sauver la civilisation veillaient à ce que nous n'ayons jamais droit. Je n'ai jamais eu le goût des cérémonies, et je n'ai jamais aspiré à ce théâtre du mariage. Mais pendant un instant, nous avons tous deux perçu la violence de l'exclusion sociale et juridique, et les mécanismes de l'infériorisation, en prenant brutalement conscience que nous étions des gens à qui on avait concédé la possibilité de signer un contrat sur un coin de table dans un placard à balai. Je n'irai pas jusqu'à dire que cela m'a donné envie de me marier – certes non ! –, mais cela me fit éprouver, pendant un instant, la violence sociale de l'exclusion.

Me revint alors en mémoire un passage du *Roland Barthes par Roland Barthes* : le paragraphe dans lequel Barthes raconte que, traversant un jour l'église Saint-Sulpice, il assiste par hasard à la fin d'un mariage. Cette scène l'atteint en plein cœur, comme la condensation de toutes les exclusions dont il est l'objet. Non pas qu'il aspire à en vivre l'équivalent : il décrit même ce qu'il voit

comme « le plus imbécile des spectacles ». N'empêche : il ressent brusquement la violence des partages. Comme si c'était, dit-il, « l'être même de l'exclusion » qui lui était « asséné » : « compact et dur ». Et il se sent plus qu'exclu : « détaché », placé à l'extérieur de la scène. Sa position, inchangeable, c'est d'être nécessairement et à tout jamais en dehors de ce qu'il voit : il ne peut y participer autrement que comme « témoin ».

En fait, ce sentiment d'exclusion ne saurait être limité au moment où on l'éprouve... (ce « moment rare où tout le symbolique s'accumule et force le corps à céder », écrit Barthes). Si fugace soit-il, si je le ressens, et surtout si je le ressens dans des lieux ou dans le contexte d'institutions auxquelles je n'aspire pas à appartenir, c'est que j'ai été socialisé comme un être soumis à l'exclusion, à l'infériorisation. En fait, l'exclusion est inscrite au cœur de mon être, et le sentiment si fort que j'en ai à certains moments n'est que l'affleurement à la surface de la conscience de ce que je suis à chaque moment de ma vie, même si je n'y pense pas – de la même manière que si Divine, dans le roman de Genet, *Notre-Dame des fleurs*, peut d'un seul coup, lorsqu'une insulte lui est lancée, ressentir à nouveau la honte qu'elle croyait avoir dépassée, c'est bien parce que la honte ne l'avait jamais quittée et que cet affect est coextensif à sa personne même, constitutif de

sa subjectivité et de son rapport au monde. En fait, le passage de Barthes que je viens de citer nous indique que même si l'on se moque des institutions dont on est exclu, même si l'on n'envisage pas d'y avoir recours (peut-être parce qu'on a appris à faire de nécessité vertu), le fait d'en être exclu et de le savoir depuis toujours ne peut manquer d'inscrire ses effets dans le plus profond de nos consciences, de nos inconscients, de nos identités (et, au fond, c'est peut-être cela l'inconscient : le monde social, avec sa violence ordinaire, ses hiérarchies et ses frontières, gravé dans nos corps et nos cerveaux ; la mémoire, devenue chair, des pratiques et des gestes de tous les jours). Et une simple scène de la vie quotidienne, brève et inattendue peut suffire à réveiller en nous ce qui semblait en sommeil et faire vibrer dans le corps toutes les cordes sensibles qui l'innervent. Et c'est d'autant plus vrai que cela a trait à la famille – et donc, inévitablement, aux liens que nous entretenons avec notre propre famille. Être exclu, en ce sens, ce n'est pas seulement être privé d'un droit, ce qui est déjà beaucoup, c'est aussi et surtout être constitué socialement et psychologiquement par cette privation, par l'apprentissage de soi-même et du monde, depuis l'enfance, comme d'un sujet produit et assujéti par la violence insidieuse de la norme et de la normalité (et, ici, de l'inscription de la norme et de la normalité dans le droit). Et même si c'est sur la toile de fond d'une telle exclusion

que se sont constituées des modes de vie alternatifs, des espaces de liberté, des subjectivités différentes, il n'en reste pas moins qu'une sorte de mélancolie hante ces reformulations de soi-même, individuelles et collectives, comme le montre si bien le texte de Barthes où voisinent cette tristesse qui n'a guère de mots pour se dire et l'idée réaffirmée que l'homosexualité (la « déesse H ») déjoue la Loi, la Doxa, la Science et « produit un plus » (« Je suis plus sensible, plus perceptif, plus loquace... ») et que « dans ce plus vient se loger la différence ». Bref : un « plus » qui voisine avec un « moins », une différence aimée qui renvoie en même temps à une exclusion vécue dans le trouble et le malaise, si déniés soient-ils. Et l'on conçoit, dès lors, comment cette mélancolie peut donner de la force d'un côté à des « utopies », comme le dit encore Barthes (« celle d'un monde où il n'y aurait plus que des différences, en sorte que se différencier ne serait plus s'exclure ») et de l'autre à une vision plus pratique et plus réaliste des changements possibles ou envisageables et à des revendications concrètes qui visent à abolir, dans tel ou tel registre particulier, l'exclusion qui produit la mélancolie et lui donne forme. La question de la désirabilité des institutions (pourquoi certains désirent-ils si puissamment une institution à laquelle ils n'ont pas accès, et pour quels motifs, qui dépassent la seule acquisition de droits que cela pourrait représenter pour eux ?) est à

la fois complexe et importante, car on ne peut l'aborder sans évoquer cette mélancolie liée au sentiment de relégation sociale, de marginalisation.

On remarquera que ce texte de Barthes peut se lire comme une sorte de *coming out* : car, en vérité, Barthes n'est pas exclu du mariage. Il aurait pu, s'il l'avait souhaité, se marier avec une femme ! Mais si grandes qu'aient pu être ses difficultés à vivre son homosexualité – il a incarné une figure quasi exemplaire de l'homosexuel malheureux, de l'homosexualité douloureuse – cela devait être pour lui – comme pour Foucault – de l'ordre de l'impossible, voire de l'impensable. Donc, s'il se sent exclu du mariage, c'est parce qu'il ne lui est pas permis d'épouser une personne qu'il pourrait aimer, c'est-à-dire du même sexe que lui, et qu'il n'envisage pas d'épouser une personne de l'autre sexe. C'est bien de cette exclusion dont il parle, sans d'ailleurs le préciser. Les gays et les lesbiennes, il convient d'y insister, n'ont jamais été exclus du mariage. On peut même dire que l'immense majorité d'entre eux a vécu dans le cadre du mariage au cours du XX<sup>e</sup> siècle, et dans toutes les classes sociales. Et il y a même une tradition littéraire ou para-littéraire de réflexion sur cette question : un homosexuel doit-il se marier, peut-il rester marié, quelle est la vie d'un homosexuel marié, etc. ? On peut lire par exemple *L'Immoraliste* d'André Gide

(publié en 1902) sous cet éclairage<sup>1</sup>. Mais c'est aussi la question que Gide n'a cessé d'affronter dans sa propre vie, jusqu'à la mort de sa femme. Ce qui implique chez lui une dissociation – en tout cas, c'est la conception qu'il énonce dans *Et Nunc Manet in Te*, son livre de souvenirs sur son mariage et sur sa femme, après la mort de celle-ci – entre l'amour, toujours « pur » et « spirituel », réservé à sa femme, et la sexualité vécue furtivement avec des garçons de rencontre, et donc entre le couple durable et les aventures éphémères. D'autres écrivains aborderont cette question : l'œuvre de Marcel Jouhandeau est en partie consacrée à décrire ce qu'est la vie d'un homme homosexuel marié à une femme – une sorte d'enfer et de prison, écrit-il, mais dont il n'entend pas sortir, puisque, à ses yeux, c'est le choix d'une telle continuité qui représente sa vraie liberté et qui, même, donne un sens et une unité à sa vie, et notamment à sa vie sexuelle homosexuelle, sur laquelle il fournit nombre de détails (sa fréquentation des bordels masculins...), ou à sa vie amoureuse et affective avec des garçons, c'est-à-dire à des relations qui peuvent être passionnées, mais qui ne

1. Le premier roman de Marguerite Yourcenar, *Alexis ou le Traité du vain combat*, en 1928, peut donc se lire comme une réécriture de celui de Gide : Alexis quitte sa femme pour vivre librement sa vie homosexuelle. Yourcenar avait envisagé de donner une suite à son livre qui aurait été écrit cette fois du point de la femme quittée.

durent jamais très longtemps (voir par exemple l'évocation d'une telle relation dans le superbe *Du pur amour*). Gide et Jouhandeau éprouvèrent-ils, un jour, comme Barthes, un sentiment d'exclusion lié à l'institution matrimoniale ? Pas de la même manière, en tout cas ! Pour eux, le mariage – au sens où ils se sont mariés avec une femme – semble avoir fait partie de l'identité gay ou, en tout cas, avoir été l'une des manières possibles de vivre une vie gay (et pas seulement par convention ou obligation sociale : c'était sans doute un choix que nombre de gays ou de lesbiennes adoptait sans même y penser, simplement comme une sorte de situation ou de solution normales). Pour l'auteur de *De l'abjection*, le mariage constituait une sorte de chemin de rédemption : « abjecté » d'un côté par l'ordre social, reconnu de l'autre comme homme marié. Peut-être, d'ailleurs, était-ce pour ne pas se sentir exclus du monde social, et pour pouvoir rester inscrits dans le cadre d'une famille, notamment de leur famille (rapports avec leurs parents, leurs frères et sœurs, etc.) que gays et lesbiennes se mariaient. En tout cas, l'opposition que l'on trace trop souvent entre mode de vie hétérosexuel et mode de vie gay, entre mariage et liberté, entre mariage et participation à des modes de vie ouverts sur la multiplicité ne me semble pas correspondre à ce qu'un simple et rapide regard sur l'histoire nous enseigne. Puisqu'un bon nombre de ceux qui ont incarné des

modes de vie alternatifs, des modes de vie différents, qui les ont portés sur la place publique à travers leurs écrits ou leurs paroles, leurs réflexions ou leurs pratiques, ont également été des gens mariés.

Quand on entend poser aujourd'hui la question – et on l'entend beaucoup en ce moment en France : « Pourquoi les homosexuels veulent-ils se marier, pourquoi veulent-ils élever des enfants ? », comme s'il s'agissait d'une extraordinaire nouveauté, il est assez facile de répondre qu'ils l'ont toujours fait. Tous ces discours qui nous disent que autrefois les gays et les lesbiennes étaient subversifs et que, aujourd'hui ils deviennent conformistes, n'ont aucun sens. Les revendications juridiques actuelles se situent à la rencontre de deux réalités qui ont cohabité jusqu'ici et qui cherchent désormais à coïncider : le couple durable de même sexe (des couples qui se sont pensés comme mariés : on pourrait ici évoquer Gertude Stein et Alice Toklas, Benjamin Britten et Peter Pears, pour ne parler que de couples célèbres, mais cela a concerné, évidemment, un très grand nombre de couples) et le mariage des homosexuels dans le cadre de couples hétérosexuels (et qui ont souvent élevé des enfants). Si le couple homosexuel a été une réalité vécue par d'innombrables individus – et qu'il est donc une réalité vivable, viable – et si le mariage des homosexuels l'a été tout autant, pourquoi le mariage homosexuel ne pourrait-il pas le devenir, au point même

d'être déclaré non seulement impossible, mais impensable par des cohortes d'idéologues (évêques, psychanalystes, anthropologues, « sociologues » de la famille, etc.) ?<sup>1</sup>

Alors, j'en reviens à la question de la frontière : pourquoi semble-t-il si important à tant de gens de maintenir à tout prix la frontière qui institue précisément la distinction entre la possibilité pour un gay ou une lesbienne – ou un(e) bisexuel(le), et aujourd'hui, selon des législations européennes récentes, un(e) transsexuel(le) – d'épouser quelqu'un de l'autre sexe (ce qui peut vouloir dire aussi que deux homosexuels ou deux bisexuels peuvent se marier entre eux, pourvu qu'ils soient de sexes différents, ou que quelqu'un qui était un homme et qui est devenu une femme pour l'état-civil peut épouser un homme après le changement de sexe mais ne le peut pas avant, etc.) et l'impossibilité pour les mêmes personnes d'épouser quelqu'un du même sexe ? Ainsi, un gay peut épouser une lesbienne, et ils peuvent chacun de leur côté vivre une histoire durable avec un autre homme et une autre femme, mais pas épouser cet homme et cette femme. On est en droit de se demander : pourquoi ? Oui, pourquoi ??

1. Sur le mariage des homosexuels, notamment tel qu'il est dépeint et analysé dans de nombreux textes littéraires, je renvoie à mon ouvrage *Sur cet instant fragile... Carnets janvier-août 2004*, Paris, Fayard, 2004.

Je sais bien que la situation est fort différente en France et dans d'autres pays où l'opposition (aux États-Unis et en Italie aujourd'hui, en Espagne et au Portugal hier) vient principalement de la droite religieuse. Alors qu'en France, elle vient à la fois de la droite religieuse et, ce qui semble à peine croyable et même incongru vu d'ailleurs, d'une partie de la gauche, et notamment de la gauche intellectuelle. Les discours d'hostilité sont souvent produits par des gens qui se présentent comme des experts du psychisme individuel et de la vie collective, et qui s'appuient sur leurs disciplines scientifiques ou à prétention scientifique pour décrire l'impossibilité, et même l'impensabilité du mariage entre personnes de même sexe et de l'homoparentalité. On remarquera qu'ils s'opposaient avec les mêmes arguments au Pacs (et il serait amusant de relire les prophéties d'apocalypse, véritables délires pathologiques, qui proliférèrent à cette époque dans les revues intellectuelles de « gauche »). Mais l'enjeu est cette fois plus crucial encore pour eux, puisqu'il s'agit d'interdire la possibilité de la parenté, ou plus exactement, car, en fait, ils ne sont pas en mesure d'interdire quoi que ce soit, d'empêcher la reconnaissance juridique de la parenté non-hétérosexuelle. Quand je dis « disciplines intellectuelles », je pense bien sûr avant tout à la psychanalyse, en tant que discours spécifique et aussi en tant qu'elle s'est diffusée dans tout le champ social et culturel et qu'elle a

nourri en schémas idéologiques – par des médiations qu’il conviendrait d’étudier – la quasi-totalité de l’homophobie discursive des années récentes (tous ces textes que l’on pourrait ranger, en suivant Michel Foucault, dans la catégorie des discours « ubuesques » ou « grotesques »). Ce sont les discours psychanalytiques, ou les discours d’inspiration psychanalytique, qui occupent les colonnes des journaux français, les émissions de radio, de télévision... pour répéter : « Défendons la différence des sexes !!! » Et psalmodier : « Œdipe, Œdipe, Œdipe ! »

La société serait donc confrontée à un choix crucial : c’est Œdipe ou la Folie. Et quand tous ces gens disent « Œdipe », cela veut simplement dire qu’un enfant doit être élevé par un père et une mère. Des psychanalystes lacaniens annoncent, sans provoquer indignation ou éclats de rire, que dans trente ans les enfants « symboliquement modifiés » (c’est-à-dire élevés par deux pères ou deux mères) ne sauront plus parler, car l’accès au langage, à la fonction symbolique ne peut s’opérer qu’à travers la double référence au père et à la mère. Il est assez difficile de comprendre ce que cela veut dire, ni même comment il est possible de dire des choses pareilles, et surtout de pouvoir les dire dans des journaux de gauche qui les accueillent et même les sollicitent au nom du nécessaire « débat d’idées » (quel débat ! quelles idées !!), alors que tant d’enfants sont élevés par un père ou une mère

seuls, par des parents de même sexe ou dans le cadre d'arrangements parentaux ou familiaux plus complexes – familles élargies, pluriparenté... Le discours psychanalytique devient alors une pèroraison non seulement rétrograde et ridicule, mais aussi insultante – je veux dire qu'il relève de la pure et simple profération injurieuse – à l'égard des parents et des enfants qui vivent dans ces situations qui sont décrites comme conduisant à la folie, à l'incapacité d'entrer dans la réalité humaine (car il s'agit de personnes réelles, et l'on peut imaginer quel sentiment d'exclusion ces personnes doivent ressentir, bien plus que Barthes, ou bien plus que moi, quand ils entendent de tels propos les décrivant comme des barbares dont les enfants seront à tout jamais bannis du statut de sujet humain, ne sauront plus parler, etc. *ad nauseam...*). Mais ce n'est pas seulement un discours violent : c'est aussi un discours fou, un discours de fou, qui consiste à nier la réalité. Comment peut-on décréter que ne serait pas possible, que n'est même pas pensable, ce qui existe autour de nous et qu'il suffirait d'accepter de regarder pour le voir ?

On songe ici aux disciples d'Aristote dans la pièce de Brecht, *La Vie de Galilée*, qui, quand Galilée leur propose de regarder le monde à travers sa nouvelle lunette, lui répondent qu'il faut d'abord savoir si ce qu'il veut leur montrer est possible selon la doctrine. Lisons :

— Galilée : Serait-il agréable à ces messieurs de commencer par une inspection des satellites de Jupiter, les astres médicéens ?

— Le Philosophe : Je crains que tout ceci ne soit pas aussi simple. Monsieur Galilée avant de faire usage de votre célèbre lunette, nous vous prions de nous accorder le plaisir d'une dispute. Sujet : de telles planètes peuvent-elles exister ?

— Galilée : Je pensais que vous alliez regarder tout simplement par la lunette pour vous en persuader ?

— Le Mathématicien : Vous n'ignorez évidemment pas que selon l'avis des anciens, des étoiles qui tournent autour d'un autre centre que la terre ne peuvent exister, ni non plus des étoiles sans appui dans le ciel ?

— Galilée : Oui.

— Le Philosophe : Et, sans même tenir compte de la possibilité de telles étoiles que le mathématicien semble mettre en doute, je voudrais en tant que philosophe soulever en toute modestie la question suivante : de telles étoiles sont-elles nécessaires ? *Aristotelis divini universum...*

— Galilée : Ne devrions-nous pas poursuivre dans la langue de tous les jours. Mon collègue, M. Federzoni, ne comprend pas le latin<sup>1</sup>.

1. Bertolt BRECHT, *La Vie de Galilée*, Paris, L'Arche, 1990, p. 47.

Oublions donc le latin psychanalytique et la référence à « l'avis des Anciens » (l'univers selon Freud et Lacan...), et parlons le langage de tous les jours. Un langage dans lequel la question n'est donc pas : d'autres formes de famille sont-elles possibles ? Nous savons que oui, puisqu'elles existent déjà. Mais plutôt : une autre psychanalyse est-elle possible ? Et si la réponse est non – ce que j'ai tendance à croire – comment en finir avec le terrorisme intellectuel et politique qu'exerce son esprit dogmatique et borné ?

Actuellement, la psychanalyse est un discours, quelque peu dépassé et désespéré, de contrôle social, de fermeture des possibilités humaines. Les psychanalystes gardent les frontières. Car le mythe idéologique de l'Œdipe fonctionne ici comme une instance de discipline et de normativité, et surtout comme l'élément-clé d'un discours politique qui tend à s'arroger le pouvoir de faire le droit et de dire la loi. Les psychanalystes en France entendent fabriquer les psychismes individuels, garantir leur normalité, en intervenant non seulement dans le débat public, mais encore dans les commissions parlementaires, pour participer à l'élaboration des lois (par exemple, ce sont les psychanalystes qui ont dicté la loi française qui interdit l'insémination artificielle aux femmes célibataires, aux couples lesbiens... L'insémination artificielle n'est autorisée que

dans le cas d'une femme vivant en couple hétérosexuel, marié ou en concubinage reconnu, depuis au moins deux ans, et dont l'un des partenaires est stérile).

La psychanalyse est donc une technologie de normalisation, et le concept de « complexe d'Œdipe » le rouage principal de cette technologie.

Ce n'est d'ailleurs moi pas qui le dit ! En effet, qu'Œdipe soit une machine normativante, Lacan l'affirme très explicitement, et avec la brutalité qui caractérise toujours son geste et sa parole :

« Si la théorie analytique assigne à l'Œdipe une fonction normativante, rappelons-nous que notre expérience nous apprend qu'il ne suffit pas qu'elle conduise le sujet à un choix objectal, mais qu'il faut encore que ce choix d'objet soit hétérosexuel. Notre expérience nous apprend aussi qu'il ne suffit pas d'être hétérosexuel pour l'être suivant les règles, et qu'il y a toutes sortes de formes d'hétérosexualité apparente. La relation franchement hétérosexuelle peut recéler à l'occasion une atypie positionnelle, que l'investigation analytique nous montrera dérivée par exemple d'une position franchement homosexualisée. Il ne suffit donc pas que le sujet après l'Œdipe aboutisse à l'hétérosexualité, il faut que le sujet, fille ou garçon, y aboutisse d'une façon telle qu'il se situe correctement par

rapport à la fonction du père. Voilà le centre de toute la problématique de l'Œdipe »<sup>1</sup>.

Tout au long de sa carrière, et de l'évolution de sa pensée, Lacan n'a cessé de retravailler cette problématique de l'Œdipe. Mais il me semble évident qu'au fil de ses élaborations successives, il s'agit toujours de considérer la structure œdipienne comme une instance de normativité. L'Œdipe est le moyen d'assurer la normalité et de penser ce qui échappe à cette normalité dans les termes de la perversion. La perversion est rapportée à la structure œdipienne et à son bon ou son mauvais fonctionnement.

Toute l'œuvre de Lacan est animée par le souci de maintenir le pouvoir du père, des pères dans la famille, et des hommes dans la société. En 1938, dans son article sur les « Complexes familiaux », il déplore que les « luttes » de notre temps, c'est-à-dire le féminisme, affaiblissent « l'ïmago paternelle » et conduisent donc à la dévirilisation de la société. Son intérêt pour l'homosexualité, comme il l'affirme dans ce texte – de façon claire et explicite, là aussi, car il n'avance pas masqué –, vient du fait que, à ses yeux, les mécanismes responsables de l'homosexualité

1. Jacques LACAN, *Le Séminaire*, Livre IV, *La Relation d'objet*, 1956-1957, Paris, Seuil, 1994, p. 201.

masculine sont une sorte de miroir grossissant de ceux qui sont responsables de la dévirilisation générale des hommes et de la société. Cette déploration sur le « père humilié », la « carence du père » est d'ailleurs un des grands thèmes de la pensée conservatrice des années 1920, 1930, 1940... Et toute l'œuvre de Lacan ne cessera, par la suite, de répéter cette idée mais en plaçant la fonction paternelle hors d'atteinte des luttes et des transformations sociales qui, dans sa perception des années 1930, la menaçaient, puisqu'il lui donnera alors une place qui non seulement précède la culture mais conditionne l'entrée dans la culture et l'accès au statut de sujet humain.

Et c'est pourquoi dans le séminaire sur *Les Formations de l'inconscient*, en 1957-1958, il donne à ses auditeurs sa recette pour guérir les homosexuels. Si on ne les guérit pas, alors qu'ils sont guérissables, explique-t-il à ses auditeurs, c'est qu'on n'a pas compris qu'il ne s'agissait pas d'un œdipe inversé, mais d'un œdipe normal : c'est quand la mère fait la loi au père... alors l'enfant (le garçon) s'identifie à la mère au lieu de s'identifier au père... Et donc devient homosexuel (c'est-à-dire qu'il demande à son partenaire d'avoir un pénis... puisque ce que Lacan appelle « l'énigme de l'homosexualité », qu'il se vante de pouvoir résoudre, c'est que l'homosexuel masculin...

exige de son partenaire qu'il ait... un pénis. On ne louera jamais assez sa grande sagacité !).

Dans tout cela, bien sûr, la polarité père-mère est fondamentale. Il n'y a pas de réalité prédiscursive, les positions sont assignées par le langage, qui fonde et organise la réalité elle-même, et dans ce cadre, « l'Autre, cela ne peut être que l'autre sexe »<sup>1</sup>. Et les positions sont bien sûr nettement différenciées : « L'Edipe est essentiellement androcentrique ou patrocentrique. Cette dissymétrie appelle toutes sortes de considérations quasi historiques qui peuvent nous faire apercevoir la raison de cette prévalence sur le plan sociologique, ethnographique. La découverte freudienne qui permet, elle, d'analyser l'expérience subjective, nous montre la femme dans une position qui est, si l'on peut dire – puisque j'ai parlé d'ordonnance, d'ordre ou d'ordination symbolique – subordonnée. Le père est d'abord pour elle objet de son amour [...]. Cet objet d'amour devient ensuite celui qui donne l'objet de satisfaction, l'objet de la relation naturelle de l'enfantement. À partir de là, il ne s'en faut pour elle que d'un peu de patience pour qu'au père vienne enfin à se substituer celui qui remplira le même rôle, le rôle du père, en lui donnant effectivement un enfant<sup>2</sup> ».

1. Jacques LACAN, *Le Séminaire, XX, Encore*, Paris, Seuil, coll. Points, 1999, p. 52.

2. Jacques LACAN, *La Relation d'objet*, *op. cit.*, p. 203.

Mais ces positions différenciées sont une nécessité : ironisant sur l'échec des expériences de vie en communauté, il rappelle la nécessité de l'ordre familial et de la double référence symbolique : « La fonction de résidu que soutient (et du même coup maintient) la famille conjugale dans l'évolution des sociétés, met en valeur *l'irréductible d'une transmission* – qui est d'un autre ordre que celle de la vie selon la satisfaction des besoins – mais qui est d'une *constitution subjective*, impliquant la relation à un désir qui ne soit pas anonyme.

C'est d'après une telle nécessité que se jugent les fonctions de la mère et du père. De la mère : en tant que *ses soins* portent la marque d'un intérêt particularisé, le fût-il par la voie de ses propres manques. Du père : en tant que son nom est le vecteur d'une *incarnation de la Loi* dans le désir. »<sup>1</sup>

Que ces vieilleries réactionnaires puissent encore prospérer dans la vie intellectuelle française ne laisse pas d'étonner (et je dois dire que je suis encore plus étonné quand je constate que Lacan peut être perçu, notamment aux États-Unis et dans le monde anglo-saxon, comme un penseur radical et subversif et que tout l'appareil

1. Jacques LACAN, « Notes sur l'enfant », in *Autres écrits*, Paris, Seuil, 2001, p. 373.

idéologique fondamentalement masculiniste et homophobe fabriqué et mis en circulation par lui peut aujourd'hui se retrouver promu au statut de référence privilégiée dans des livres ou des articles qui se présentent sous le label de la théorie critique – les effets d'exportation sont décidément toujours bien étranges !). Il existe même tout un féminisme de la « différence des sexes », souvent inspiré de Lacan, ou en tout cas de la psychanalyse (ou de versions anthropologisées de celle-ci), et qui, au nom de cette sacro-sainte différence, et pour la défendre contre la menace homosexuelle, est devenu un féminisme foncièrement homophobe, s'opposant aux droits des gays et des lesbiennes)<sup>1</sup>.

Quand on pense que, il y a déjà plus de trente ans, Deleuze et Guattari avait soumis l'œdipe à une critique radicale, on voit à quel point la restauration conservatrice dans la pensée française s'est fait sentir et à quel point

1. Je pense ici aux ridicules bavardages de Julia Kristeva, encore qu'il soit difficile de la définir comme « féministe », puisqu'elle a explicitement récusé une telle étiquette. Mais homophobe, cela ne fait aucun doute. On pourrait mentionner d'autres noms d'auteurs de seconde zone qui se présentent, tantôt comme « philosophes », tantôt comme « sociologues », etc., mais toujours comme « féministes » et qui, au nom du féminisme ainsi compris – défendre la « différence des sexes », la « distinction de sexes » et autres ubuesqueries du même genre – ressassent inlassablement et pathétiquement leur rejet de l'idée de mariage homosexuel ou de parenté homosexuelle.

également la psychanalyse a joué un rôle fondamental dans ce processus.

En tout cas, il me semble qu'il est urgent de réactualiser le livre de Deleuze et Guattari. Aux deux sens du mot « actualiser ». Non seulement, il est plus que temps, contre l'inflation actuelle du discours « œdipien », de rendre sa place centrale à la critique menée par Deleuze et Guattari dans ce grand livre paru en 1972. Lui redonner toute sa force corrosive, toute sa radicalité, face au pouvoir psychanalytique qui travaille, en s'alliant à tous les pouvoirs (religieux, politiques, médiatiques...), à discipliner l'inconscient et le désir, fermer l'avenir, et même nier le présent.

En 1973, Foucault donnait un excellent résumé de cet ouvrage. Après avoir dit que l'Œdipe est un problème largement démodé, et démodé justement par le livre de Deleuze et Guattari (on voit à quel point les choses ont changé en trente ans !!), il ajoutait : « Œdipe, selon Deleuze et Guattari, ce n'est pas le contenu secret de notre inconscient mais la forme de contrainte que la psychanalyse essaie d'imposer, dans la cure, à notre désir et à notre inconscient. Œdipe est un instrument de pouvoir, est une certaine manière par laquelle le pouvoir médical et psychanalytique s'exerce sur le désir et l'inconscient. »

Mais aujourd'hui, ce n'est plus seulement dans le cadre de la cure que « l'œdipe » fonctionne comme instrument de pouvoir. C'est sur la place publique, dans l'espace culturel et politique (dans les journaux, notamment).

Une bataille se joue donc dans l'espace intellectuel et politique pour définir le sens du présent, entre d'un côté la psychanalyse (lacanienne ou non) et de l'autre les pensées qui entendent accompagner l'innovation et soutenir les mouvements qui la font advenir : dans cette lutte, nous avons besoin de ce qu'ont écrit Deleuze et Guattari, de réinscrire leurs livres, à commencer par *L'Anti-Œdipe*, dans notre actualité.

Mais nous avons également besoin de mettre ces élaborations théoriques déjà anciennes (quoique toujours neuves) en résonance avec ce qui se passe aujourd'hui, dans la société et dans la pensée, avec l'histoire en train de se faire. Et il faut donc entendre « actualisation » en un autre sens : il s'agit de reformuler la critique de l'œdipe. Quelle que soit l'admiration que l'on porte à cet ouvrage, et quelle que soit l'admiration que l'on porte à l'œuvre de Deleuze et Guattari en général, on ne peut se contenter d'en réciter la leçon, de répéter ce qu'ils ont écrit il y a désormais plus de trente ans. *L'Anti-Œdipe* a été pensé, bien sûr, dans le sillage de Mai 68 et des mouvements critiques qui ont surgi à ce moment-là :

féminisme, mouvement homosexuel (mais pas le même qu'aujourd'hui). Ils faisaient, comme aurait dit Foucault, le diagnostic du présent, en s'efforçant d'ouvrir, à partir de ce diagnostic, l'espace de la liberté, des libertés. C'est ce geste qu'il faut perpétuer aujourd'hui. En mettant ce livre au contact de la nouvelle situation, et de ce que produit effectivement, dans la société contemporaine, le mouvement gay et lesbien, et donc la bataille pour le mariage homosexuel et la reconnaissance juridique de l'homoparentalité. Il est important d'éviter de s'installer dans un discours de « fidélité aux années 1970 ». J'entends beaucoup autour de moi des gens dire : le mariage homosexuel est une trahison des années 1970. Mais outre que la notion de trahison me semble suspecte, en tout cas assez paradoxale quand elle est brandie par ceux qui se présentent comme « subversifs » (mais dont la subversion se résume à répéter des gestes antérieurs), je ne vois pas pourquoi il faudrait prendre les années 1970 comme un point de départ (rien n'aurait donc existé avant ?) qui serait en même temps un point d'arrivée (rien ne pourrait plus exister après ??) : c'est là que tout aurait commencé, et là que tout devrait finir.

Il y avait pourtant d'autres identités, d'autres aspirations, d'autres manières d'être avant les années 1970. Pourquoi les effacer de l'histoire ? Et même dans les années 1970, il y avait d'autres aspirations que celles

représentées par les mouvements radicaux et libérationnistes. Et même dans les mouvements libérationnistes, comme George Chauncey l'a récemment rappelé, il y avait des militants qui voulaient se battre pour le droit au mariage même si ni l'histoire ni la mémoire collective du mouvement gay et lesbien n'ont retenu leur action ou leur discours.

Je crois que la question du mariage homosexuel reste l'un des grands points aveugles de l'histoire gay et lesbienne. En tout cas, pour moi, il n'y a d'héritage en général, et donc d'héritage des années 1970 en particulier, que filtré, repensé, retravaillé.

Deleuze et Guattari proposaient de remplacer l'idée d'un inconscient structuré comme un langage (œdipien) par une idée de l'inconscient conçu comme machine désirante qui se connecte aux réalités géographiques, nationales, politiques, historiques, raciales... Ce qu'ils écrivent sur Kafka, ou Céline, dans leur *Kafka. Pour une littérature mineure* de 1975 est à cet égard admirable. Et c'est sans doute également l'un des points les plus forts de leur livre contre l'Œdipe : déconnecter l'inconscient de l'œdipe, c'est le déconnecter de la famille. Ces livres contiennent une critique radicale du familialisme psychanalytique. Et du rabattement du désir sur « papa-maman », sur la structure familiale (on se souvient des pages dévastatrices sur Mélanie Klein). Il s'agit de brancher l'inconscient sur

le monde (ou plutôt de voir comment l'inconscient est branché sur le monde, et comment la psychanalyse, qui ne l'aborde que par le prisme des rapports familiaux, laisse échapper l'essentiel). L'inconscient de Céline n'est pas hanté par le père ou la mère, mais par la guerre, le peuple, la race... Celui de Kafka par la géographie, la langue, la question minoritaire...

Comment ne pas faire notre cette conception de l'inconscient : quel enfant, quel adulte, n'est pas aujourd'hui hanté par la guerre, le terrorisme, la violence, les questions de race, de genre, d'orientation sexuelle... D'autant que l'Œdipe qui nous est présenté comme une structure universelle ne saurait évidemment avoir la moindre signification en dehors du monde occidental (pour autant qu'il en ait une dans le monde occidental) : quels sont les rêves, les fantasmes, les désirs aujourd'hui d'un enfant afghan, irakien, palestinien, rwandais, etc. ou des enfants et des adultes immigrés, ou exilés, ou déplacés.

L'inconscient n'est pas une grammaire, n'est pas un langage, il est effectivement un flux qui se connecte aux réalités du monde. Il se situe et fonctionne sur un plan d'immanence. Ce qui signifie donc qu'il n'est pas structuré par des lois symboliques transcendantes, le Nom du père, le Phallus, la Castration, la Différence des sexes, Œdipe... qui seraient les conditions même de l'accès de l'enfant au statut sujet humain.

Je n'entends certes pas renoncer à cette belle conception deleuzo-guattarienne d'un inconscient branché sur le monde et non plus rattaché à la seule structure familiale (le père-la mère) – encore que je me demande si ça ne remet pas en question jusqu'à la notion même d'inconscient telle que la psychanalyse l'a pensé. Mais je me demande simplement si le mariage homosexuel, l'homoparentalité, loin d'être des manières de vouloir à nouveau rabattre l'inconscient sur la famille – dans une situation où seule la définition de la famille aurait changé – ne constitueraient pas plutôt aujourd'hui l'un des meilleurs moyens de reformuler notre conception de l'inconscient, et opérer la critique de l'Œdipe, et notamment de l'Œdipe comme principe nécessaire et indépassable de la structuration psychique. Non seulement parce que cela nous débarrasse du triangle œdipien traditionnel (le père-la mère-l'enfant) mais peut-être aussi parce que cela branche nos inconscients et nos désirs sur la politique et sur les bouleversements du monde contemporain, où l'on voit se défaire toutes les strates de la normativité et des fonctions normativantes que Lacan décrivait si bien et défendait avec tant d'énergie. C'est en se branchant sur cette histoire et sur cette politique-là que peut-être s'ouvre un avenir différent, et la possibilité de nouveaux modes de subjectivation. Que seront les enfants qui ne seront pas nés sous la loi de l'Œdipe ? Qu'est-ce qui se passe

dans la désœdipinisation de la vie familiale, dans la déshétérosexualisation des règles de l'alliance et de la parenté ? Et dans la déshétérosexualisation de la loi et du droit ? Je n'ai pas de réponse, je ne suis pas prophète. Je sais simplement que cet avenir qui s'annonce n'est pas seulement l'apparition de nouveaux droits pour nombre d'individus – et donc de couples, de familles, d'arrangements affectifs... –, c'est aussi l'émergence de nouveaux modes de subjectivation, de nouveaux inconscients...

En fait, je voudrais me demander si le mariage homosexuel et l'homoparentalité ne sont pas l'accomplissement, par des chemins inattendus et peut-être paradoxaux, de la prophétie deleuzo-guattarienne d'une société désœdipianisée.

Quels nouveaux modes de subjectivation, quelles nouvelles structures cognitives vont se forger dans ce nouvel espace social, familial, culturel qui se crée sous nos yeux, débarrassé de l'Œdipe comme Loi, de l'hétérosexualité comme régime politique, comme système symbolique, comme fondement de l'édifice juridique ?

Mais pour imaginer cela, il faut se défaire des discours radicaux qui entendent prescrire ce que doit être l'homosexualité pour être subversive, et par exemple de la manière dont Deleuze et Guattari abordent la question de l'homosexualité dans l'économie générale de leur offensive

anti-œdipienne. Ils s'arrêtent en effet sur un étrange passage de *Sodome et Gomorrhe* dans lequel Proust distingue une homosexualité dans laquelle les « invertis » se situent « exclusivement sous le signe de Saturne », et une autre dans laquelle ils portent de l'intérêt aux femmes (lesbiennes). Ces derniers jouent, écrit Proust, « pour la femme qui aime les femmes, le rôle d'une autre femme, et la femme leur offre en même temps à peu près ce qu'ils trouvent chez l'homme ». Par conséquent, si Proust évoque parfois dans son analyse de l'homosexualité « la séparation » des sexes – Sodome d'un côté, Gomorrhe de l'autre –, il existe un autre niveau où l'homosexualité n'est plus, disent Deleuze et Guattari, « globale et spécifique », mais « locale », « partielle » et « non spécifique »<sup>1</sup>. On se doute que c'est cette dernière forme qui a leur faveur. Mais on peut se demander si cet éloge de l'homosexualité « partielle » et « non spécifique » ne nous reconduit pas, tout simplement... à l'hétérosexualité, dans la mesure où la seule « homosexualité » qui trouve grâce à leurs yeux, finalement, est la relation qui unit un homme à une femme, même s'il s'agit d'un homme efféminé et d'une femme masculine, si on comprend bien le sens de ce passage de Proust qu'affectionnent Deleuze et Guattari.

1. Gilles DELEUZE et Félix GUATTARI, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Minuit, 1972, p. 83. Et Gilles DELEUZE, *Proust et les signes*, Paris, PUF.

N'est-ce pas une manière de maintenir le privilège hétérosexuel, après l'avoir habillé d'une justification révolutionnaire, pour regarder comme de pauvres êtres attardés dans le « global » et le « spécifique » (et donc comme non-subversifs) les homosexuel(le)s réel(le)s, c'est-à-dire ceux qui ne couchent qu'avec des personnes du même sexe qu'eux et elles ?

Il faut toujours se méfier quand des hétérosexuels veulent donner des leçons d'homosexualité aux autres, et définir ce qu'est la bonne homosexualité, même si c'est au nom de la libération du désir. Surtout quand la leçon revient à leur demander... de ne plus être homosexuels.

Il est surprenant que pour déjouer le « global » au nom du « partiel », Deleuze et Guattari aient été amenés à reconduire l'opposition et la complémentarité du masculin et du féminin qu'ils auraient dû avoir à cœur de récuser et à reprendre à leur compte la théorie de l'inversion psychique du genre sur laquelle Proust fonde une bonne partie de ses analyses sur l'homosexualité, comme c'est le cas dans le passage cité ici. L'inverti est une femme dans un corps d'homme et la lesbienne un homme dans un corps de femme. Tout le discours de Deleuze et Guattari sur les connexions « non spécifiques » des objets partiels repose donc sur une conception particulièrement figée, unifiante, synthétique – je dirais même très globale et très spécifique – de l'homosexualité (conception « proustienne »

qui est d'ailleurs démentie par Proust lui-même, aussitôt qu'affirmée, car nombre de personnages d'invertis ou de lesbiennes dans *À la Recherche* ne correspondent pas à cette définition théorique qu'il reprend des psychiatres : Saint-Loup ou Albertine. par exemple), très éloignée de la « multiplicité » que valorise par ailleurs *L'Anti-Œdipe*.

En empruntant à Mélanie Klein sa notion d'« objet partiel », Deleuze et Guattari auraient dû se méfier un peu plus et éviter de la faire fonctionner de la même manière que celle-ci fait fonctionner l'Œdipe, comme ils le lui reprochent avec férocité dans des pages célèbres. Il y a une certaine normativité de la radicalité subversive ici, qui n'a rien à envier à la normativité lacanienne qu'ils entendent défaire. Mais l'homosexualité, pour devenir non-œdipienne, doit-elle cesser d'être l'homosexualité ? Il est sans doute d'autre manière de penser la désœdipianisation, et celle qui est à l'œuvre aujourd'hui dans le moment dans lequel nous sommes me paraît bien préférable, et bien plus subversive que celle qui nous est présentée par les auteurs de *L'Anti-Œdipe*.

Enfin, il me semble aussi qu'on peut relire et redonner vie à *L'Anti-Œdipe* en radicalisant sa critique de la psychanalyse. En effet *L'Anti-Œdipe* critique les conceptions freudiennes et lacaniennes de l'inconscient, mais ne se donne pas pour projet de ruiner la psychanalyse en tant

que telle. Deleuze dira plus tard qu'il rejette totalement la psychanalyse, et regrettera de ne pas être allé assez loin dans *L'Anti-Œdipe* (alors que Guattari, qui était psychanalyste, essaiera toujours de sauver la psychanalyse tout en maintenant l'idée d'une transformation nécessaire de la pensée analytique). Dès le début des années 1970, Foucault s'est attaché à jeter à bas l'édifice analytique lui-même comme dispositif d'assujettissement. Au dispositif de la Loi du désir et de la norme œdipienne, à cette « technologie de pouvoir », il opposera la fabrication de soi-même, à travers de nouvelles formes de relations entre les individus, dont il apercevait la réalité et la promesse dans la « culture gay ».

Je serais tenté de me demander si l'invention suggérée par Michel Foucault, de nouvelles formes de relations entre les individus, de nouveaux modes de subjectivation, qui échapperaient aux cadres de la normalité sociale et de la normativité analytique, n'est pas en train de passer aujourd'hui par la question du mariage homosexuel (« Il n'y aura pas de civilisation tant que le mariage homosexuel ne sera pas autorisé », avait déclaré Foucault à Lacan, lors d'un dîner au début des années 1960). D'autant que si l'on dissocie la filiation du mariage (elle est déjà largement dissociée dans la société), on voit que s'ouvre aujourd'hui tout un espace de nouvelles possibilités qui risquent de rendre fous les psychanalystes et

leurs amis religieux : on voit que s'ouvre en effet à tous les individus, qu'ils soient célibataires ou en couple, qu'ils veuillent se marier ou non, un vaste champ de possibilités pour inventer de nouvelles formes d'agencements et d'arrangements.

Je sais que nombreux sont ceux qui s'inquiètent de la normalisation qui semble contenue dans l'idée de mariage (et je me sens, évidemment, souvent très proche d'eux). Mais, d'une part, quand je constate à quel point toutes les instances réactionnaires à l'échelle mondiale sont aujourd'hui coalisées contre le mariage homosexuel, je me dis que ça ne doit pas être si conformiste que ça. Et d'autre part, je ne vois pas en quoi cela empêcherait d'autres formes de vies, d'autres choix. Au contraire, cela me semble un bon moyen de mettre en question la violence des modèles, l'uniformité mutilante des normes, pour ouvrir sur la pluralité des aspirations, et montrer qu'il appartient aux individus de choisir librement le mode de vie qui leur convient. Et le fait que des mouvements, des revendications contiennent des risques de normalisation future, ou les contiennent déjà au présent, ne doit pas nous empêcher de les soutenir : d'une part, il sera toujours possible de critiquer demain ce que nous aurons soutenu hier, mais aussi il nous incombe de travailler à la signification de ce qui se passe aujourd'hui. Et nous avons une part de responsabilité

dans ce qu'est et ce que deviendra le sens de telle ou telle revendication.

Et c'est pourquoi je crois que la politique et l'éthique non psychanalytique, et anti-œdipienne que je voudrais proposer, pourrait être décrite comme une politique et une éthique fondée sur le principe de générosité. Il n'appartient à aucun d'entre nous de dire ce qui est souhaitable ou pas pour les autres. Il nous appartient à tous de faire en sorte que ce qui est considéré comme souhaitable, par les uns et par les autres, soit rendu possible, accessible. Il s'agit donc de travailler à effacer les frontières qui interdisent aux individus l'accès à ce qu'ils veulent être, à ce qu'ils veulent vivre, et qui continuent de les exclure, non seulement de ce qui existe, comme dans le cas de Barthes et du mariage, mais de ce qui n'existe pas encore, et qu'il apparaît ou apparaîtra un jour, sans que nous puissions l'anticiper, possible de créer.

Je me souviens que Derrida définit quelque part la déconstruction comme la justice : « La déconstruction, c'est la justice, la justice c'est la déconstruction », dit-il. Je serais tenté de proclamer que ce qui définit la politique anti-œdipienne, l'éthique non-œdipienne que j'appelle ici de mes vœux – qu'on l'appelle *queer* ou de n'importe quel autre nom, et on pourrait d'ailleurs l'appeler tout simplement : démocratie –, ce serait la générosité. On

pourrait dire par exemple : la politique *queer*, c'est la générosité ; la générosité, c'est la politique *queer*. Ou : une éthique démocratique, c'est la générosité ; la générosité, c'est l'éthique de la démocratie.

### 3

## INVENTER

### Réflexions sur la pluralité des pratiques de l'alliance et de la parenté<sup>1</sup>

En saluant, il y a quelques semaines, la décision de la Cour suprême de l'État de Californie déclarant que le refus d'accorder le droit au mariage aux couples de même sexe constituait bel et bien une discrimination, le maire de San Francisco a conclu son intervention par ces mots : « *It's future, and it's now* », « C'est l'avenir, et c'est maintenant ».

Je voudrais prendre cette belle et émouvante formule pour point de départ des quelques questions qu'il me semble nécessaire de poser aujourd'hui, pour continuer la

1. Communication au colloque « **L'union civile : Pacs de la filiation et (in)égalité à la française** », École normale supérieure, Paris, 25 juin 2008.

réflexion engagée il y a une dizaine d'années sur l'alliance et la parenté, dans le cadre des mobilisations qui se sont développées, à l'échelle internationale, autour de la reconnaissance juridique des couples de même sexe, des familles homoparentales, et aussi, bien sûr, autour de l'ensemble des problèmes que ces revendications ont fait, et font, naître, dans leur sillage – ensemble ouvert, non-clos, et auquel il est important de conserver ce caractère toujours ouvert, fondamentalement non-clos.

Le colloque d'aujourd'hui, comme y insistent les organisateurs dans leur texte de présentation, a pour objectif de souligner à quel point les projets d' « union civile » tels qu'ils ont été annoncés par le gouvernement français – mais il semble d'ailleurs qu'il aient été déjà oubliés par ceux-là mêmes qui les avaient annoncés – ont pour principale caractéristique (comme c'était déjà le cas du Pacs, dix ans auparavant, sous un autre gouvernement – de gauche, celui-là, mais qui avait le même souci de conservation de l'ordre sexuel) de chercher à garantir des frontières et, au moment où il s'avère impossible de ne pas concéder du terrain, de maintenir une différence fondamentale et une hiérarchie entre différents types de couples, c'est-à-dire, pour employer le mot qui convient, une discrimination entre, d'un côté, les couples hétérosexuels et les familles hétéroparentales et, de l'autre, les couples de même sexe et les familles homoparentales. Les exposés

de ce matin l'ont amplement démontré. Et il va de soi que j'applaudis à toutes ces démonstrations, et que j'adhère pleinement aux revendications politiques qui en découlent, à savoir l'exigence d'une parfaite égalité des droits, qui déferait la norme hétérosexuelle qui régit actuellement le droit et impose une hiérarchie entre les différentes formes de reconnaissance juridique dont peuvent bénéficier différents types de couples ou de familles. Dans la mesure où le mariage et les droits qui en découlent sont réservés à un certain nombre de couples, tandis que d'autres en sont exclus, il est nécessaire de combattre cette discrimination institutionnelle, cette homophobie d'État.

Mais, tout en adhérant pleinement à ces analyses et à l'exigence d'égalité des droits, je voudrais me situer en léger décalage par rapport à elles. Non pas que je veuille les critiquer ! Néanmoins, puisqu'elles font ressortir tout ce que le refus du droit au mariage produit comme inégalité, comme limitations, comme entraves, tout ce que ce refus empêche, interdit, tout ce qu'il exprime aussi d'une conception de la société fondée sur l'infériorisation de l'homosexualité, avec toutes les conséquences qui sont liées à cette infériorisation, je voudrais une fois que tout ceci est admis et dès lors que nous nous plaçons dans l'hypothèse évoquée par Gavin Newsom, selon laquelle le droit au mariage entre personnes de même sexe n'est

plus seulement l'avenir mais déjà le présent, me poser la question de tout ce que le mariage laisse de côté et la question aussi de la manière dont une revendication et son aboutissement définissent un présent en définissant un avenir, et délimitent restrictivement ce présent en délimitant restrictivement cet avenir : quel autre avenir et quel autre présent possibles, par conséquent, sont ignorés par la manière dont ont été pensés l'avenir et le présent ? Ce qui revient à se demander quelles ont été la perception et la définition du présent à partir duquel on s'est projeté dans l'avenir, pour faire advenir aujourd'hui comme présent un tel futur choisi au détriment, peut-être, d'autres possibilités, d'autres potentialités, et d'autres réalités.

Il me semble en effet que l'on peut entendre la phrase de Gavin Newsom en plusieurs sens. En premier lieu, cela peut signifier simplement que ce qui appartenait au futur a été rattrapé par le présent, que nous avons, si j'ose dire, rejoint l'horizon, et que ce qui paraissait si lointain et si incertain il y a encore quelques années constitue désormais non seulement notre actualité politique et culturelle mais aussi, de plus en plus fréquemment, le paysage juridique à l'intérieur duquel nous pouvons désormais choisir quel mode de vie nous voulons adopter. Nous avons travaillé à définir ce qu'est notre actualité, et nous allons être

définis par elles, dans la mesure où, quel que ce soit le choix que, dans ce cadre nouveau, nous opérons ou opérerons – et peu importe ici, suis-je tenté de dire, le temps des verbes, dès lors que le futur et le présent coïncident désormais, ou sont sur le point de coïncider dans un nombre croissant de pays – dans la mesure, donc, où l'éventail même des choix que nous avons ou que nous aurons bientôt contribué nécessairement à définir les processus de subjectivation et les subjectivités qui seront les nôtres, ne serait-ce que dans le rapport transformé des individus à la loi et au droit.

Mais il me semble que la formule de Gavin Newsom implique également que ce qui était le futur et qui est devenu le présent, a toujours été, d'une certaine manière, contenu dans le présent. Dès lors que l'on pense à la possible reconnaissance juridique d'une forme sociale dans l'avenir, et que l'on se bat pour faire advenir ce futur, le rendre présent, c'est évidemment que cette forme existe déjà dans le présent où l'on pose le problème. Et si certains se sont acharnés et s'acharnent encore – la droite religieuse aux États-Unis, les politiciens de la droite réactionnaire et les idéologues de la gauche conservatrice et homophobe en France – à la déclarer impossible et impensable, c'est bien évidemment parce qu'elle existe déjà, et qu'elle clame son droit à l'existence, et notamment à

l'existence juridique. Son existence précède la reconnaissance qui lui est ou lui sera accordée, et c'est donc son existence même qui fait naître les discours qui déclarent qu'elle ne peut ou ne doit pas exister. Elle n'est déclarée impossible que parce qu'elle affirme sa réalité, elle n'est décrétée impensable que parce qu'elle oblige la société à remarquer qu'elle est là et à penser à elle et sur elle. Penser qu'elle est impensable est donc une des manières de reconnaître qu'elle existe. C'est la reconnaître ! Et l'on peut dire, à ce moment-là, que cette forme sociale a gagné la bataille !

Je crois que tout discours qui entend prescrire ce qu'est un couple, une famille, etc. en s'appuyant sur des grands principes fondamentaux, nécessaires et intangibles, que ce soit ceux de la psychanalyse, de l'anthropologie, du droit, etc. est un discours qui fabrique ces grands principes fondamentaux et invente leur caractère nécessaire et intangible afin de rejeter un certain nombre de formes sociales et culturelles qui existent (couples de même sexe, arrangements familiaux homoparentaux, ou plus larges et plus complexes), au profit d'un certain nombre d'autres formes qui sont présentées comme les seules possibles, et les seules pensables, les seules légitimes. Par conséquent ce qui nous est présenté comme l'arrière-plan essentiel précédant nécessairement les formes sociales qui peuvent accéder à la réalité et à la reconnaissance

juridique, antérieur à celles-ci et prescrivant et imposant ce qu'elles doivent ou ne doivent surtout pas être, n'est en fait qu'une invention idéologique postérieure à l'existence d'autres formes et destinée à décréter que ces formes différentes sont impossibles et impensables, et que si elles existent néanmoins, cela ne peut être que comme des formes aberrantes, monstrueuses, pathologiques et pathogènes, contraires au plus élémentaire « bon sens » – et c'est parce que ce sont des formes aberrantes qu'il faudrait avant tout ne pas les reconnaître juridiquement. La séquence discursive est simple : parce que des formes existent et demandent à être reconnues légalement, on les déclare impossibles, mais comme il faut bien admettre qu'elles existent, on déclare que certes elles existent mais qu'elles ne peuvent être reconnues par le droit. Leur impossibilité fondamentale s'avère finalement n'être plus qu'une impossibilité juridique, dont on ne voit plus très bien ce qui la fonde. Car nous le savons tous : quand le droit est contesté, il suffit de le changer pour que l'impossibilité disparaisse.

Je crois avoir montré à quel point la théorie psychanalytique contemporaine et son discours sur l'alliance et la parenté s'origine dans une volonté de défendre un certain ordre familial et une certaine définition de la vie familiale, de l'organisation familiale, contre l'ébranlement produit

par les luttes féministes des années 1920 et 1930. Le mot « luttes » figure dans le texte de Lacan lui-même en 1936. Il parle de « luttes sociales ». Il s'agissait de rétablir la place du père contre la dévirilisation de la société que l'égalité revendiquée par les femmes n'allait pas manquer de produire. Il s'agissait pour Lacan, à l'époque, de s'opposer à ce qui était en train de se passer dans la société, à savoir une certaine émancipation des femmes – avec le phénomène des garçons, la revendication de l'autonomie économique et juridique dans le couple etc. – en s'inquiétant des dégâts que de tels bouleversements commençaient de produire : le dégât principal étant l'expansion de l'homosexualité masculine, l'homosexualisation généralisée des hommes, c'est-à-dire qu'ils n'allaient plus être de vrais hommes. Le futur impossible, et que, malgré son impossibilité décrétée par la théorie, il fallait cependant conjurer, empêcher d'advenir, c'était donc la transformation bien réelle du statut des femmes qui, selon les formules de Lacan – horrifié –, « tiennent les cordons de la bourse », ou « portent culotte ». C'est à cela qu'il entendait réagir et c'est dans cette configuration politique et culturelle mouvante et instable que s'ancre toute l'élaboration lacanienne sur la place du père, l'*imago paternelle*... et sur la stabilité – stabilité de la société virile – que la place du père dans la famille et celle de l'homme dans la société sont censées assurer. Et je crois

que son tournant structuraliste, au début des années 1950, qui a consisté à installer l'ordre social, familial et juridique qu'il voulait défendre et préserver contre les luttes qui le menaçaient, dans un ordre symbolique situé hors d'atteinte de toute possibilité de transformation sociale, puisque cet ordre serait au contraire la condition de possibilité même du social, peut aisément s'expliquer par le constat d'échec de ses appels conservateurs en faveur de la primauté du Père dans le couple, la famille et la vie sociale et politique. Sans doute le ressort de son tournant structuraliste aura-t-il été la lecture du *Deuxième sexe* de Simone de Beauvoir (qui s'en prend vertement à lui) autant que celle des *Structures élémentaires de la parenté* : il a voulu utiliser le livre de Lévi-Strauss contre celui de Beauvoir (bien que celle-ci ait publié un compte rendu très élogieux du livre de Lévi-Strauss), promouvant au statut de structures universelles et donc inamovibles ce que Beauvoir appelait à changer. L'idée d'un Ordre symbolique à majuscules – qui est un équivalent psychanalytique quasi-théologique de ce que d'autres appelaient l'Ordre naturel ou la Loi divine – comme agencements de structures intangibles délimitant et prescrivant ce que peuvent et doivent être les formes sociales, notamment celles de l'alliance et de la parenté, est donc née de la nécessité de combattre les changements en cours, ou déjà réalisés, et les formes alternatives déjà existantes et affirmant leur

existence. Ces formes alternatives précèdent donc l'idée qu'une loi symbolique précéderait la culture et vouerait les formes alternatives à l'impensabilité. Mais selon la nouvelle doctrine lacanienne, élaborée pour répondre aux défis lancés par le féminisme, les luttes sociales n'avaient plus alors qu'à s'incliner devant les majuscules éternelles et universelles de la Loi du Père et du Phallus. Elles ne le firent évidemment pas. Mais la scène théorique installée hier contre l'émancipation des femmes sert à nouveau aujourd'hui contre le mouvement gay et lesbien. Quand on regarde ce qu'a été l'évolution de la pensée de Lacan, on comprend que les arguments de ses sectateurs actuels ne sont en fait que la synchronisation ou la condensation des deux étapes que je viens de décrire : il faut s'opposer aux « luttes » qui menacent les principes qui régissent l'ordre familial et donc social, mais ces « luttes » sont sans objet puisqu'on ne peut pas changer cet ordre, dans la mesure où il est la condition même de la vie psychique et sociale. On invoquera donc tantôt un argument, tantôt l'autre, ou les deux en même temps... pour dire qu'il est important de défendre ce à quoi de toute façon on ne peut pas toucher. Car ce qui compte, dans cette perspective, c'est de préserver l'ordre et de s'opposer aux changements sociaux.

Une chose est sûre : le discours qui prétend décrire les lois qui délimitent le possible est en réalité un discours

politique qui cherche à prescrire la loi du possible et du réel, à imposer sa loi non seulement au possible mais aussi réel. en distinguant comme nécessaires certaines formes de famille, d'arrangements sexuels ou affectifs, certaines formes de parenté... et en rejetant d'autres formes hors de la légitimité culturelle, hors du champ du visible ou en tout cas du lisible, de l'intelligible, du reconnaissable (juridiquement, en tout cas, puisque ce dont les psychanalystes se refusent à reconnaître la possibilité et donc l'existence se voit, presque inéluctablement, en raison du rôle qu'ils jouent dans l'espace public et politique français, repoussé à l'extérieur du droit).

Dans sa magnifique série de conférences sur Antigone, publiée sous le titre *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*<sup>1</sup>, Judith Butler décrit Antigone comme incarnant une forme alternative de légalité qui cohabite avec la loi écrite et la défie, cette loi écrite que, précisément, Lacan veut adosser à la loi symbolique gouvernant nécessairement l'ordre de la parenté. Butler insiste, en relisant Hegel, sur l'idée que cette légalité alternative naîtrait comme une sorte de demande que l'inconscient

1. Judith BUTLER, *Antigone's Claim. Kinship between Life and Death*, New York, Columbia University Press, 2000.

adresserait à la loi, et qui marquerait ainsi les limites de la généralité ou de la généralisation de cette loi.

Il me semble cependant que, si intéressant qu'il puisse être de souligner qu'il existe des demandes inconscientes qui résistent à la généralisation de la loi, et donc des légalités alternatives auxquelles certains et certaines aspirent inconsciemment, il est beaucoup plus important de remarquer que la loi symbolique – dont Lacan nous dit qu'elle fonde la norme régnante et la légalité instituée, pour mieux repousser ce qui la conteste hors de la société, de la culture –, loin d'être hors de portée du changement, est au contraire sujette à la transformation sociale, et que cette transformation même précède l'énoncé de cette loi symbolique, puisque cette loi n'est invoquée que pour imposer comme non-transformable une forme menacée dans son hégémonie par la présence effective, ne serait-ce qu'à l'état latent parfois, ou aléatoire, mais à l'état pratique et bien concret souvent, de formes différentes. D'une certaine manière (et j'insiste sur cette précaution : d'une certaine manière), l'hérésie précède l'orthodoxie qui vient s'affirmer – en tant que telle – contre ce qui la conteste, ou, pour parler en termes plus foucaldiens, la résistance précède le pouvoir, qui n'existe comme pouvoir que quand et parce qu'il rencontre des réalités qui s'opposent à lui (et c'est pour cela que la politique change : de nouvelles hérésies, de nouvelles résistances font apparaître,

par la confrontation, de « nouveaux » domaines ou de « nouvelles » formes d'orthodoxie et de « nouveaux » domaines et de « nouvelles » formes de pouvoir).

Il conviendrait plutôt de souligner (ce que, d'ailleurs, Butler, en d'autres passages de son livre et en d'autres textes, ne manque pas de rappeler elle aussi) que ce qui défait la loi du symbolique, et surtout défait la prétention de ceux qui prétendent parler au nom de cette loi indépassable, ce ne sont pas, ou pas seulement, les possibilités différentes que les aspirations de l'inconscient lui opposeraient, mais le fait – culturel, social, sociologique – que d'autres pratiques existent déjà, coexistent avec la norme instituée, jouent ou bricolent, comme elles peuvent, et autant qu'elles le peuvent, avec la légalité régnante, et que la notion de loi symbolique, dès lors qu'elle rapporte les lois du couple et de la parenté à celles du langage – conçues comme des lois signifiantes où les positions discursives qui fondent la possibilité même du rapport et de l'échange sont toujours celle de l'homme et de la femme – n'est qu'une tentative, non pas tellement ou pas seulement, pour normaliser les inconscients, mais aussi pour préserver la domination de la norme et de la normalité, de la forme instituée et dominante contre le désordre que la réalité sociale elle-même, ainsi que la multiplicité des pratiques sociales représentent aux yeux

des tenants de la domination masculine et hétérosexuelle (toute l'œuvre de Lacan s'appuyant sur ces deux registres). Désordre que nous pourrions au contraire réinterpréter comme l'existence concrète d'une pluralité de formes sociales afin de penser et organiser la reconnaissance nécessaire de ces multiples arrangements sexuels, affectifs, familiaux, amicaux, etc.

J'ai parlé de formes sociales toujours déjà là, toujours déjà présentes, et qui en tout cas, constituent notre présent depuis longtemps. Je peux évidemment prendre l'exemple le plus simple, celui des couples d'hommes et de femmes, et des couples d'hommes et de femmes qui se sont pensés comme mariés. Nous savons que ces formes d'union n'ont pas attendu les années 1990 pour exister et même se manifester. Qu'on lise le livre de Sharon Marcus, *Between Women* : on y découvre tout un chapitre consacré aux unions entre femmes au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire aux femmes qui vivaient ensemble, se pensaient comme mariées, s'appelaient « mari » et « femme », etc.<sup>1</sup> Ces formes d'unions étaient reconnues socialement dans les milieux dans lesquels elles évoluaient – souvent milieux privilégiés dans les exemples donnés dans le livre de Sharon

1. Sharon MARCUS, *Between Women. Friendship, Desire and Marriage in Victorian England*, Princeton University Press, 2007.

Marcus, mais l'on trouverait facilement l'équivalent dans les milieux populaires<sup>1</sup>. Et ce qui était le cas pour les femmes, l'était aussi pour les hommes.

En aspirant à la reconnaissance légale, ces unions n'entrent pas dans la norme ou dans la normalité : au contraire, elles tendent à transformer profondément la norme, et contrecarrer la violence excluante dont celle-ci investissait le droit, un droit dont le champ d'extension était régi par la norme culturelle – ou symbolique – de la différence des sexes comme fondement de la norme juridique. Loin d'être une « normalisation » des vies gays et lesbienne, la mobilisation pour la reconnaissance juridique des formes d'alliance et de filiation qui ne correspondent pas à la norme instituée de la différence des sexes est au contraire une entreprise de dénormalisation du droit et des effets sociaux, culturels, psychologiques qu'il emporte.

1. On trouve dans l'autobiographie de Richard Hoggart, *33 Newport Street*, la description, d'un couple lesbien, dans les milieux populaires anglais des années 1930, composé d'une de ses tantes et de sa compagne, mais que l'auteur, dont on sait à quel point il est peu ouvert à ces réalités, et même assez réactionnaire, a tellement de mal à identifier ou à admettre comme tel qu'il finit, après avoir tergiversé sur la nature de leurs liens, par décréter que, bien sûr, elles n'avaient pas de sexualité entre elles.

Il est important de souligner en effet que la loi étend son emprise sur ceux qu'elle exclut (son efficace s'exerce sur tous, ne serait-ce que dans la socialisation et la subjectivation des individus dans l'horizon des lois qui instituent les partages). Plus largement, la loi régit la vie de ceux qui vivent des modes de vie différents, alternatifs. Le livre de Michael Lucey sur Balzac, *Les Ratés de la famille*, montre bien comment le Code civil napoléonien, en imposant de nouvelles normes juridiques de l'héritage, par exemple, organise les rapports des individus qui vivent dans des « couples » ou des « familles » différents, constitués non pas sur les liens de l'alliance et de la parenté, mais sur celles du choix, de la volonté élective, par exemple sur l'amitié intime, l'affection, etc. Je renvoie aux analyses qu'il propose de romans tels que *Le Cousin Pons*, *La Cousine Bette* : l'ordre social se venge des tentatives déviantes de transmettre l'héritage hors de la famille juridiquement reconnue. Les romans de Balzac mettent en scène l'affrontement du droit – et de la norme qui le sous-tend – avec ceux qui incarnent des tentatives d'arrangements déviantes ou de légalités alternatives.

En ce sens, il n'y a pas de hors-la-loi, personne n'est totalement hors-norme. De même que ce que la psychanalyse code comme perversion est pris dans le système de la norme, de même ce que la loi exclut de son champ

d'application se situe sous son emprise et reste inscrit dans le champ de ses effets. Ni la norme, ni la loi, au fond, n'ont d'extérieur, au sens où c'est ce qui est défini ou ce qui se définit comme extérieur à elles qui les justifie et les stabilise comme telles, sans échapper à leur emprise.

Il nous revient de desserrer l'étau de ces dispositifs, non en refusant le droit, mais en le bouleversant. Faire entrer des formes différentes et multiples dans le droit – dans lequel elles sont toujours déjà prises, mais comme des possibilités refusées –, ce n'est pas entrer dans la norme, c'est la défaire, ou en tout cas la transformer, et la transformer, c'est toujours, d'une certaine manière, la défaire. Pour en faire une structure plus ouverte et donc plus démocratique, et de plus en plus démocratique.

Mais si l'on veut défaire la norme qui régit le droit, pour y faire entrer des formes alternatives de légalité, il faut être attentif à la multiplicité des formes sociales différentes, alternatives. On ne peut se contenter de quémander – revendication absurde et qui traduit une affligeante soumission à l'ordre social et à la norme familiale la plus traditionnelle – un statut de « beaux-parents » qui serait adjoint, dans les couples de même sexe, comme un droit second et dégradé, à la parenté biologique ou à la filiation rapportée à l'hétérosexualité, seules considérées comme authentiques. Mais on ne peut non plus imaginer que

l'accès au droit au mariage pour tous les couples qui le désirent serait une victoire suffisante. Il va de soi que les formes déjà présentes de relationnalité, d'arrangements affectifs, sexuels ou familiaux alternatifs qui cohabitent actuellement avec les formes qui correspondent à la norme institutionnelle et à la légalité instituée, excèdent très largement le cadre du couple ou de la famille à deux parents de même sexe, ou même à trois ou quatre parents. Qu'on songe à la complexité dynamique des arrangements familiaux qui s'organisent à partir de la procréation médicalement assistée, de la gestation pour autrui, ou tout simplement de l'adoption ; à toutes ces formes qui ouvrent la porte aujourd'hui à d'autres légalités que celle du couple et du mariage. Dès lors, demander simplement l'accès au droit au mariage pour des couples qui en sont exclus, au droit à la filiation pour les couples auxquels ce droit n'est pas reconnu, c'est limiter la perception du présent à des formes d'union et de parenté qui sont loin d'être les seules à exister. C'est donner une vision restrictive de l'avenir, limiter l'invention possible d'un avenir différent, mais c'est aussi refuser de voir que cet avenir fait déjà partie de notre présent.

Il s'agit donc pour nous aujourd'hui de regarder le présent des formes sociales tel qu'il se déploie et se développe sous nos yeux, de construire, d'inventer à partir de

cette perception plus large et plus généreuse du présent, d'autres revendications, de mener d'autres batailles pour que l'avenir que nous allons créer, et qui sera un jour le présent du droit comme il l'est dès maintenant de la vie sociale, soit le plus accueillant possible. Il s'agirait que soit accordée à différentes formes sociales une légalité qui relèverait du contrat, et ces contrats relèveraient de la volonté individuelle – cette volonté individuelle dont la simple mention semble faire tant frémir les conservateurs de droite et de gauche en ce moment – et seraient ouverts à d'autres possibilités qu'à celle qui se limitent au chiffre deux. Cela pourrait s'appeler, je m'en excuse auprès des organisateurs du colloque, des contrats d'« union civile », contrats généralisés et généralisables, qui évidemment n'auraient rien à voir avec ceux qui nous sont proposés – peut-être même pas proposés, d'ailleurs – par les instances étatiques actuelles, mais qui ouvriraient à tous ceux qui vivent dans les cadres mobiles, pluriels, instables des formes alternatives, la possibilité, tout simplement, de vivre comme ils l'entendent.



## Table des matières

Avant-propos : .....	9
Chapitre 1 : Vies hantées. Le sida et l'avenir de notre passé.....	15
Chapitre 2 : Politiques mineures. Pour un nouvel Anti-Œdipe.....	49
Chapitre 3 : Inventer. Réflexions sur la pluralité des pratiques de l'alliance et de la parenté. ....	85



## Du même auteur

*Entretiens avec Georges Dumézil*, Gallimard, « Folio », 1987.

*De près et de loin. Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Odile Jacob, 1988 ; réed. augmentée, coll. Points-Seuil, 1990 ; nouvelle édition, Odile Jacob, coll. « Bibliothèque », 2008 et 2009.

*Michel Foucault, 1926-1984*, Flammarion, 1989 ; réed. Augmentée, coll. « Champs », 1991 ; nouvelle édition entièrement revue et augmentée, coll. « Champs », 2011.

*Ce que l'image nous dit. Entretiens avec Ernst Gombrich*, Adam Biro, 1991 ; réed., coll. poche Diderot, 1998 ; réed. éditions Cartouche, 2009 ; réed. Arléra-Poche, 2010.

*Faut-il brûler Dumézil. Mythologie, science et politique*, Flammarion, 1992.

*Michel Foucault et ses contemporains*, Fayard, 1994.

*De la subversion*

(dir.) *Les études gays et lesbiennes. Actes du colloque des 21 et 27 juin 1997*, Paris, éditions du Centre Georges Pompidou, 1998.

*Réflexions sur la question gay*, Fayard, 1999.

*Papiers d'identité : Interventions sur la question gay*, Fayard, 2000.

*Une morale du minoritaire. Variations sur un thème de Jean Genet*, Fayard, 2001.

(dir.) *Dictionnaire des cultures gays et lesbiennes*, Larousse, 2003.

*Hérésies. Essais sur la théorie de la sexualité*, Fayard, 2003.

*Sur cet instant fragile... : Carnets janvier-août 2004*, Fayard, 2004.

*Échapper à la psychanalyse*, éditions Léo Scheer, 2005.

(dir. avec Roger Chartier) *Foucault aujourd'hui. Actes des neuvièmes rencontres INA-Sorbonne, 27 novembre 2004*, L'Harmattan, 2006.

*D'une révolution conservatrice et de ses effets sur la gauche française*, éditions Leo Scheer, 2007.

*Contre l'égalité et autres chroniques*, éditions Cartouche 2008.

*Retour à Reims*, Fayard, 2009 ; réed. Flammarion, coll. « Champs », 2010.

*Achévé d'imprimer en juillet 2010  
sur les presses de l'imprimerie Sepec, en France.*

**Dépôt légal : septembre 2010.**

**Les trois textes qui composent cet ouvrage portent sur des questions qui ont trait au genre et à la sexualité, mais aussi, par voie de conséquence, aux rapports complexes qu'entretiennent la subversion et la norme. S'ils prennent pour point de départ les mobilisations qui se sont développées pour exiger la reconnaissance juridique des couples de même sexe et des familles homoparentales, ils tentent de réfléchir, de manière plus générale, sur la dissidence et sur les politiques minoritaires, notamment lorsqu'elles en viennent, inévitablement, à s'adresser au droit et à lutter pour sa transformation... Pour être effective, la subversion ne saurait être que située, partielle et toujours à recommencer. Subvertir est un verbe transitif : on subvertit quelque chose à un moment donné, ou on ne subvertit rien du tout.**



9 782915 842661

**15 €**  
**ISBN 978-2-915842-66-1**  
**Diffusion/distribution**  
**CED/Les belles lettres**